



А. С. Мартынов

КОНФУЦИАНСТВО

К
И
Т
А
И



«ЛУНЬ ЮЙ»

А. С. Мартынов

КОНФУЦИАНСТВО

«ЛУНЬ ЮЙ»

Перевод А. С. Мартынова

Том 1



**Санкт-Петербург
2001**

УДК 299.5
ББК Э341

М 29 А. С. Мартынов. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А. С. Мартынова. — В 2 томах. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — Том 1. — 368 с. («Мир Востока», X).

Настоящая книга призвана познакомить всех интересующихся с одной из важнейших идеологических систем в истории человечества — конфуцианством. Обращением к широкому читателю объясняется несколько «обобщенный» подход к конкретному материалу. Первая часть книги «Конфуций: Жизнь и учение» преследует всего лишь одну цель — представить жизнь и судьбу основателя учения как неотъемлемую часть его доктрины. Аналогичному подходу стремился следовать автор и далее, характеризуя конфуцианство как исторический, философский и литературный феномен. Третья часть книги целиком посвящена проблеме трансформации конфуцианского учения и историческим личностям конфуцианства.

Приложение включает в себя конкретные памятники конфуцианской мысли, прежде всего — канонический «Лунь юй», перевод которого сделан в расчете на читателей, лишенных возможности читать его по-китайски и не знакомых с общим духовным контекстом китайской культуры.

ISBN 5-85803-191-9

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

© А. С. Мартынов, 2001

© «Петербургское
Востоковедение», 2001



Зарегистрированная
торговая марка



Зарегистрированная
торговая марка

СОДЕРЖАНИЕ

Несколько вводных слов	7
Часть 1. Конфуций. Жизнь и учение . . .	9
Биография Конфуция	9
Статус Конфуция	45
Конфуций как политический мыслитель	57
Конфуций и традиционное политическое сознание.	58
Сакральный характер персональной политической миссии Конфуция	67
Модель государства	76
Народ	81
Конфуций и Кан-си	86
Читаем Конфуция вместе.	94
Часть 2. Конфуцианство (общий очерк)	136
Конфуцианство как исторический феномен	136
Конфуцианство как этический феномен.	153
Путь <i>цзюнь-цзы</i> — «совершенного мужа»	173
Конфуцианство как литературный феномен	222
<i>Вэнь</i> как художественное слово	254

Конфуцианство как философский феномен. .	285
Классический период	285
Сунский период	314

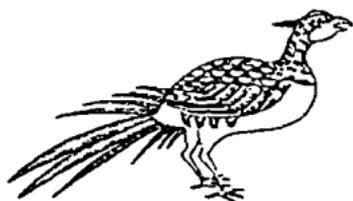


НЕСКОЛЬКО ВВОДНЫХ СЛОВ

Вознамерившись написать подобную книгу, автор опирался на свое неколебимое убеждение в том, что конфуцианство не является экзотическим объектом исследования, обреченным на внимание лишь узкого круга специалистов. Более того, у автора есть некоторые основания подозревать, что в весьма недалеком будущем конфуцианство может превратиться в одну из главных достопримечательностей интеллектуального туризма, занятия уж во всяком случае более престижного и полезного, чем «физическое» перемещение, поскольку его участники имеют возможность путешествовать во времени и в пространстве и удовлетворять свою любознательность, упокая на то, что их путешествие будет иметь и определенный терапевтический эффект — отдых от насущных проблем и их переоценку в свете приобретенных знаний. Однако есть и более серьезные основания для оправдания предпринятого труда. Прежде всего, по мнению автора, это явно вырисовывающаяся историческая необходимость осознания конфуцианства не как части духовных запасников человечества, в которых оно наряду с христианством, буддизмом и исламом занимает почетное место как одно из важнейших духовных достижений человечества, а как актуального и доступного средства выживания

в этом непрерывно усложняющемся мире, причем, надо заметить, средства весьма практичного.

В заключение автор хотел бы извиниться перед читателями за то, что в силу всем известных и довольно серьезных исторических причин он приобрел дурную привычку, говоря о себе, употреблять местоимение первого лица во множественном числе. Пусть это никого не вводит в заблуждение. Автор выражает в этой книге свой сугубо личный взгляд на конфуцианство, а не знакомит читателя с некой состоявшейся коллективной точкой зрения и общепринятой научной истиной.



Часть 1

КОНФУЦИЙ. ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

• Биография Конфуция

Как известно, во всех сопоставимых с конфуцианством религиозно-идеологических системах жизнь основателя становится неотъемлемой частью доктрины, в результате чего первоначальные сведения о данном историческом лице существенно меняются, трансформируясь в цепь показательных эпизодов, иллюстрирующих учение. Не избежал этой участи и Конфуций. Но поскольку в отличие от всех остальных учений, которые представляли собой мировые религии спасения — христианство, буддизм и ислам, — конфуцианство было основано на сугубо светском мировоззрении, то в нем не произошла обычная в таких случаях сакрализация основателя (хотя Конфуций и был включен в официальный государственный культ). А это, в свою очередь, свело на нет необходимость присутствия какого-либо сверхъестественного элемента в том, что по самой логике

исторического процесса должно было превратиться в некий вариант «жития». Биография Конфуция основывается главным образом на том, что содержится в «Лунь юе» («Беседах и суждениях») — своде записей, сделанных его учениками, и на тех сведениях, которые удалось собрать великому китайскому историку Сыма Цяню (1459—89 гг. до н. э.). Она представляет собой вполне реалистическое повествование о вполне достоверном историческом персонаже, в жизни которого, по сути дела, не было ничего примечательного. Правда, здесь необходимо сделать существенную оговорку: многое будет зависеть от нашего подхода. Если мы будем подходить к биографии основоположника официального китайского мировоззрения с точки зрения любителя серии «ЖЗЛ», то нам действительно может показаться, что в жизнеописании недостает ярких красок и интригующих, захватывающих сцен. Но все, как по мановению волшебной палочки, изменится, если мы соотнесем это повествование с учением Конфуция и поймем, что обыкновенный, хотя и очень достойный человек, располагавший, по сути дела, такими же возможностями, как и мы с вами, не только предлагает нам свое учение, но и всей своей жизнью свидетельствует о том, что оно вполне пригодно для практического применения. Именно с этой точки зрения, как нам представляется, биография Конфуция приобретает первостепенный и непреходящий интерес.

* * *

Конфуций (Кун Цю, Кун-цзы) родился в 551 г. до н. э. в семье обедневшего аристократа. Место его появления на свет на горе Нишань хорошо известно. Более того, оно превращено в туристический объект, где довелось побывать и автору этих строк.

Исторический период, на который пришлось рождение того, кому суждено было подняться до уровня совершенных мудрецов, отмечен был в Китае резким повышением политической активности на местах, поскольку огромная Чжоуская империя существовала в те годы почти номинально. Реально Китай был раздроблен на множество мелких владений и некоторое число достаточно крупных княжеств, находившихся между собой в весьма сложных и нестабильных отношениях. Шла ожесточенная борьба за существование и за лидерство, сопровождавшаяся серьезными вооруженными конфликтами и нелегкими дипломатическими маневрами. На языке идеологов того времени это означало, что Поднебесная утратила свой Даопуть, а ритуал и музыка пришли в упадок. В этой атмосфере и формировался молодой Конфуций.

Надо сказать, что судьба не была к нему чрезмерно благосклонна. Он рано осиротел, что в Китае, пожалуй, значило гораздо больше, чем где бы то ни было. Конфуций еще ребенком теряет отца, а в 535 г. до н. э. еще неокрепшим юношей хоронит свою мать, которой он был обязан очень многим и прежде всего любовью к учебе, что станет одной из главнейших черт его характера на всю жизнь. В 533 г. до н. э. Конфуций женится, получает небольшую должность в своем родном княжестве Лу и начинает обычный путь служилого человека — «благородного мужа» (*ши*). Но интересы молодого человека не ограничиваются его служебными функциями. Он рано начинает думать о судьбах всей Поднебесной. Об этом красноречиво свидетельствует его неотступное стремление познакомиться с большим миром, лежащим за пределами его родного, но очень небольшого княжества Лу. Судьба улыбнулась молодому философу, и где-то около 519 г. до н. э. он по-

лучает возможность сопровождать одного влиятельного луского сановника в его поездке в столицу империи город Лои. Предание, включенное Сыма Цянем в жизнеописание Конфуция, утверждает, что там произошла его встреча с основоположником даосизма знаменитым философом Лао-цзы. На прощание умудренный жизнью философ подносит своему молодому коллеге чрезвычайно интересный «словесный подарок», напутствие, которое свидетельствует о том, что к этому времени Конфуций уже успел заявить о себе и показать миру, кто он такой и кем он собирается стать. Лао-цзы сказал: «Ясный ум глубоко исследует и тем самым приближает себя к смерти. Происходит это из-за любви обсуждать других людей. Тот, чьи рассуждения обширны, охватывает своими суждениями многое и тем подвергает себя опасности. Происходит это из-за выявления зла в других людях. (Подобная опасность распространяется и на близких рассуждающего), поскольку ни один человек, будучи сыном (своих родителей), не принадлежит только самому себе, так же, как ни один человек, будучи чиновником, не принадлежит только самому себе».

По нашему мнению, этот «словесный подарок» говорит о многом. Во-первых, уже стало ясно, что Конфуций стремился к нравственному обновлению людей. Во-вторых, уже можно было понять, что он мечтал о столь радикальной трансформации человека, которая могла затронуть интересы многих людей. И в-третьих, что сразу почувствовал старый даос и чему, по всей видимости, еще не придавал большого значения молодой мыслитель из Лу, это чрезвычайно опасный характер подобного занятия.

Следующий период в жизни Конфуция связан с так называемым «переворотом, вызванным петуши-

ными боями». За этот период — с 517 по 497 г. до н. э. — он уже вполне сложился как администратор и достиг вершины в своей служебной карьере, занимая, правда, короткое время, пост главы Ведомства общественных работ. На ответственных постах Конфуций проявил себя как решительный сторонник сильной княжеской власти и стойкий противник аристократического сепаратизма, который исходил в Лу главным образом со стороны так называемых «трех семей», имевших некоторые основания претендовать на княжеский престол. Именно этот политический курс и привел к крушению его политической карьеры. В теоретическом плане в этот период наибольший интерес представляют беседы Конфуция с циским князем Цзин-гуном о проблемах государственного управления. На вопрос Цзин-гуна о наиболее эффективном способе управления государством луский мыслитель дал такой ответ, который до последних дней императорского Китая не переставал звучать грозным предостережением для всех облеченных верховной властью.

Конфуций заявил: «Пусть государь будет государем, подданный — подданным. Пусть отец будет отцом, а сын — сыном» [«Лунь юй», 12—11].

Если соотносить это высказывание с практической политикой, то, по всей вероятности, Конфуций хотел сказать главе соседнего княжества, что политик должен постоянно стремиться к достижению тождества между бурной и не всегда приглядной конкретной политической деятельностью и теми этическими идеалами, которые выработаны духовной культурой. Иными словами, в этом скупом высказывании мыслитель из Лу поставил перед правителями того времени — а сейчас можно сказать, что и перед

всем человечеством, — казалось бы, довольно скромную, но, по всей видимости, в принципе невыполнимую задачу, к разрешению которой, как к горизонту, можно только стремиться. Ответ Цзин-гуну заложил основу для формирования в рамках конфуцианской доктрины концепции *чжэн мин* («выправления имен»), о которой нам еще не раз придется упоминать.

Немалый теоретический интерес представляет и ответ Цзин-гуна, отнюдь не самого глупого из князей того времени, на услышанную от Конфуция афористически четкую и краткую формулу управления государством:

Князь воскликнул: «Прекрасно! Думаю, если государь не будет государем, подданный [не будет] подданным. Если отец не будет отцом, а сын — сыном, то [не знаю, смогу ли я] есть хлеб, даже если он у меня будет!» [«Лунь юй», 12—11].

Любопытно отметить, что почти при полном лексическом тождестве восклицания Цзин-гуна с наставлением Конфуция мысль князя несет в себе совершенно иное содержание. Если Конфуций озабочен тем, чтобы власть имущие в своих действиях достигали определенного этического идеала, свойственного их положению, то Цзин-гуна занимает противоположная сторона этой же проблемы. Беседуя с Конфуцием, князь вдруг ясно почувствовал, сколь хрупок государственный порядок, который гарантирует всем более-менее нормальную жизнь, что этот порядок находится в прямой зависимости от людей, занимающих места во властных структурах и что стоит только этим людям перестать соответствовать своему служебному положению, как порядок рухнет и все население княжества, начиная с

самого князя, утратит возможность спокойно есть свой хлеб.

Много лет спустя в нашей стране один умный человек, литературный персонаж Ф. М. Достоевского, как бы вторя восклицанию Цзин-гуна, провидчески заметил, что если Бога нет, то и он капитаном считаться не может. Общественность того времени, занятая совершенно иными проблемами, вяло отреагировала на эту мысль, за что сполна и поплатилась. Через несколько десятилетий каждый желающий, ввергнутый в ужасы гражданской войны, мог очию убедиться в справедливости предсказаний Федора Михайловича.

В беседе с Цзин-гуном Конфуций, по сути дела, уже не был странствующим политическим советником, специалистом по устранению текущих недостатков в государственном управлении. Он, с точки зрения современников, превратился в идеолога, в основоположника некоего духовного направления, которое вполне могло выглядеть недостаточно практичным, тогда как в долгосрочной исторической перспективе претендовало на статус вечной ценности.

Пребывание Конфуция в княжестве Ци в определенном отношении может быть рассмотрено как некое состязание двух политиков: пришлого — Конфуция — и местного — Янь Ина. Как политический советник Янь Ин (?—500? г. до н. э.) достиг таких высот, которые Конфуцию тогда и не снились. Благодаря своей ориентации на «гармонию» (хэ) как политическую категорию первостепенной важности и своему искусству политика-практика Янь Ин прочно удерживал в Ци статус второго лица в государстве в течение трех княжений: при Мин-гуне (581—554), при его сыне Чжуан-гуне (553—548 гг. до н. э.) и внуке Цзин-гуне, с которым и бе-

седовал Конфуций. По всей вероятности, именно он помешал осуществиться мечте луского пришельца обосноваться в процветающем государстве и отговорил своего князя от его намерения дать лускому мыслителю земельный удел и государственный пост. По-своему Янь Ин был прав: Конфуций как практический политик мог и не оправдать возлагавшихся на него надежд.

У специалистов существуют большие и достаточно обоснованные сомнения в том, принадлежит ли тот отрицательный отзыв о Конфуции, который Сыма Цань поместил в свои «Исторические записки», Янь Ину. Но даже в том случае, если это действительно позднейшая моистская критика конфуцианства, в ней несомненно имеются достоверные элементы. То, что должно было неизменно вызывать резкий протест у политика-практика, сориентированного на сиюминутную выгоду, так это, безусловно, чрезмерный ритуализм Конфуция или, как аттестовал эту сторону конфуцианства Янь Ин, «похоронные излишества, подрывающие хозяйство», «наука, для постижения которой требуется несколько поколений» и «ритуал, в котором не разберешься и за целый год». Конечно, в своей критике пришельца из Лу Янь Ин был не во всем и не совсем прав, но, как бы то ни было, она звучала вполне убедительно. Устроиться в Ци Конфуцию при таком противодействии не удалось, пришлось возвращаться на родину и вновь пытаться применить там свои политические способности. Надо сказать, что на сей раз Конфуцию удалось многое. Во всяком случае, в один из важнейших моментов внешнеполитических взаимоотношений между княжествами Ци и Лу — на встрече двух князей в местечке Цзягу в 499 г. до н. э. — мы видим Конфуция в весьма важной

роли заведующего протокольной частью, которую он умудрился сделать решающей во всем этом мероприятии.

Реальная политическая необходимость встречи двух государств сводилась, по всей видимости, к следующему: Ци хотело заручиться поддержкой луской армии в своих военно-политических целях, а в Лу стремились вернуть обратно недавно захваченные цисцами луские земли. Должен был произойти нормальный политический торг. Однако Сыма Цянь, историк, отличавшийся достаточной трезвостью и логичностью в освещении подавляющего большинства исторических событий, упомянутых в его «Исторических записках», дает довольно сомнительную картину встречи в Цзягу, превращая внешнеполитическое мероприятие в ритуалистический поединок, в котором Конфуций становится главным действующим лицом. Правда, надо оговориться, что, согласно всем источникам по истории этого времени, ритуальный момент во внешней политике действительно играл очень большую роль. Столкновение подлинных политических интересов часто оформлялось в виде ритуальных конфликтов, так что искажения или излишние акценты, поставленные Сыма Цянем, в действительности могут оказаться намного меньшими, чем это представляется современному читателю.

По версии Сыма Цяня, в Цзягу произошло следующее. Конфуций, как лицо, ответственное за официальный протокол, вынужден был дважды прерывать мирное течение этого дипломатического мероприятия. Первый раз — когда по инициативе цисской стороны перед князьями исполнялась «музыка четырех сторон света», иными словами — «варварская». Конфуций счел это оскорблением «высоких

договаривающихся сторон» и в ультимативном тоне потребовал прекратить танцевальные номера, носившие устрашающий характер, что и было сделано.

Второй раз все обстояло гораздо более серьезным образом. В качестве «дворцовой», то есть официальной циской музыки, циская делегация предложила, как утверждает Сыма Цянь, откровенно шутовскую программу. Возможно, все это было сделано намеренно, чтобы посмотреть, насколько слабы лусцы и на какое ритуальное унижение они готовы пойти. Если это было действительно так, то действия Конфуция в данной ситуации надо признать достойными высших дипломатических похвал. В приливе гнева луский распорядитель потребовал смертной казни для актеров, участвовавших в шутовских номерах, обвинив их — простолюдинов — в насмешках над носителями княжеского достоинства. Как утверждает Сыма Цянь, требование было принято и приведено в исполнение, причем, опять-таки, видимо, по ритуальным соображениям, «руки и ноги актеров были разбросаны в разные стороны».

Признаемся, что подобный поступок заведующего протокольной частью не очень согласуется с сформировавшимся в течение двух тысячелетий светлым образом справедливого и осторожного мудреца, призывавшего всех окружающих руководствоваться «гуманностью и долгом» (*жэнь и*), и потому многие синологи сомневаются в исторической подлинности этого эпизода. Но может оказаться и так, что наши сомнения вызваны тем, что мы недостаточно хорошо знаем то общество, где формировалась конфуцианская доктрина, формировалась, между прочим, как антитеза вульгарным нравам, хотя она и старалась скрыть свои диссидентские наклонности. Это — вопрос открытый. Несомненно в этом деле лишь то,

что у луской стороны были веские основания расценивать встречу в Цзягу как свою дипломатическую победу.

Согласно Сыма Цяню, эпизод с актерами потряс Цзин-гуна, который поспешил отправиться восвояси, а прибыв на родину, заявил своему окружению, что в Лу стали использовать советы Конфуция, благодаря чему княжество имеет возможность двигаться Дао-путем, тогда как он, по вине своего окружения, шел всего лишь путем северо-восточных варваров. Услышав подобное обвинение, заведовавший протоколом с циской стороны посоветовал Цзин-гуну достойным образом исправить допущенные ошибки и вернуть княжеству Лу захваченные ранее земли. Так завершилась встреча в Цзягу, которую можно рассматривать как личный успех Конфуция, причем успех «международного» масштаба.

По всей видимости, будучи окрыленным своим успехом в Цзягу, Конфуций решил перейти к большой проблеме своего родного княжества — к обеспечению в нем политической стабильности. Говоря об эпизоде с петушиными боями, мы уже касались внутривластной ситуации в луском государстве, которое страдало хронической нестабильностью. Причина заключалась в том, что власть луского князя была почти номинальной. Реальной политической силой обладали три могущественные кровнородственные группы, патронимии, располагавшие обширными и укрепленными владениями и наследовавшие важнейшие государственные должности. Наиболее сильной среди них была патронимия Цзи, глава которой Цзи Хуань-цзы и вершил реально все политические дела в Лу. Но Цзи Хуань-цзы тоже был недоволен своим положением, поскольку сепаратизм и самоуправство раздирали и его владения.

Поэтому он охотно прислушивался к Конфуцию, который после Цзягу занимал один из важнейших государственных постов и какое-то время реально был, после князя и Цзи Хуань-цзы, третьим лицом в государстве.

Политическая программа Конфуция отличалась четкой ориентацией на единовластие, и Цзи Хуань-цзы, который имел в то время за своей спиной взбунтовавшегося управляющего своей собственной патронимии, охотно прислушивался к нему. План Конфуция был прост и ясен: надо было лишить своих внутривластных противников права иметь оружие и строить высокие оборонительные стены вокруг своих поселений. Корень хронической нестабильности был определен правильно. Но он оказался очень глубок. Начались военные столкновения, которые привели к тому, что самому лускому князю Дин-гуну пришлось укрываться в центральном поселении патронимии Цзи и наблюдать за тем, как взбунтовавшиеся жители другого поселения этой же патронимии — Би — штурмуют центральное укрепление Цзи. Благодаря тому, что Конфуций сохранил присутствие духа, верные князю войска разбили мятежников и восстановили в государстве спокойствие. Стены вокруг Би были срыты, но дальше этого дело не пошло, и политическая структура в Лу осталось прежней. В историографии этот эпизод из жизни Конфуция обычно называют «неудачей в разрушении стен трех столиц». Это действительно была большая неудача, которая предвещала закат политической карьеры совершенномуудрого.

К этому же периоду жизни луского мыслителя относится и так называемое «дело Шаочжэн Мао», которому во время «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1978) придавалось исключительное значе-

ние. Эпизод этот весьма сомнительный. Сведения о нем черпают из книги философа Сюнь-цзы (313—238 гг. до н. э.), носящей его имя, где сказано, что «на седьмой день своего пребывания при дворе Конфуций казнил Шаочжэн Мао». Примечательно, что этот поступок вызвал осуждение окружающих и от Конфуция потребовали объяснения. Примечательно также, что в своих объяснениях Конфуций говорит не о том, в чем повинен Шаочжэн Мао, а о том, какой он нехороший человек. Надо сразу сказать, что для княжества, в котором год тому назад глава государства едва не был захвачен сепаратистами и в котором политическая борьба принимала открытые вооруженные формы, этической недоброкачественности было явно мало для того, чтобы впасть в немилость у мудрейшего из носивших тяжкое бремя власти. Не случайно основной источник по истории раннего конфуцианства, «Лунь юй», не содержит ни малейшего намека на эту казнь. Скорее всего, склонные к легизму последователи Сюнь-цзы, стремясь подкрепить свое положение о необходимости казней для установления совершенного государственного правления, хотели для большей достоверности опереться на авторитет Конфуция.

Третьим периодом в жизни Конфуция можно считать годы странствий, которые продолжались с 497 по 484 г. до н. э. Как известно, непосредственной причиной, по которой Конфуций принял решение покинуть свое родное княжество, был прием луским двором красавиц певичек, прибывших из княжества Ци. Последней каплей было то, что его лишили жертвенного мяса, которое получали все высокие сановники. Конфуций счел этот жест властей красноречивым намеком на нежелательность его дальнейшего пребывания на службе и решил попытаться счастья

в другом месте. Сначала его выбор пал на княжество Вэй, которое находилось на западе от луской земли. С рядом вэйских сановников Конфуция связывали хорошие отношения. Кроме того, в то время Вэй славилось экономическим благополучием, политической стабильностью и многочисленностью населения. Конфуция привлекала эта ситуация, поскольку он полагал, что достигшее определенного благосостояния население будет легче обучить основам морали. Именно об этом он и беседовал со своим учеником Жань Ю на пути в Вэй. Обратимся к тексту «Лунь юя»:

Когда Учитель ехал в княжество Вэй, возницей у него был Жань Ю. Учитель сказал: «Как много здесь народу!»

Жань Ю спросил: «Поскольку их уже много, то что еще надо для них сделать?»

Учитель ответил: «Их надо сделать богатыми».

Жань Ю [вновь] спросил: «А когда они разбогатеют, то что для них надо сделать?»

Учитель ответил: «Обучить их» [13—9].

Так родилась знаменитая конфуцианская полит-экономическая формула сянь фу, хоу цзяо («сначала обогатить, а затем обучить»), которой руководствовались многие конфуцианцы, особенно Мэн-цзы и его последователи. Но благим намерениям луского пришельца не удалось осуществиться. Пребывание в Вэй оказалось бесперспективным, и надо было продолжать свой путь.

После неудачи в княжестве Вэй Конфуций решает попытать счастья в других местах. Он покидает Дицю, вэйскую столицу, и направляется на запад в надежде добраться до Цзинь, княжества, которое в то время пользовалось большим политическим влиянием в Поднебесной. Учитель, возлагая свои надежды на цзиньского князя, стремился к тому, чтобы

задуманные им политические преобразования повлияли и на всю Поднебесную. По дороге он должен был проехать через местечко Куан, которому суждено было способствовать появлению на свет одного из самых известных заявлений великого луского мудреца. Дело в том, что местные жители незадолго до этого подверглись каким-то притеснениям со стороны некогда могущественного луского временщика Ян Хо, которому суждено было сыграть роковую роль в жизни Конфуция. По иронии судьбы Конфуций внешне напоминал этого ненавистного и ему самому, и жителям Куана политического авантюриста, который, по некоторым сведениям, не гнушался даже самого обыкновенного разбоя. Поэтому, увидев человека, похожего на Ян Хо, куанцы решили поквитаться с ним и окружили Конфуция и всех его сопровождавших. К счастью, все закончилось благополучно, но момент опасности не прошел бесследно. Он заставил луского мудреца произнести перед учениками ободряющую речь, которая осталась в «Лунь юе»:

Попад в затруднительное положение в местности Куан, Учитель сказал: «С тех пор как умер Вэнь-ван, разве не здесь, во мне, находится сила его просвещенности! Если бы Небо намеревалось погубить эту силу, то и я, смертный, ничего не узнал бы о ней. Если же Небо не намеревается погубить эту силу, то какое мне дело до людей из местности Куан!» [9—5].

Оставим пока в стороне категорию «просвещенности» (*вэнь*). Нам еще придется обращаться к термину *вэн*. В данном случае нас интересует жизненный путь мудреца из Лу и формирование его как личности. И в этом плане куанское заявление Конфуция позволяет сделать весьма важные выводы. Первый: к этому времени Конфуций твердо уверовал

в свои особые отношения с Небом и рассматривал себя не просто как не очень удачливого странствующего специалиста по государственному управлению. Вне всяких сомнений, совершенный мудрец из княжества Лу уже относился к своей деятельности как к некой порученной Небом миссии. Второй: Конфуций покушался на статус духовного наследника Вэнь-вана, образцового политика и духовного основателя империи Чжоу (традиционная хронология: 1122—256 гг. до н. э.), на что он, собственно говоря, не имел никакого права, поскольку не принадлежал к его прямым потомкам. А в обществе, где господствовал культ предков, никакого другого основания и быть не могло. В своем заявлении лускому мыслителю приходилось опираться исключительно на свою собственную доктрину, которая давала возможность наследовать «культурным образом», посредством изучения оставленного письменного наследия, посредством столь дорогой сердцу Конфуция «учебы» (*сюе*). Доктрина, предложенная луским мыслителем, превращала духовное, «культурное», наследование в один из главных способов формирования «совершенного мужа». И, наконец, третий вывод: заявление о персональных взаимоотношениях с Небом, рассмотренное с точки зрения господствовавшего в то время ритуального мировоззрения, могло быть интерпретировано как посягательство на монополию семьи, которая создала в этой стране ее государственность и продолжала быть носителем высшей — правда, номинальной — власти в Поднебесной. Конфуций не мог не знать всего этого, поскольку был одним из лучших во всем Китае знатоков ритуала. Следовательно, решившись на такое самоконституирование, Конфуций понимал, что он в какой-то мере, хотя и косвенно — не в ритуальном,

а в культурном плане, — покушался на императорские прерогативы. Слава богу, что сидевший в то время в Лои чжоуский Цзин-ван (519—476 гг. до н. э.) и не подозревал о его намерениях. Если расценивать заявление Конфуция в Куане как определенный этап формирования его личности, то надо сказать, что самоутверждение в статусе внеритуального, «духовного» наследника Вэнь-вана должно рассматривать как один из главных духовных подвигов великого Учителя, подвигов, для совершения которых требовалась радикальная переоценка всех ценностей традиционной доконфуцианской культуры.

Второй эпизод, исключительно важный для понимания внутреннего мира великого луского мыслителя, также относится ко времени его пребывания в княжестве Вэй. По всей вероятности, все это было уже после того, как Конфуцию стало ясно, что никакой карьеры в Вэй сделать невозможно, что чем дольше он остается в Дицю, тем глубже погружается в неприятные дворцовые интриги, связанные с престолонаследием, и тем большие унижения ему приходится испытывать. Все это в преддверии надвигающегося шестидесятилетия мало способствовало сохранению бодрости духа, что и нашло свое выражение в музыке. Эпизод, связанный с игрой Конфуция на литофоне, приводим в том виде, в каком он сохранился в «Лунь юе»:

Однажды, находясь в Вэй. Учитель играл на литофоне. В это время мимо ворот его дома проходил человек, несший корзину [на спине], который воскликнул: «Не переполнено ли сердце у того, кто так бьет в литофон?!» Затем он добавил: «Не вульгарны ли эти звуки?! [Они как бы говорят:] никто не знает меня, надо кончать! Как сказано в „Книге песен“: „Глубокую воду в одежде своей перейду, в мелкой воде я одежду приподниму“» [14—39].

По всей видимости, к концу пребывания в княжестве Вэй Конфуций был близок к тому, чтобы оставить всякие попытки претворить свои идеи в жизнь, о чем и сообщил окружающим с помощью литофона. Мудрый прохожий понял это и посоветовал лускому пришельцу вспомнить строки из «Книги песен» (одного из самых авторитетных для Конфуция древних текстов, им же превращенного впоследствии в конфуцианский канон), рекомендующие действовать по обстоятельствам и не предъявлять слишком высоких требований к окружающим. Этот мудрый совет несомненно мог бы принести Конфуцию большую пользу. Беда только в том, что он противоречил всей его жизненной позиции, его миссии, которая, как он считал, была освящена и подготовлена самим Небом.

На наш взгляд, эпизод с игрой на литофоне вполне заслуживает того, чтобы на время отклониться от главной темы — жизненного пути Конфуция — и сказать несколько слов о характере персонажа, взявшего на себя смелость давать оценку деятельности и душевного состояния луского мыслителя, а также попытаться выяснить смысл того, о чем он говорит. Начнем с последнего. Цитата из «Книги песен» применительно к жизненной позиции «совершенного мужа» стала в истории конфуцианства общим местом. Смысл ее заключался отнюдь не в том, как можно подумать из ремарки Конфуция, что человек, проходивший мимо его ворот, никогда не отступал от своей цели, а в том, что в жизни необходимо применяться к обстоятельствам и уметь действовать в полном согласии с обстановкой; не в том, что реку надо перейти во что бы то ни стало, а в том, что надо овладеть искусством укрощать свои стремления и менять не только свою тактику, но и

жизненную позицию. Неизменным в человеке должно при этом оставаться только твердое намерение не покидать общество и общественную деятельность.

Конфуция, как это ни странно, натуру довольно эмоциональную и достаточно импульсивную, иногда покидало и это намерение, и тогда он готов был оставить Китай и уплыть в море или поселиться где-нибудь у «варваров». Именно поэтому, на наш взгляд, Конфуций и оценил столь восторженно приведенные строки из «Книги песен». Подобное понимание их, кстати, позволяет провести полную параллель между тем, что советует Конфуцию несущий соломенную корзину, и тем, о чем поет рыбак, увещевавший знаменитого чуского поэта Цюй Юаня (340—278 гг. до н. э.) в «Чуских строфах» («Чу цы»).

В «Чу цы» эта ситуация описывается следующим образом. Старик-рыбак повстречал на берегу реки знаменитого поэта, который, находясь в изгнании, переживал тяжелый душевный кризис и был на грани самоубийства. Неизвестный автор этого произведения так описывает великого поэта в момент его душевного кризиса: «Мертвенно бледен был лик его, и тело — сухой скелет». Наделенный высшей мудростью рыбак, вникнув в ситуацию, попытался объяснить Цюй Юаню, что часть вины в том, что он оказался в столь плачевном состоянии, лежит на нем самом, и посоветовал поэту «идти вместе с миром вперед», а если нужно, то и «вслед миру сменить свой путь». Наиболее полно свою жизненную позицию старик-рыбак выразил в знаменитых строках о «Цанланской воде», вошедших в золотой фонд китайской духовной культуры. В переводе академика В. М. Алексеева они «звучат» так:

Когда чиста Цанланская вода-вода,
В ней я могу мыть кисти моей шапки,

Когда ж грязна Цанланская вода-вода,
В ней я могу и ноги свои мыть... —

Вряд ли надо убеждать читателя, что старик-рыбак советует Цюй Юаню то же самое, что советовал прохожий с соломенной корзиной игравшему на литофоне Конфуцию. Смысл этих советов можно свести к презренному конформизму, но можно расценить и по-другому. Исследователи давно обратили внимание на различную судьбу ключевых личностей мировой культуры: Сократ выпил цикуту, Христа распяли, тогда как Учитель Шакья спокойно прожил свой жизненный срок. Похожая судьба и у Конфуция. Вряд ли это можно считать случайностью. Скорее, здесь проявились различия в фундаментальных ориентациях культур: одни полагали, что жизнь настолько лишена всякой ценности, что никакой вид самопожертвования значения не имеет, другие считали свою жизнь важнейшей ценностью, поэтому самопожертвование приобретало в их глазах глубокий смысл, тогда как третьи скромно и неколебимо веровали в то, что индивидуальная жизнь, жизнь на этой земле и в своей семье представляет собой высшую ценность. За исключением некоторых особых случаев, которые, как известно, лишь подтверждают общее правило, китайская культура не была склонна приписывать героическому самопожертвованию слишком большую ценность, выходящую за рамки персонального этического кодекса. Скорее она предпочитала развивать в своих носителях искусство выживать в любых обстоятельствах. Это же относится и к более частному вопросу об общественной деятельности, который решали и Конфуций, и Цюй Юань. Высшая мудрость в лице таинственных персонажей — отшельника с мотыгой, прохожего с корзиной и старика-рыбака — советовала им не противопостав-

лять себя миру и применяться к обстоятельствам, что, как хорошо помнят все читатели, было безжалостно высмеяно в русской предреволюционной культуре М. Е. Салтыковым-Щедриным, заклеившим эту жизненную позицию словосочетанием «применительно к подлости». Правда, потом за это «нетерпение сердца» нашей стране пришлось дорого расплачиваться. Но это совсем уже другая и чисто русская тема. Вернемся вновь в Древний Китай.

Хочется обратить внимание читателей на то, что в упоминавшихся нами эпизодах — и с Конфуцием, и с Цюй Юанем — в качестве резонеров участвовали подозрительно нереалистичные персонажи. Несший на плече соломенную корзину был в состоянии подобрать соответствующую цитату из «Книги песен». Ловивший рыбу прекрасно владел стихосложением. Проще всего, конечно, назвать их отшельниками. Зачислить их, скажем, как это делают некоторые специалисты, в жреческое сословие или в мудрые даосские оппоненты, вразумлявшие настырных конфуцианских советников-реформаторов. Нам представляется, что современное состояние этой проблемы еще не позволяет дать однозначного ответа на вопрос, кто же такие «мудрецы-рыбаки». Древнее отшельничество еще очень мало изученный институт, а массового переселения «из социума в космос» и конфуцианцев, и даосов, да и буддистов, древность еще не знала. Так что мы склонны не навязывать этим загадочным персонажам, которыми переполнен один из двух важнейших текстов классического даосизма — книга «Чжуан-цзы» — и которые, хотя и не в такой мере, дают знать о себе в «Лунь юе», какого-то социального статуса, а считать их порождением определенных требований духовной культуры, требований структурного порядка.

В целях наиболее полного и наиболее объективного изложения той или иной ценности или истины духовным культурам часто требовались условные персонажи, персонажи-эталоны, освобожденные в силу различных причин от реальных тягот социального бытия и существующие только для того, чтобы в наиболее четком виде выразить ту или иную истину. Вспомним хотя бы «Бориса Годунова»: юродивый Николка существует только потому, что кто-то должен назвать царя Иродом. Это не означает, конечно, что мы отрицаем реальную роль юродивых в православии.

Однако вернемся в Китай и снова в княжество Вэй, куда Конфуций вынужден был возвратиться и где, по мнению некоторых биографов, провел «три неприятных года». Вокруг него разворачивалась напряженная дворцовая интрига. Старая знакомая Конфуция Нань-цзы, довольно молодая жена престарелого князя Лин-гуна, убеждала политическую элиту в том, что законный наследник престола не должен получить власть. Отчаявшийся наследник по имени Куай Вэй предпринимает попытку покушения на жизнь Нань-цзы. Попытка оказалась неудачной, и наследник был вынужден бежать в соседнее княжество Цзинь, где стал собирать сторонников для возвращения на родину и завоевания престола. Когда в 493 г. Лин-гун, находившийся на вэйском престоле 42 года, скончался, а на престол при поддержке Нань-цзы под именем Чу-гуна был возведен его внук Чжэ, обстановка в Вэй наполнилась тревогой и ожиданиями. Всем, претендующим на участие в политической жизни, необходимо было определиться и принять чью-либо сторону. Стояла эта задача и перед Конфуцием. О том, как он разрешил эту проблему и на какие принципы при этом опирался, можно узнать из беседы его учеников Жань Ю и Цзы-гуна:

Жань Ю спросил у Цзы-гуна: «Наш Учитель на стороне вэйского князя?» Цзы-гун сказал: «О! Я, пожалуй, сейчас спрошу у него об этом».

Затем Цзы-гун вошел к Учителю и спросил: «Что за люди были Бо И и Шу Ци?» Учитель ответил: «Они мудрецы древности». Цзы-гун вновь спросил: «Они роптали?» Конфуций ответил: «Они стремились к гуманности и обрели гуманность. О каком ропоте может идти речь?»

[Когда Цзы-гун] вышел от Конфуция, он сказал: «Учитель не на стороне [вэйского князя]» [«Лунь юй», 7—15].

По всей видимости, эта беседа состоялась тогда, когда на вэйском троне уже сидел Чу-гун — внук Лин-гуна. Надо сказать, что он оказался на троне не по своей вине, а из-за желания Нань-цзы удерживать власть. Но, придя к власти, Чу-гун вынужден был бороться против отца, который отстаивал свои законные права на вэйский трон. Именно это противодействие отцу и оказалось наиболее важным для Конфуция, который не мог простить Чу-гуну нарушение принципа *сяо* («сыновняя почтительность»). Можно предположить, что политическая атмосфера в княжестве была столь накалена, что открыто высказываться по этой проблеме, да еще иностранцу, было небезопасно. Поэтому догадливый Цзы-гун привлек для выяснения проблемы древних мудрецов Бо И и Шу Ци. Нам еще придется говорить о них в разделе, посвященном категории *шэнь* — «гуманность». Здесь же заметим лишь то, что Бо И и Шу Ци были выбраны как образцы полного отсутствия жажды власти, что было для Конфуция чуть ли не основным признаком мудрости и гуманности.

В том же 492 г. до н. э., когда Конфуций, решив, что пора покинуть Вэй, направился на юго-восток, в княжество Сун, на границе между Вэй и Сун, в ме-

стности И, произошла встреча луского странника с начальником пограничной стражи, о которой составители «Лунь юе» решили сообщить всем последующим поклонникам учения совершенного мудреца. Вот как она изложена в «Лунь юе»:

Чиновник из пограничной стражи города И попросил аудиенции у Конфуция, говоря его ученикам: «Когда достойные мужи прибывают сюда, я непременно добиваюсь встречи с ними». Следовавшие за Конфуцием ученики дали [стражнику из И] возможность увидеть [Учителя]. Встретившись с Конфуцием, стражник из города И сказал ученикам: «Вас всего несколько человек, и какая беда в том, что вы не получили места? Беда в том, что Поднебесная давно уже утратила свой Путь. Небо собирается превратить вашего Учителя в колокол, [возвещающий об] утрате» [3—24].

Нам представляется, что данный эпизод может послужить основой для некоторых замечаний конкретно исторического характера. Можно заметить, что мессианская ипостась Конфуция декларируется в «Лунь юе» почти исключительно им самим и его учениками, что, по всей вероятности, и соответствовало исторической правде. Иными словами, мы хотим сказать, что в период странствий известность Конфуция ограничивалась главным образом пределами его родного княжества и местом временного пребывания, слегка опережая его в пути. Этим и объясняется то, что начальник стражи просит об аудиенции не у общекитайской знаменитости, а лишь у примечательного и достойного человека; о том же, что Конфуций — колокол, которому предназначено Небом пробудить Поднебесную, пограничный чиновник из И заявляет лишь после беседы с Конфуцием, а не до нее, что было бы весомым доказательством всекитайской популярности луского мудреца. Высо-

кий же ранг «отца нации» пришел к Конфуцию по историческим меркам сравнительно недавно. Его, как теперь выражаются, рейтинг неуклонно повышался начиная с династии Хань (202 г. до н. э.—220 г. н. э.) и вплоть до династии Цин (1644—1911), пока не достиг своей высшей точки в период драматической «модернизации» Китая в первой четверти XX столетия.

Покинув не слишком гостеприимное княжество Вэй, Конфуций в сопровождении своих учеников решил вначале направиться в столицу княжества Сун. Но на пути его возникли совершенно неожиданные препятствия. Сунский аристократ по имени Хуань Туй, принадлежавший к правящей фамилии и враждебно относившийся к Конфуцию, решил не допускать луского мудреца в столицу и послал людей убить его. Посланцы Хуань Туя подрубили дерево, под которым Учитель занимался со своими учениками ритуальными упражнениями. Учитель и ученики поняли, что им грозит настоящая опасность и удалились из тех мест. Отъезд по некоторым признакам походил на бегство. Мэн-цзы упоминает, что Конфуцию пришлось даже сменить свое обычное одеяние аристократа на одежду простолюдина. От этого эпизода в «Лунь юе» осталась реплика Конфуция:

Небо породило во мне благую силу *дэ*, так что же мне может сделать этот Хуань Туй?! [7—23].

Эпизод с деревом в определенном смысле дублирует события в местности Куан (см. «Лунь юй», 9—5) и служит как бы дополнительным подтверждением мессианской ипостаси Конфуция. Единственная смысловая разница заключается в том, что в Куан Конфуций апеллировал к авторитету Вэнь-вана и его удивительному качеству *вэнь*, тогда как

в Сун он решил установить свои прямые связи с Небом и обнародовать наличие у себя сверхъестественных потенций — благой силы *дэ*. Это дает нам право считать мессианистские характеристики в личности Конфуция отнюдь не случайными и отнюдь не маргинальными. Вместе с тем нельзя не заметить, что среди наиболее известных мессианских образов мировой культуры Конфуций представляет собой наиболее «слабого» мессию. Во-первых, в его истории отсутствует выраженный в какой-либо четкой форме момент «откровения», хотя многие высказывания и дают право считать, что самим Конфуцием он как бы предполагался. Во-вторых, пафос учебы и обучения, пронизывающий весь «Лунь юй», позволяет характеризовать луского мыслителя как «обучившегося мессию», что в духовной сфере представляет собой оксюморон типа «сухое вино» или «свободные рабы».

Обычно специалисты при анализе этого эпизода гораздо меньше внимания обращают на причины враждебности Хуань Туя, а между тем они также заслуживают внимания. Вражда между Хуань Туем и Конфуцием началась с того, что Конфуций резко отрицательно отнесся к строительству Хуань Туем величественного мавзолея для самого себя. Учитывая родство Хуань Туя с правящей фамилией, можно предположить, что это строительство предпринималось не без тайного умысла. Заявлять о своих политических амбициях с помощью как бы невинных ритуальных отклонений было в духе того времени. И Конфуций, хорошо разбиравшийся в этих ритуально-политических играх, решительно боролся с ними в родном княжестве. Достаточно вспомнить многочисленные попытки клана Цзи конституировать свое политическое влияние в наглядной риту-

альной форме, например в «танцах в восемь рядов» (см. «Лунь юй», 3—1). Нечто подобное заподозрил луский пришелец и в поведении сунского главнокомандующего, а потому отнесся к его затее резко отрицательно, сказав: «К чему такое расточительство. Ведь после смерти все сгниет». Хуань Туй узнал о сказанном и решил отомстить Конфуцию, что и вылилось в эпизод с подпиливанием дерева.

Второй послевэйский эпизод обычно, с некоторыми колебаниями, относят к свидетельствам реального обладания луским мудрецом сверхъестественными способностями. Нам же представляется, что его главным содержанием была ритуальная борьба. Дело заключалось в следующем. Прибыв в княжество Чэнь, Конфуций узнал, что на его родине случился пожар в комплексе храма предков. Услышав об этом, Конфуций безошибочно определил место возгорания, уточнив, что несчастье, по всей видимости, произошло в храмах покойных князей Хуаньгуна (711—662 гг. до н. э.) и Си-гуна (659—627 гг. до н. э.), что и было сочтено за чудо. На самом же деле все объясняется намного проще: храмы Хуаньгуна и Си-гуна давно уже находились за той чертой, которую определяла дистанция «пяти храмов» пяти поколений правителей, по отношению к которым предписывалось обязательное исполнение государственного ритуала. Храмы же Хуаньгуна и Си-гуна сохранялись исключительно стараниями патронимии Цзи, поскольку Хуаньгун был их прямым предком, а Си-гуну они были обязаны пожалованием земельных владений. Узнав о бедствии в ритуальном комплексе, Конфуций «естественно» решил, что Небо корректирует неточности ритуального поведения клана Цзи и уничтожает те храмы, которые давно должны были быть выведены за рамки государственного ритуала.

В 489 г. до н. э. вспыхнула война между Чэнь и южнокитайским княжеством У. На помощь Чэнь поспешил чуский князь Чжао-ван (515—489 гг. до н. э.) во главе своей многочисленной армии. Конфуций счел невозможным свое дальнейшее пребывание в Чэнь и отправился во владение Цай. К этому периоду относится весьма любопытный эпизод, наглядно демонстрирующий то, в каких исключительно трудных условия протекало путешествие Конфуция. «Лунь юй» сохранил краткое, но достаточно выразительное описание бедственного положения и самого Конфуция, и его учеников, решившихся на странствие в столь неспокойные годы в столь неспокойном месте.

В княжестве Чэнь у Конфуция кончилось продовольствие. Следовавшие [за ним ученики сильно голодали] и болели. Никто из них не мог подняться на ноги. Цзы-лу с недовольным видом спросил у Конфуция: «Неужели и совершенный муж попадает в затруднительные положения?» Учитель ответил: «В затруднительных положениях благородный муж обретает твердость, а маленький человек расплывается как лужа» [15—2].

Очевидно, что «дискутируя на досуге» по поводу «совершенного мужа» (цзюнь-цзы), Учитель и ученик имели в виду несколько разные вещи: Цзы-лу, недалекий, но неизменно отважный, по всей вероятности, хотел сказать, что в число достоинств «совершенного мужа» должно входить умение предвидеть подобные повороты судьбы и избегать их, тогда как Конфуция в тех обстоятельствах больше всего интересовал вопрос, насколько стойкими окажутся его последователи. Но, как можно убедиться, желание самосовершенствоваться и дискутировать с Учителем не покидало даже тех, кто был настолько ослаблен голодом, что уже не мог встать с постели.



Наш Учитель Конфуций

В подтверждение нашего тезиса о непрекращающемся процессе обучения можно привести беседу Конфуция с тремя его учениками о «Книге песен», изложенную Сыма Цянем в его «Исторических записках».

Конфуций позвал к себе Цзы-лу и спросил: «В „Ши цзине“ говорится: „Не носороги и не тигры, а их ведут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-путь ложен? Иначе как бы мы оказались в таком положении?»

Цзы-лу ответил: «А может быть, мы еще не прониклись человеколюбием, и люди не верят нам. Наши знания еще недостаточны, поэтому и люди не следуют за нами».

— Конфуций воскликнул: «Если бы было так, Ю! Если бы достигшим человеколюбия непременно верили, то разве Бо И и Шу Ци пришлось бы умереть от голода?! Если бы человек, обладающий полными знаниями, должен был непременно вести за собой, то почему же тогда вырезали сердце сыну вана Би Ганю?»

Цзы-лу вышел, а следом пришел Цзы-гун. Конфуций и его спросил: «Сы, в „Ши цзине“ сказано: „Не носороги и не тигры, а их ведут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-путь ложен? Иначе как бы мы оказались в таком положении?»

— Цзы-гун ответил: «Ваш Дао-путь, Учитель, слишком огромен, поэтому в Поднебесной нет таких, кто бы смог воспринять его. Не может ли Учитель понизить требования, заложенные в его Дао-пути?»

Конфуций ответил: «Сы, добрый крестьянин умеет хорошо засеять поле, но не может всегда получать хороший урожай, добрый мастеровой умеет хорошо делать вещи, но не может удовлетворить все требования людей, благородный муж умеет совершенствовать свой Дао-путь, составив строгие правила и записав их, обобщить и привести в порядок все это, но это отнюдь не значит, что люди воспримут все его положения. Ныне же ты не заботишься о совершенствовании своего Дао-пути, а хочешь, чтобы другие восприняли его. Недалек же твой идеал, о Сы!»

Цзы-гун вышел, а повидаться с Конфуцием пришел его ученик Янь Хуэй. Конфуций и его спросил: «Хуэй, в „Ши цзине“ сказано: „Не носороги и не тигры, а их везут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-путь ложен? Иначе как бы мы оказались в таком положении?»

Янь Хуэй ответил: «Ваш Дао-путь самый огромный, поэтому в Поднебесной нет людей, которые бы могли воспринять его. Пусть так, но Вы, Учитель, продолжайте проводить его. Не беда, что люди не воспримут его. Не воспримут, но потом увидят благородного мужа! Когда Дао-путь не совершенствуется — то наша вина; когда Дао-путь в высшей степени усовершенствован, но им не пользуются — это уже вина тех, кто владеет государством. И что за беда, если не воспримут. Не воспримут, а потом признают благородного мужа!»

— Обрадованный Конфуций засмеялся и сказал: «Все правильно, сын рода Янь! И коль ты сильно разбогатеешь, то я соглашусь стать твоим управляющим» *.

Приведенная выше беседа Конфуция с учениками, как нам представляется, может быть интересна читателям в трех аспектах: как пример работы Конфуция с классическим словом, как проверка доброкачественности учеников и как поиски представителями конфуцианского учения своего места в мире. Начнем с классического слова.

Заметим, что Учитель обращается к каноническому слову в ситуации, когда, казалось бы, визуально данная реальность не нуждается ни в каких дополнениях: продовольствия нет, все настолько ослабли, что передвигаются с трудом, да к тому же где-то совсем рядом идут военные действия. Но «книжникам», а здесь и Конфуций, и его ученики предстают как образцовые «книжники», все то, что окружает их, не кажется достаточно убедительным и

* Перевод Л. С. Переломова.

полным смысла; окружающее и наглядно данное может оказаться случайным и лишенным большого смысла, тогда как классическое слово, в котором квинтэссенция опыта предшествующих поколений, сразу же придает окружающему несравненно большую значимость. Поэтому Учитель обращается к своим ученикам не с простыми словами типа «мы попали в трудное положение», а говорит: «в „Книге песен“ сказано...». Приводимые им строки взяты из оды «Какая трава не желтеет» (в переводе А. А. Штукина — «В походе») из раздела «Малые оды» («Сяо я»). Это произведение написано, по утверждениям комментаторов, во время царствования чжоуского императора Ю-вана (781—771 гг. до н. э.) и является критикой его государственной политики, в результате которой из-за упадка чжоуской государственности страна подверглась сильному давлению со стороны «варварского» окружения и оказалась втянутой в бесконечные войны. Конкретное содержание песни — тяготы далекого и бессмысленного похода, поэтому цитируемые Учителем строки, на наш взгляд, лучше перевести немного по другому: «Мы — не носороги и не тигры, а нас водят по бескрайним диким местам» (у А. А. Штукина: «И разве я тигр или ты носорог — // По дикой пустыне шагаешь, дружок?»). Бессмысленные странствия их предков по диким чужим местам должны были найти отклик в душах учеников Конфуция и, как можно убедиться, отклик этот действительно возник. Но — различный. Впрочем, это уже другая тема. Испытывая убежденность учеников в правоте учения и избранного ими пути, Конфуций, по сути дела, не ждал отрицательного ответа, а хотел проверить аналитические способности своих последователей в определении причин их бедственного положения. Начал он с Цзы-лу, чело-

века с цельным характером, но не располагавшего большими аналитическими способностями. Отметим, что аналогичные сравнительные «экзамены», описанные в «Лунь юе» (что подтверждает достоверность сведений Сыма Цяня), также начинались с Цзы-лу. На этот раз суть вопроса сводилась к следующему: если ты прав, но другие в это не верят, то чем объясняется такое положение. Цзы-лу показал себя старательным учеником Конфуция и дал ответ, руководствуясь неоднократными указаниями Учителя, что во всех неблагоприятных ситуациях следует прежде всего винить себя и проверять, в каком состоянии находится твоя работа по самосовершенствованию. Но Конфуций, желавший в данном случае получить ответ с более широким контекстом, опроверг доктринально мыслившего Цзы-лу посредством исторического примера, напомнив ему, что в древности Би Ганю вырезали сердце именно из-за того, что он отличался от всех своей необычайной мудростью.

Вторым «проходил испытание» Цзы-гун, ученик совсем иного склада, обладавший довольно развитыми аналитическими способностями. Цзы-гун в ответ на аналогичный вопрос Учителя дал ему дельный совет: «понизить требования» и превратиться в преуспевающего советника в государственном управлении. В этом случае судьба луского мыслителя, по всей вероятности, сложилась бы совершенно по-другому, только в «отца нации» он вряд ли бы когда-нибудь превратился.

Третьим шел любимец Учителя — Янь Хуэй. Как оказалось, он был единственным, кто обладал историческим видением, и потому ответил Учителю именно то, что тот хотел услышать: мудрость, которая кажется бессмысленной современникам, предназначена для будущего, а следовательно процесс внутрен-

него самосовершенствования должен происходить с неослабевающим рвением.

Конечно, с расстояния в две с половиной тысячи лет легко вкладывать в ответ Янь Юаня любой подтвержденный историей смысл. В этом отношении следует проявлять крайнюю осторожность. Однако, как нам представляется, Янь Юань определенно хотел сказать Учителю о двух вещах, о которых тот знал и без него, но желал услышать их от учеников. Первое — учение совершенномудрого предназначено не современности, а всем временам, и его судьбу будут решать не власть имущие данного периода, а история. В связи с чем, по всей видимости, сообществу учеников из школы Конфуция не удастся превратиться в «кузницу кадров» для практических структур. Их предназначение в ином — они должны будут наглядно показать обществу, что такое «совершенный муж». Кстати, стражник из города И уже намекал ученикам Конфуция на то, что служба для них — не главное.

В некотором смысле к теме самооценок примыкают и столкновения Конфуция с отшельниками, которые единодушно объясняли Учителю его непрактичность, но, как выяснилось, ничего путного сами предложить не могли. Те, кто обличал луского мыслителя в том, что он сам не возделывает землю и не может «различить пяти злаков», были узкими доктринерами, философами-пахарями, которых впоследствии беспощадно раскритиковал Мэн-цзы; те, кто ратовал за отшельничество, по сути дела, выводили его из общества, предлагая, по выражению самого же Конфуция, «разговаривать со зверями и птицами»; совет же обладателя соломенной корзины жить по обстоятельствам, с которым, в сущности, солидаризировался Цзы-гун, вел, как хорошо понимал Учи-

тель, в обыденность и грозил духовным исчезновением. Легче всего, пожалуй, было понять чуского безумца по прозвищу Цзе Юй («стоящий у колесниц»), который, не очень-то заботясь о производимом эффекте, пропел Конфуцию свои убийственные строки и удалился. В песне же говорилось следующее:

О фениксы! О фениксы!
В какой же упадок пришла благая сила дэ?!
Бессмысленно критиковать прошлое,
Но еще можно догнать будущее.
Однако, все кончено! Все кончено!
Всех, кто нынче занимается политикой, ожидает
гибель! [«Лунь юй», 18—5]

Хотя для тотального пессимизма и предельного максимализма большого ума не требуется, Конфуций тем не менее, услышав такие слова, захотел побеседовать с чуским безумцем, но тот от общения уклонился. И правильно сделал, скажем мы, поскольку максимы такого рода легко продекларировать, тогда как спокойно беседовать на данную тему гораздо трудней.

Ряд столкновений Конфуция с отшельниками, в которых великий Учитель, скажем прямо, выглядел не наилучшим образом, естественно порождают вопрос: как они оказались в конфуцианском каноне? По всей вероятности, М. М. Бахтин, ознакомившись с «Лунь юем», сказал бы, что контакты с отшельниками нужны для придания учению полифонического характера. Осмелимся и мы высказать несколько сходные соображения на сей счет. По нашему мнению, присутствие в каноне элементов противоположных воззрений, не в виде мишеней для критики, а как бы для контрапункта, придает мировоззрению гораздо лучшую «топографию», указывающую на то, что относительно таких-то вещей можно думать то-

то и то-то, но, как показывает опыт всего жизненного пути, лучше все-таки делать так, как поступал великий Учитель. Мироззрение при этом становится гораздо более реалистичной и гораздо более открытой системой. Эта открытость, внимание к оппонентам и практически почти полная непригодность, как можно убедиться на примере конфуцианства, могут привести иногда к превращению доктрины в нетленную духовную ценность. В своей книге «Конфуций» (серия ЖЗЛ) В. В. Малявин также размышлял над смыслом отшельнических эпизодов и пришел к выводу, что они играют существенную роль в понимании личности луского мыслителя. «Странный, но окрыляющий его (Конфуция. — А. М.) парадокс, — пишет В. В. Малявин, — состоит в том, что неуспех в свете как раз и прибавляет ему уверенности в себе, укрепляет его волю. Не отрекаясь от возвышенного одиночества, он остается светским человеком».

В 484 г. до н. э. Конфуций вернулся в свое родное княжество Лу, и это можно считать началом заключительного этапа его жизни. В этот период Конфуций посвятил себя более спокойным занятиям. Он сосредоточился на педагогической деятельности и много работал над совершенствованием официальных государственных обрядов. В частности, он отредактировал и усовершенствовал партитуру официальной музыки княжества Лу и на основании архивных записей завершил летопись «Чунь цю» («Весны и осени»), которая, по мнению некоторых специалистов, является едва ли не главным трудом всей его жизни. Можно сказать, что именно в этот период с наибольшей силой проявились те черты личности Конфуция, которые характеризуют его как человека «осевого времени» в его китайском варианте. Этот

человек направляет все свои силы на то, чтобы создать в рамках своей культуры прочный фундамент, который бы гарантировал последующему духовному развитию возможность осмысления, обучения и формирования человека более сложного, более разностороннего и более интеллектуального, чем в предыдущий период, когда не было авторских учений, а господствовала одна общепринятая традиция, человека, которого Учитель называл словом *цзюнь-цзы* — «совершенный муж».

• СТАТУС КОНФУЦИЯ

В каждой религии, равно как и в сакрализованной идеологической системе, образ и жизнь основателя становятся частью доктрины. Конфуцианство в этом отношении не является исключением, и каждый эпизод из жизни великого мудреца из княжества Лу давно уже превратился в иллюстрацию какого-нибудь положения выдвинутого им учения. Но конфуцианство от всех остальных религиозных и квазирелигиозных систем отличается тем, что в силу своего «отдаления» от сакральной сферы оно довольствовалось исключительно низким общественным статусом своего основателя, хотя и сделало его несомненно культовой фигурой. Судите сами. В Апокалипсисе Иисус Христос назван «владыкой царей земных» (Откровение I, 5). Соответственно, «цари земные» должны были считать Иисуса Христа своим повелителем, а себя — его рабами, как оно и было на самом деле. Возьмем, к примеру, текст молитвы по случаю 700-летия Москвы, где прямо так и сказано: «Обнови и умножи благословения Твои на превоз-

несенном Тобою рабе Твоем Благочестивейшем Самодержавнейшем Великом Государе нашем Императоре Николае Павловиче». Официальный китайский текст с подобным сопоставлением царствующего монарха с основоположником учения невозможен в принципе, поскольку Сын Неба по уровню сакральности стоял неизмеримо выше Конфуция. Если ограничиваться исключительно китайскими рамками, то и там в традиционной триаде учений (*сань цзяо*) сакральный статус Конфуция не идет ни в какое сравнение с тем, что имели Лао-цзы и Будда. Несопоставим и масштаб этих фигур. Если в процессе обожествления в даосской религии Лао-цзы превратился в образ предвечного Дао, предшествовавшего сотворению мира, а Шакьямуни в буддизме стал синонимом сущностного космоса, то Конфуций в процессе развития своей доктрины, в процессе завоевания ею господствующего положения в духовной жизни императорского Китая умудрился сохранить свои нормальные человеческие размеры и человеческие качества. Надо сказать, что такое положение представлялось весьма затруднительным и для самих китайцев, как только они покидали границы конфуцианской доктрины. Условно историю этих затруднений можно начать с Сыма Цяня.

Задавшись целью воссоздать в своем всеохватывающем историческом обозрении всю картину древности своей страны, Сыма Цянь, естественно, должен был остановиться на жизни и деятельности Конфуция. И тут китайский Геродот обнаружил, что Конфуций плохо вписывается и в социально-политическую структуру китайского общества, и в его табель о рангах, и в его систему ценностей. Деяния государей Сыма Цянь помещал в «основные анналы» (*бэнь цзи*), все, что касалось местных правите-

лей, попадало в раздел «наследственных домов» (*ши цзя*), тогда как весь служилый люд должен был довольствоваться «биографиями» (*ле чжуань*). Для Конфуция, в силу уже завоеванного им авторитета, было сделано исключение, и он попал в «наследственные дома», хотя, как справедливо отметил известный сунский политический деятель и видный конфуцианский ученый Ван Ань-ши (1021—1086), был чужаком в своем княжестве и не имел ни пяди собственной земли. При попытке оценить Конфуция в любой привычной системе ценностей, с государственной ли, с религиозной ли точки зрения, возникали затруднения, поскольку везде обнаруживалась его уникальность. Если его сравнивали с государями, то он оказывался *су ваном* («некоронованным государем»), если его сравнивали с совершенными мудрецами древности, то опять-таки и среди них он оставался исключением, ибо был единственным, кто, обладая совершенной мудростью, не имел возможности применить ее на практике. В силу этого статус будущего «отца нации» отмечен некой постоянной печатью неопределенности. Эта неопределенность, на наш взгляд, свидетельствует о том, что даже в китайской духовной культуре, которая, вне всякого сомнения, была одной из самых богатых, разнообразных и «свободных» среди всего того, что достигло человечество до начала технологической эпохи, светской мудрости завоевать свое место в системе ценностей было не так легко, как это представляется в ретроспекции.

Непреодолимым верхним пределом была для Конфуция сакрализованная монархия. Идеологи монархии, при всем их конфуцианском образовании, очень пристально следили за тем, чтобы в официальном статусе Конфуция не проскользнули никакие наме-

ки на сопоставление с императорским достоинством. В этом отношении интересно сравнить почетные титулы императоров и Конфуция. Первое, что сразу же бросается в глаза при сравнении, скажем, сунских императорских титулов и титулов Конфуция, это их размеры. Если при Сун титул Конфуция насчитывал, как правило, четыре эпитета, то императорский почетный титул имел их в четыре раза больше. По содержанию разница между ними была еще более разительная. Если в императорском титуле говорилось о взаимоотношении августейшей особы с мирозданием, то заслуги совершенномудрого отмечались лишь в плане сохранения доктрины, обучающей подданных надлежащим нормам поведения. При этом, что важно отметить, никто из составителей этих почетных титулов для основоположника официальной идеологической доктрины ни на секунду не забывал, что Конфуций, сколь бы ни была велика его мудрость, был и остается и всегда будет оставаться подданным. Этот момент заслуживает особого внимания. При несомненной культовой значимости Конфуция для всех образованных китайцев никто из них ни на минуту не забывал, что он — подданный. В этом отношении показательна ритуальная коллизия, которая возникла при династии Сун в годы под девизом *си мин* («блистающий мир», 1068—1077) в царствование императора Шэнь-цзуна (1068—1085), большого поклонника совершенного мудреца из княжества Лу.

Во время одной из ритуальных церемоний в честь Конфуция император Шэнь-цзун захотел присвоить ему более пышный титул и намеревался заменить в нем его политический ранг *ван* (о значении его см. далее, с. 53—54) на гораздо более высокий ранг *ди*, который в данном случае можно перевести как «бо-

жественный император». На это сразу же отреагировало министерство церемоний (*ли бу*), указав императору на недопустимость столь радикального повышения статуса, поскольку «божественными императорами» назывались лишь совершенномудрые владыки глубокой древности, тогда как монархи «образцовой» династии Чжоу были всего лишь *ванами*. В случае присвоения Конфуцию нового титула получилось бы, что он, будучи всего лишь подданным империи Чжоу, оказался бы выше по своему рангу, нежели царствовавшие в его время государи, что по традиционным китайским понятиям было совершенно недопустимо.

По тому же руслу протекала ритуальная дискуссия в период Мин (1368—1644), которая касалась уже термина *ван*.

В годы под девизом *цзя цзин* («благодатное умиротворение», 1522—1566) император Ши-цзун, руководствуясь какими-то не совсем ясными мотивами, решил реформировать культ Конфуция, сделав его значительно более скромным. Предполагалось понизить ранг церемониала, уменьшить число жертвоприношений, заменить скульптурное изображение на обычную дощечку, как обыкновенному духу предков, лишить луского мудреца почетного титула *ван*. Инициатором этих реформ был всесильный в те годы политик Чжан Фу-цзин. Ши-цзун, в принципе поддерживавший все эти изменения, решил все-таки обсудить их в кругу ближайших советников, которые со всем единогласно согласились. Но среди обсуждавших был один очень принципиальный человек по имени Сюй Цзе, который решительно возражал против предлагаемых изменений. При этом Сюй Цзе ссылаясь, что характерно, не на величие самого Конфуция, а на благоволение к нему со стороны основателя минской династии Чжу Юань-

чжана (1368—1398), который, создавая новый государственный ритуал основанной им династии, отменил все юаньские титулы для духов гор, рек и водоемов, сделав исключение лишь для одного Конфуция. Но особенно эмоционально недопустимым для Сюй Цзе казалось намерение реформаторов уничтожить скульптурное изображение того, кого сами реформаторы культа считали своим наставником. Излишняя принципиальность стоила Сюй Цзе карьеры, его разжаловали и выслали из столицы, а все намерения Чжан Фу-цзина были приведены в исполнение. С тех пор луский мудрец никогда уже не имел государственного ранга, пребывая и в ритуале следующей династии в скромном звании *сянь ши*, то есть «наставника-предшественника».

Однако ограничения, сколь бы строгими они ни были, не сводят на нет все-таки существовавшего культа Конфуция. Правда, культ этот никогда не находился на вершине государственного ритуала, ограничивался, как правило, системой государственного образования, но вместе с тем представлял собой достаточно важный компонент общегосударственного ритуального устройства, компонент, который отмене уже не подлежал, хотя надо признаться, что место его в официальной ритуальной практике не было постоянным. Династия Сун — один из таких периодов, когда благоволение двора к конфуцианству и конфуцианскому культу было наиболее ярко выражено. В 1008 г. император Чжэнь-цзун (998—1022) решил возвести Конфуция в княжеское достоинство и пожаловал ему почетный титул *Юань шэн вэнь сюань ван*. Благодаря тому, что некоторое время спустя известный сунский конфуцианский ученый и философ Су Сюнь (1009—1066) написал специальное сочинение о почетных титулах,

в котором объяснил, какой смысл вкладывали в каждый термин почетного титула в ту эпоху, можно восстановить всю смысловую нагрузку, которая содержалась в этом щедром пожаловании императора Чжэнь-цзуна.

Первым в титуле стоял эпитет *юань* (дословно «первоначальный»). Согласно наставлению Су Сюня, в титулах это слово могло иметь три значения. Во-первых, оно указывало на то, что человек, удостоенный такого эпитета в своем титуле, является воплощением гуманности и имеет способность в духе гуманности воспитывать весь народ. Во-вторых, этот эпитет мог служить указанием на то, что данный человек положил начало династии. И наконец, в-третьих, этот эпитет мог служить указанием на всеисилие ума обладателя подобного титула. Поскольку Конфуций в политическом отношении ни с чем «первоначальным» связан не был, то остается предположить, что применительно к нему могут быть использованы как первое, так и третье значение, свидетельствующие о воплощенной гуманности и всеисильном интеллекте. Существует и еще одно толкование первого эпитета. Он мог восприниматься как синоним табуированного эпитета *сюань* («сокровенный»), которому в титулах приписывалось значение несколько иного порядка, а именно — «таить в себе гармонию и не иметь никаких желаний», т. е. в совершенстве своем быть равным сакрализованному космосу.

Второй элемент почетного титула — *шэн* («совершенномудрый»). Он указывает на то, что его носитель принадлежит к особому классу смертных, к тем из них, кто от рождения наделен Небом особыми качествами, все знает и обладает способностью демонстрировать своим поведением предельное эти-

ческое совершенство. Су Сюнь полагает, что в титулах эпитет *шэн* указывает на то, что его носитель действует в полном согласии с Дао-путем и может заниматься преобразованием народа. Совершенно очевидно, что Конфуций, как уникальный совершенный мудрец, который обладал соответствующими способностями, но лишен был возможности применить их, под это толкование не подпадал. Специально ради него было предусмотрено другое, дополнительное толкование — «тот, кто до конца постиг в мире все принципы *ли и* и человеческую природу». Давая специальное разъяснение этому эпитету, Су Сюнь, по сути дела, признает, что второе значение введено исключительно для Конфуция. «Тех, кого называют практиковавшими Дао-путь в древности, всего лишь двое. Это — Яо и Шунь. Конфуций же, хотя он и до конца постиг принципы *ли и* и человеческую природу, не применял свой Дао-путь на практике. Поэтому даны два значения».

Рассуждения Су Сюня сразу вводят нас в главную проблему всей конфуцианской доктрины: совершенная мудрость дается человеку Небом для того, чтобы он посвятил себя нравственному преобразению народа, но для этого необходимо находиться на престоле. Конфуций же, явив миру образцы совершенной мудрости, по не зависящим от него причинам государем не стал. В результате этого луский мыслитель как бы превратился в некий образ, знаменовавший собой не только возникновение доктрины, но и начало периода деградации идеальной древности, которую отличало единство познания Дао-пути и его практического применения, что и было воплощено в образах легендарных совершенномудрых императоров Яо и Шуня. Волей-неволей последователи луского мудреца проникались мыслью, что

«совершенная мудрость» Конфуция была не совсем совершенна и уступала мудрости идеальных правителей Яо и Шуня. По всей видимости, именно так рассуждал, скажем, основатель династии Тан военачальник Ли Юань, который при открытии храма в государственном учебном заведении в 619 г. отдал в нем первенство Чжоу-гуну как практическому политику. Чжоу-гун был объявлен главным совершенным мудрецом, Конфуций же превратился в сопутствующий чжоускому регенту второстепенный персонаж. В таком порядке и приносились им жертвы в этом храме по крайней мере до 624 г. Затем Ли Ши-минь, сын Ли Юаня, заняв императорский престол, вначале уравнивал обоих совершенномудрых, а затем вернулся к общепринятому порядку и восстановил первенство Конфуция.

В этом же круге проблем находится толкование Су Сюнем и третьего эпитета в титуле Конфуция — *вэнь* («просвещенность» или «просветленность»). Су Сюнь опять-таки вынужден выделять в своем толковании два вида «просвещенности», и опять-таки из-за Конфуция. По мнению Су Сюня, существует большая и малая просвещенность. Большая включает в себя два момента: практику и постижение принципов *ли*, тогда как малая ограничивается лишь постижением принципов. Большой просветленностью, по мнению Су Сюня, обладал духовный основоположник династии Чжоу — Вэнь-ван, который как бы являлся наглядным воплощением своего имени. Конфуций же, как не «практиковавший», а лишь «постигавший», должен был довольствоваться малой разновидностью «просветленности».

Казалось бы, что четвертый элемент титула мало что может прибавить к образу основателя конфуцианства: глагол *сюань* не несет в себе ничего

загадочного и употребляется при обозначении самых разных операций распространения (эквивалентен русскому глаголу «распространять»). Естественно, первое, что приходит на ум, это педагогическая деятельность Конфуция. Однако Су Сюнь вносит сюда некоторую коррекцию. С его точки зрения, эпитет *сюань* в почетных титулах указывает на то, что его обладателя отличала склонность «проявлять свои искренние стремления вовне». Если учесть, что конфуцианская доктрина, начиная с самого Конфуция, придавала огромное значение проявлению в поведении человека только того, что у него действительно содержится внутри, то данный эпитет почетного титула являлся важным указанием на принадлежность Конфуция к тому типу совершенномудрых, который имел внутреннюю склонность проявлять свои достоинства вовне.

Особый интерес представляет пятый элемент титула — *ван* («государь»), хотя бы уже потому, что он вызывал постоянные возражения в ритуальном плане, в результате чего Конфуций его лишился. В эпоху Чжоу этот элемент указывал на Сына Неба, однако в более позднее время *ванами* стали называть удельных князей. Но в конфуцианской политической мысли в конце периода «Воюющих государств» и в ханьскую эпоху сложилось особое понимание титула *ван*, подразумевавшее, что этот государь получил власть по праву, властвует над всей Поднебесной и осуществляет свое господство преимущественно ненасильственными методами. Поэтому «Рассмотрение образцов титулов», написанное цинским конфуцианским ученым Шэнь Хуэй-сяном, определяет носителя подобного титула как человека, который, осуществляя власть, «привлекает гуманностью и долгом». «Привлечение» представляет собой один из компо-

нентов конфуцианской концепции ненасильственной власти, который был особенно актуален во внешней политике. Несмотря на определенное переосмысление титула в конфуцианской этической литературе, политический смысл в нем не был полностью утрачен. Об этом свидетельствует попытка сунского императора Шэнь-цзуна поднять луского мыслителя в ритуальном статусе, поменяв в его титуле слово *ван* на слово *ди*. Замена, как мы уже упоминали, не состоялась из-за протеста Министерства церемоний. Об этом же говорит и текст императорского манифеста, обнародованного по случаю присвоения Конфуцию почетного титула при посещении императором Чжэнь-цзуном родины Конфуция в 1008 г. Определяя титул *вана*, авторы манифеста объясняют его следующим образом: «Ваном [называется тот, кто] исследует древний Дао-путь и составляет на его основе великие государственные планы». Пояснение составлено таким образом, что в равной мере может быть приложимо как к Конфуцию, так и к любому государю, хотя, конечно, изучение древности несомненно должно было указывать на Конфуция. Что же касается самого Конфуция, то упоминание о коррекции Дао-пути, осуществленной особой простого звания (*су фэн*), не могло относиться ни к кому иному, кроме совершенномудрого из княжества Лу. Далее в этом же тексте великому мыслителю приписываются благотворные потенции (*дэ*), которые ставят его на первое место среди совершенных мудрецов, и прирожденное всеведение, против чего сам философ возражал, утверждая, что он всего достиг учением.

Заканчивая наш разговор о ритуальном статусе Конфуция в императорском Китае, мы хотим сказать, что в этом статусе как бы отразилась вся кон-

фуцианская доктрина в миниатюре, правда, с некоторым специфическим смещением акцентов: то, что может быть, было не так уж важно в образовательном плане (например, момент «узурпации» Конфуцием императорских прерогатив), оказалось выдвинутым на первый план. С прерогативами был тесно связан и другой момент — место Конфуция среди царственных совершенномудрых. Эта проблема заставляла последователей великого Учителя неизменно задавать себе два неразрешимых вопроса. Первый: почему исправлением Дао-пути занялся не царствовавший в то время монарх? И второй: почему все-таки Конфуций не сумел занять императорский престол? Именно ритуальный статус монарха делает гораздо более явной и еще одну вещь, а именно: выдуманная мыслителем идеальная древность, которую он сделал неотъемлемой частью своего учения, слегка придавила его своей идеальностью и оттеснила с авансцены как творца нового учения, превратив в старательного реставратора. Кроме того, ритуальный статус Конфуция наводит еще на одну мысль, которую можно сформулировать совершенно по-разному, в зависимости от точки отсчета. Исходя из презумпции абсолютного доминирования в общественном сознании традиционного Китая конфуцианской идеологии, можно несколько удивиться тому, что в ритуале Конфуций не сумел перешагнуть статус «подданного». Но можно сказать и по-другому: удивительно, как могло случиться, что в обществе, отстоявшем от Нового времени на таком огромном временном расстоянии, в обществе, сознание которого находилось полностью во власти религиозных учений, светская мудрость смогла достичь столь высокого общественного положения.

В своих рассуждениях о статусе Конфуция и конфуцианского учения мы не коснулись всех тех перипетий, которые пришлось пережить самому мыслителю из Цюйфу, равно как и его учению, начиная со второй половины XIX столетия и по сегодняшний день, поскольку все эти события были вызваны тем, что некоторые историки называют процессом или периодом «модернизации», вызваны внешними причинами, и, по сути дела, не касаются сущности конфуцианской доктрины.

• **КОНФУЦИЙ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ**

Как уже мог заметить внимательный читатель, в учении Конфуция легко выделяются две главные составляющие: политическая и этическая. Этическая намного заметнее и, пожалуй, производит довольно сильное впечатление своей явной актуальностью. Но с исторической точки зрения определяющей, по нашему мнению, все-таки является политическая, поскольку именно политическая ситуация в Древнем Китае породила всю общественную мысль, в том числе и конфуцианство, поскольку именно для политической деятельности готовил великий луский мыслитель своих учеников. Вместе с тем, конечно, нельзя не признать, что, по крайней мере на первый взгляд, в учении Конфуция устарела именно его политическая часть. Правда, при ближайшем рассмотрении может оказаться, что неактуальность конфуцианской политической проблематики объясняется не сутью дела, а различными способами выражения одних и те же проблем в разных культурах.

В «Лунь юе» читатель довольно часто натывается на политическую тематику, но затронутые там вопросы носят изолированный характер и не дают возможности судить о сдвигах в политическом сознании древнекитайского общества, порожденных появлением конфуцианства. Чтобы восполнить эти белые пятна, необходимо сказать несколько слов о том фоне, на котором осуществлялось развитие конфуцианской мысли, о тех глубинных политических представлениях, которые были свойственны древнекитайскому обществу в долгий период его истории, предшествовавший эпохе «философского прорыва».

• Конфуций и традиционное политическое сознание

Многие синологи при анализе конфуцианского учения очень часто задаются одним и тем же вопросом: кто же такой Конфуций — новатор или консерватор? Если говорить о совершенномудром из Лу как о политическом мыслителе, то мы осмелимся отметить, что в политической сфере Конфуций проявил себя как решительный новатор и отчаянный радикал. Правда, все это становится ясно лишь с определенной точки зрения, то есть с позиций традиционного доконфуцианского политического мышления. Если предельно кратко определить то, что сделал Конфуций для китайской политической мысли, то прежде всего мы должны сказать, что именно Конфуций непоправимо разрушил монополию ритуального мировоззрения в политической сфере, навечно связав политическую практику с совершенной мудростью, гуманизмом и светской нормативностью. Попробуем ниже на конкретном материале доказать

правоту и обоснованность наших предварительных оценок.

Основной политической вопрос, в конечном счете, во все времена формулируется приблизительно одинаково: как и какими средствами в настоящем и будущем обеспечить данному человеческому коллективу более или менее благополучное существование? Традиционное политическое сознание в Китае в период до «философского прорыва», основанное главным образом на ритуале государственных жертвоприношений, отвечало на этот вопрос просто и определенно: благополучие человеческого коллектива обеспечивается за счет благодати, получаемой главой государства из сакральных высот путем поддержания с ними устойчивой ритуальной коммуникации, выражающейся прежде всего в совершении определенных жертвоприношений. Если кто-либо из читателей захочет познакомиться с этим комплексом политических воззрений, то он легко сможет это сделать, обратясь к «Книге песен», переведенной на русский язык А. А. Штукиным. Входящие в состав этой книги ритуальные песнопения изобилуют устойчивыми словесными формулами приема небесной благодати типа:

- 1) *фу лу лай ся* — благодать снизошла вниз;
- 2) *фу лу ю цзян* — вниз спустилось еще больше благодати;
- 3) *шоу лу юй тянь* — благодать получена от Неба.

Однако ко времени «Чунь цю» (722—481 гг. до н. э.), задолго до появления Конфуция, в жизни Китая нарастают тенденции, которые стали серьезно угрожать господству традиционного политического мировоззрения. Дело в том, что рассредоточение реальной политической жизни по отдельным кня-

жествам, жившим в условиях хрупкого равновесия и постоянно меняющегося баланса сил, привело к предельному прагматизму реальных внешних отношений, никак не согласовывавшемуся с основами традиционного мировоззрения. Начался хотя и медленный, но неуклонный процесс трансформации традиционных представлений. Каждое отдельное княжество уже достаточно хорошо понимало, что материальные средства и армия являются подлинными гарантами выживания в этом беспокойном и опасном мире, но до полной дискредитации главных моделей политического мироздания было еще очень далеко. Да, надо сказать, что за всю долгую историю существования традиционного Китая до этого дело так и не дошло. И тем не менее ко времени появления на общественной авансцене Конфуция потребность в переменах ощущалась, и Конфуций пошел навстречу этим веяниям своей эпохи.

Политический мир, в котором приходилось жить и действовать Конфуцию, по-прежнему, как и в незапамятную древность, состоял из двух главных и разнородных сфер, из духов и людей — *шэнь жэнь*. Конструкция была стабильна и дополнялась живым динамическим моментом — постоянной коммуникацией между ними в виде официальных жертвоприношений. Однако постепенно в общественном сознании стало все больше и больше укрепляться мнение, что зависимость от сакральных сфер должна быть введена в какие-то четкие рамки, за пределами которых общественные дела должны были осуществляться чисто человеческими силами. Конфуций очень хорошо почувствовал эти настроения и предложил свою версию ослабления диктата ритуальных форм мышления. Он выдвинул блестящую идею «отдаления» (*юань*) от сакральных сфер:

Фань Чи спросил Конфуция о мудрости. Учитель ответил: «Старательно выполнять свой долг перед народом и почтительно служить духам, но держаться от них на расстоянии. [Такое поведение] можно назвать мудростью» [«Лунь юй», 6—22].

Нам представляется, что приведенное высказывание Конфуция как нельзя лучше иллюстрирует те сдвиги в традиционном мировоззрении, о которых мы говорили выше. И действительно: мир по-прежнему состоит из двух сфер — духов и людей, но они поменялись местами: на первое место поставлены чисто мирские дела — выполнение политическим лицом своих обязанностей перед народом, — духи же отошли на второй план; к ним по-прежнему рекомендуется сохранять уважительное отношение, но лучше всего держаться от них на расстоянии. Нам представляется, что и изменение порядка сфер, и дистанцирование от сакрального мира целиком можно занести на счет Конфуция. Мы, в принципе, согласны с теми китайскими авторами, которые придают этим шагам, сделанным Конфуцием, эпохальное значение, как сдвигам в мировоззрении, которые повлияли на все последующее развитие китайской духовной культуры, придав ей специфический характер. Эту особенность китайские специалисты, и среди них такие известные, как Ян Сян-куй, расценивают как «раннее созревание» (*цзао шу*). Текстологическим свидетельством «раннего созревания», по мнению этих специалистов, является почти полное исчезновение сколько-нибудь серьезной религиозной проблематики в источниках того времени. Примером этого, по нашему мнению, может служить самый важный текст по истории конфуцианства — «Лунь юй». Из него почти полностью исчезли целые пласты древнекитайской лексики, связанные с актом

получения благодати, те самые пласты, которыми так изобилует «Книга песен» и которые составляют неотъемлемую часть «Шу цзина» [«Книги документов»].

Было бы ошибкой не сказать при этом, что предложенная Конфуцием десакрализация политической жизни и политического сознания, как свидетельствует последующая история, была даже несколько более радикальной, чем того желало китайское общество. Религиозно-ритуальное мировоззрение оказалось очень живучим и просуществовало вплоть до Синьхайской революции (1911—1912). И традиционное мировоззрение, и конфуцианство постепенно пришли к заключению, что лучший выход из этого конфликта для обеих сторон заключается в мирном сосуществовании, на чем стороны и согласились. Не могли они только поделить сферы влияния. Здесь ход исторического развития сказал свое веское слово, предельно сузив сферу действия доконфуцианского мировоззрения вплоть до границ ритуальной государственной активности, оставив почти все остальное поле за конфуцианцами, что привело к весьма интересным результатам. Конфуцианские радикалы дошли до демонстративного атеизма, тогда как государственный ритуальный церемониал по-прежнему основывался на мировоззрении, центром которого было получение благодати из сакральных сфер. Вот отрывок из песнопений Небу и Земле при жертвоприношениях в пригороде столицы при династии Цзинь (265—420): «Духи земной и небесной сферы прибывают в порядке к алтарю. // Благодать, ниспосланная ими, уже достигла нас». А вот аналогичные тексты из ритуала династии Мин (1368—1644), написанные, как можно заметить, тысячелетие спустя: «Принимая расположение Неба, // С ис-

кренностью пребываем у алтаря. // Внутри все преисполнено чувством ликования, // Министры-подданные и простой народ — все радуются».

По поводу этого мирного сосуществования идеологий — по сути дела, двух очень различных типов — можно сделать двоякий вывод. Можно просто воспринять этот исторический факт как свидетельство того, что ни у одного из мировоззрений не хватило сил уничтожить своего оппонента, но можно сказать и по-другому: государство, как это наблюдается и в настоящее время, по самой сущности своей не может обходиться без сакральных элементов в официальной идеологии. Китайское же государство было достаточно сильным, чтобы остаться при традиционных воззрениях, тогда как конфуцианская традиция оказалась недостаточно мощной, чтобы навязать обществу новый вид сакрализации. При этом следует заметить, что в конфуцианстве даже с сакрализацией своей собственной традиции дела обстояли далеко не блестящим образом.

К двум предыдущим соображениям надо прибавить еще и третье: учение Конфуция по самой сути своей не было абсолютным разрывом с традицией, старательно маскируясь под добавление к ней и ее трансформацию. Все это приводило к образованию некоего общего фонда идей, распространявшихся и на политические представления. Вернемся к цитате из минского ритуального песнопения, где говорится о радости, охватившей и народ, и чиновников. Эта радость пришла из ритуального мировоззрения и является одним из важнейших политических состояний общества, которое ответственность за свое благополучие полностью возлагает на связанного с Небом государя. Как бы целиком присутствуя при акте жертвоприношения, все это общество старается дос-

тичь полного единения с сакральными сферами как залога получения обильной благодати. Всеобщая радость — это радость по поводу полученной благодати. Но она в качестве одной из важнейших характеристик сохранилась и в системе конфуцианских политических представлений, о чем и свидетельствует «Лунь юй»:

Правитель удела Се [Шэ-гун] спросил [у Конфуция] о государственном управлении.

Конфуций ответил: «Если тот, кто живет рядом, — радуется, а тот, кто живет далеко, — спешит приехать. [то это и есть хорошее государственное управление]» [13—16].

Несколько слов о собеседнике Конфуция. Шэ-гун — чуский вельможа высокого ранга. Его встреча с Конфуцием, как считают многие специалисты, произошла в 489 г. до н. э. Незадолго перед этим Шэ-гун заблаговременно и успешно подавил в Чу крупный политический заговор, за что и был щедро вознагражден, получив пост первого государственного сановника. Все это важно для того, чтобы показать, что Шэ-гун не был новичком в политике. Скорее наоборот. Это был искусный и преуспевающий политик. Тогда становится совершенно непонятно, что, собственно, Шэ-гун хотел услышать о государственном управлении от Конфуция, который в политических делах, по крайней мере в чуских, разбирался намного хуже своего собеседника. Наиболее вероятно предположение, что Шэ-гун захотел побеседовать с известным авторитетом об «общих вопросах», это и было сделано к обоюдному удовольствию. Однако если рассматривать ответ Конфуция с учетом традиционного ритуального мировоззрения, то окажется, что великий мыслитель учил преуспевающего политика учитывать фундаментальные ос-

новы ритуальных политических воззрений, согласно которым народ должен был составлять единое целое с царствующей особой. Это целое могло возникнуть лишь в религиозно-ритуальной практике, где, как крупинки металла, люди должны были непрерывно стремиться к своему магниту — религиозно-ритуальному главе для того, чтобы разделить с ним радость получения дарованной благодати. Конфуций чутко улавливал близость в ритуальном политическом мировоззрении двух важнейших моментов, определявших благополучие человеческого коллектива в древности, — «прихода и радости» — и хорошо понимал, что новая политическая идеология вполне может воспользоваться этой структурой. Если вернуться к беседе с Шэ-гуном, то при таком понимании ответа луского политолога получается, что он сказал своему чускому коллеге вполне дельную вещь: не следует увлекаться поверхностными и мимолетными успехами, лучше думать о фундаментальных вещах, определяющих бытие вверенного тебе человеческого коллектива.

Догадка Конфуция о значении «прихода и радости» оказалась верной. Уже в доктрине Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) — наиболее знаменитого его последователя — центром которой было «гуманное правление», «приход и радость» занимают довольно важное место. Наиболее красочный вид эти положения приобретают в беседе Мэн-цзы с вэйским князем Хуэй-ваном на берегу пруда [Мэн-цзы, IА, 2], во время которой Мэн-цзы обучал правителя Вэй радоваться должным образом, т. е. радоваться вместе со своим народом, и в назидание изложил историю строительства Чудесной башни Вэнь-вана, историю, которая в предельно кратком изложении сводилась к тому, что народ сам пришел и сам

построил огромный парк и стал радоваться на его великолепие совместно с государем. В этом повествовании все важнейшие компоненты политической модели предшествующей эпохи — приход, единство, радость — обрели новую цельность, но цемент, соединявший их, был совершенно иным: место благодати заняла гуманность.

Надо сказать, что тема «прихода» была одной из наиболее употребительных у Мэн-цзы. Верный последователь Конфуция хорошо сознавал, что необходимость нового объединения Поднебесной уже зреет в умах наиболее прозорливых политиков. В соответствии с основными положениями своего любимого детища — концепции гуманной политики — Мэн-цзы рисовал соблазнительные для местных правителей картины объединения посредством демонстрации конкретного гуманного обращения с народом. Неотразимая привлекательность этой мысли для всех правителей в Поднебесной заключалась в том, что, по уверениям Мэн-цзы, даже с территорией в сотню ли можно стать повелителем Поднебесной. По мысли Мэн-цзы, после демонстрации реального правления на основах гуманизма к правителю данной местности должен был хлынуть народ со всей Поднебесной. Тема «прихода» к носителю гуманизма обсуждалась Мэн-цзы неоднократно с различными политическими деятелями [см., например, IА, 6], но было ли в этой концепции что-либо практически осуществимое, сказать трудно. Во всяком случае, император Цинь Ши-хуан прекрасно продемонстрировал, что такие проблемы решаются только силой оружия. Правда, он оставил открытым вопрос, как закрепляются достигнутые таким путем результаты.

В заключение нашего краткого отступления о столкновении двух различных мировоззрений двух

различных эпох, столкновении, которое породило конфуцианство, а затем и другие философские школы, отметим, что и современное политическое, вполне светское, сознание совершенно определенно тяготеет к сакральным и квазисакральным элементам, таким, например, как непосредственное участие божества или провидения в судьбе нации. В несколько более смягченной форме это «участие» скрывается за такими словосочетаниями, как «великое историческое предназначение», «судьба нации», «бессмертие народа» и т. д. Герб, гимн и флаг — все это свидетельства того же. Рационализму еще очень далеко до полной победы в политическом сознании. По всей видимости, здесь дают себя знать какие-то глубинные особенности политической идеологии.

- **Сакральный характер персональной политической миссии Конфуция**

Произведенная Конфуцием радикальная десакрализация официального политического сознания имела для своего времени огромное значение. Оторвав, хотя и частично, политическую идеологию от ритуала, Конфуций не только нарушил монополию главного агента действия в ритуальной сфере — монарха, — который именно в силу монопольной коммуникации с высшими сакральными сферами был «единственным человеком», но и создал возможность общественного обсуждения политических вопросов, иными словами, создал условия для появления официальных и неофициальных политических доктрин — совершенно новой формы политического общественного сознания. Нет необходимости под-

робно доказывать, что доктрина, приватное учение, резко отличалась от комплекса слабо упорядоченных политических представлений, сопутствовавших ритуалу. Политические доктрины в Древнем Китае создавали условия для рождения подлинной философской мысли, что и произошло прежде всего с учением самого Конфуция, в рамках которого возникла не только политическая, но и этическая философская мысль. Однако в своей доктрине Конфуций постарался сохранить многое из предшествующего периода, что восходило непосредственно к мировоззрению ритуального типа. Выше мы уже упоминали о тематическом бинеме «приход-радость». К этому можно добавить еще два архаических компонента, за которыми остались формообразующие функции в учении Конфуция: первый — представление о государственной власти как о функции единственной и уникальной личности; второй — представление о государстве или мире — Поднебесной — как о сфере влияния этой личности.

Как известно, религиозно-ритуальное мировоззрение ставило в центр всех политических проблем сакральную миссию царя-медиатора, функции которого сводились к двум главным задачам: принимать небесную благодать сверху и распространять ее на весь вверенный ему человеческий коллектив и все занимаемое им пространство. Отказавшись от решающей роли благодати в политическом устройении мира, Конфуций был вынужден сделать акцент на внутренних качествах этой личности. Иного выбора, можно сказать, у него просто не было. Перенос доминанты в личности мироустроителя с ритуальной сферы в этическую привел к тому, что в политическом сознании Древнего и средневекового Китая императорская власть оказалась навечно связанной с «совер-

шенной мудростью», в которой с наибольшей силой была выражена не гносеологическая, а этическая сторона. Обязательным было и наличие благой силы *дэ*, сверхъестественных креативных способностей, категории, имевшей явное религиозно-ритуальное происхождение.

Радикальное новаторство новой системы политических представлений заключалось, кроме всего прочего, еще и в том, что в ее рамках вполне мог быть рассмотрен и неблагоприятный вариант, что свидетельствовало о гораздо больших внутренних возможностях нового политического сознания. Неблагоприятный вариант сводился к следующему: если носитель высшей политической власти не обладал в должной мере ни совершенной мудростью, ни благой силой *дэ*, то в этом случае августейшие недостатки могли быть компенсированы за счет выбора или, вернее, поиска способных помощников. Так в политическое сознание Китая пришел культ мудрых и необычайно талантливых советников. Таким образом конфуцианство конституировало то место под солнцем, которое странствующие политические советники, по сути дела, уже отвоевали себе в бурной и напряженной внутривластной жизни периода «Чунь цю». Можно сказать иначе: значимость этого слоя людей в деле стабилизации политического положения в княжествах как раз и послужила тем стимулом, который привел к появлению конфуцианства.

Вместе с тем было бы большой ошибкой предполагать, что Конфуций задался целью воплотить в жизнь идеал «благородного мужа», помогающего своему государю в управлении. При всей своей скромности луский мыслитель был далек от того, чтобы играть роль компенсационного устройства при недостаточно совершенном государе. Нелюбовь к сакраль-

ной проблематике не помешала Конфуцию придать своей персональной миссии совершенно определенные, если и не сакральные, то несомненно квазисакральные, черты. На этот счет «Лунь юй» содержит целый ряд достаточно убедительных свидетельств. Самым характерным из них является, пожалуй, сетование луского мыслителя на отсутствие благовещих знамений:

Учитель сказал: «Фениксы не прилетают, планы из реки Хэ не появляются. Боюсь, что моя жизнь подходит к концу» [«Лунь юй», 9—9].

Упомянутые здесь благовещие знамения китайское политическое сознание соотносило с правлением совершенномудрых императоров. Планы из реки Хэ появлялись при императоре Яо, а фениксы слетались в дворцовые залы при императоре Шуне и духовном основателе Чжоу Вэнь-ване. Согласно традиционным политическим представлениям, именно так безмолвное Небо реагировало на воплощение в Поднебесной политического идеала. Уже пронизательный ханьский философ Ван Чун (27—97) отметил, что в этих высказываниях содержится совершенно явное посягательство на императорские prerogatives, выглядевшее довольно странным со стороны обычного чиновника небольшого княжества. Конфуция, по всей вероятности, спасло только то, что правивший тогда в империи Чжоу император Цзинван (519—476 гг. до н. э.) даже и не подозревал ни о существовании Конфуция, ни о его заявлениях.

Важность квазисакральных и «императорских» моментов в персональной просветительской и практической миссии Конфуция трудно переоценить, и, наоборот, нетрудно заметить, что она скопирована луским мыслителем с концепции «единственного чело-

века», т. е. монарха-медиатора, на прерогативы которого он и намеревался покуситься. Правда, скорее, в чисто теоретическом плане — настаивая на своей прямой и монопольной связи с Небом. Можно даже сказать, что его историческая заслуга — педагогическая деятельность и теоретическое осмысление Дао-пути — всего лишь плод неудач его главной мессианской программы: практической реставрации идеального прошлого. Потерпев фиаско в практической деятельности, Конфуций был вынужден перенести центр тяжести на теорию, как бы предваряя своей собственной судьбой последующие теоретические рассуждения Мэн-цзы о двух видах мудрецов, одни из которых реализовывали свои замыслы на практике (*да*) и благодетельствовали всю Поднебесную, тогда как другие по каким-то объективным причинам вынуждены были довольствоваться лишь самосовершенствованием и размышлениями над Дао-путем [см. «Мэн-цзы», 7А, 9]. Как раз то, что являлось предназначением второй разновидности совершенномудрых, и составило славу Конфуцию в последующие века.

В концепции личной миссии у Конфуция заключено еще одно противоречие или, по крайней мере, двусмысленность. С одной стороны, Конфуций совершенно искренне не стремился ни к какой реальной политической власти. Идеалом его в этом отношении был регент и наставник при малолетнем чжоуском императоре Чэн-ване (трад. хрон. 1115—1079 гг. до н. э.), его дядя, известный в истории как Чжоу-гун. Именно Чжоу-гуну приписывалась та образцовость чжоуских установлений, которые сделали династию Чжоу идеалом для всех последующих поколений. Обладая реальной силой, Чжоу-гун легко мог бы узурпировать императорский престол, но,

будучи совершенномудрым, он прекрасно понимал, сколь важно для последующей судьбы династии продемонстрировать строгое соблюдение норм и полное безразличие к реальной власти.

Этот регент был для Конфуция одним из тех недостижимых идеалов совершенной в политическом отношении древности, которые надлежало возродить в современности. Конфуция с Чжоу-гуном связывали прямо-таки интимные эмоциональные узы, и Конфуций очень беспокоился, если он во сне долго не видел Чжоу-гуна. Конфуций считал Чжоу-гуна недостижимым идеалом во многих отношениях, но самым главным для него, пожалуй, было то, что Чжоу-гун не жаждал власти, и в этом отношении Конфуций строго следовал его примеру. Но, с другой стороны, осуществляя свою миссию в Поднебесной, Конфуций исходил из презумпции своей «единственности», той самой «единственности», которая свойственна только монарху-медиатору в силу его функций.

Есть и другое довольно заметное несоответствие в политической концепции Конфуция, которое также требует разъяснения, — несоответствие между величию уникальной квазисакральной миссии «колокола Поднебесной» и скромностью тех успехов, которых Конфуцию удалось достичь как политику-практику и как педагогу, решившему подготовить достойные кадры для государственной службы. Несомненно, что личная политическая миссия мыслилась Конфуцием как всекитайская, поскольку свой Дао-путь утратила вся Поднебесная, а не какое-то отдельное княжество. Несомненно, что ощущение в себе этого всекитайского масштаба подвигло Конфуция на странствия по всему Китаю. Это же подтверждали и неоднократные заявления луского мудреца о наличии у него необычайных достоинств.

которыми его одарило Небо: совершенная мудрость и благая сила *дэ*, а также *вэнь* — «просветленность», унаследованная непосредственно от Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Однако если мы обратимся к той характеристике, которую сам Конфуций дает своей практической политической деятельности, то не обнаружим в ней ни мессиянства, ни всекитайских масштабов. В девятой главе «Лунь юя» Конфуций просто и скромно заявляет о себе как о рядовом чиновнике. Рекомендуя, «находясь вне дома», служить князьям и сановникам, Конфуций, вне всякого сомнения, имел в виду и свой личный путь, и типичный путь многих служивых людей. А что же еще можно было делать, «находясь вне дома»?

Надо сказать, что некоторую двусмысленность в статусе Конфуция почувствовали еще при его жизни и самые близкие к нему люди — его ученики. Наиболее характерен в этом плане конфликт, возникший между Учителем и его учеником Цзы-лу, который как-то во время болезни Конфуция попытался «превратить его учеников в подданных», чтобы, в случае смерти Учителя, обеспечить тем самым право на так называемые «великие похороны», поскольку их удостоивались лишь местные правители, т. е. те, кто действительно имел подданных. К чести Конфуция надо сказать, что в этой ситуации он проявил себя самым достойным образом. Он не стал вставать на котурны и изображать из себя некую мнимую политическую величину, а заявил:

«Не имея подданных, вдруг занять их во время болезни. Кого я обманываю этим? Я обманываю этим Небо! К тому же я полагаю, что умереть на руках двух-трех учеников ничуть не хуже, чем умереть на руках подданных!» («Лунь юя», 9—12).

В критической ситуации луский мыслитель явно предпочитал умереть философом, а не политиком. Тем не менее некоторая объективная неясность статуса, вызванная уникальностью миссии Конфуция, продолжала существовать и после его смерти, что и породило весьма своеобразную концепцию *су вана* (досл. «государь без украшений»), так сказать концепцию некоронованного короля, которая появилась, вне всякого сомнения, не без содействия учеников и последователей Конфуция.

Надо сказать, что эта неясность статуса в последующие века наложила весьма заметный отпечаток на конфуцианский подход к государственной службе. Теоретически конфуцианские «ученые мужи» (*жу*) рассматривали государственную службу так, как будто речь неизменно шла о деятельности, определяющей судьбу Поднебесной, даже в тех случаях, когда дело касалось весьма скромных должностей. Каждый конфуцианец в душе своей всегда был *да чзнем*, т. е. «великим сановником» или «великим подданным», что в данном случае абсолютно все равно. Именно в этом подходе к государственной службе коренилась причина того, что академик В. М. Алексеев назвал «трагедией конфуцианской личности»: в результате такого подхода в душе каждой конфуцианской личности возникал разлад, вызванный несоответствием между предполагаемыми в себе большими возможностями, «большими талантами» (*да цай*), с одной стороны, и «малым применением» (*сяо юн*) — с другой. Правда, надо сказать, что подобный подход заключал в себе и совершенно определенный положительный эффект, который можно сравнить с тем воображаемым маршальским жезлом, который нес в своем рюкзаке каждый солдат Наполеона.

Конечно, время и реальный опыт государственной службы значительно сгладили в сознании кон-

фуцианцев подход к «служению отечеству» как к своей персональной политической миссии. Однако надо сказать, что некоторые черты первоначального подхода к службе не исчезли из сознания «совершенных мужей» вплоть до самого конца императорского Китая. Все выдающиеся конфуцианцы оценивали современную им политическую ситуацию прежде всего в аспекте своего личного участия, интерпретируя ее как условия для «встречи или невстречи» (*юй — бу юй*) со способным их понять и оценить государем.

Далее хотелось бы обратить внимание еще на одну особенность политического сознания великого мудреца из княжества Лу — на известную абстрактность его политических интересов, в результате чего из сферы этих интересов выпали главные моменты политической ситуации того времени — внутриимперская борьба за гегемонизм (*ба*) и важнейший инструмент противодействия непрерывным военным столкновениям — межкняжеские союзы (*мэн*). Создается впечатление, что Конфуций, довольно активно участвовавший во внутривнутриполитической жизни своего родного княжества, был почти равнодушен к общеимперским политическим процессам. Он почти не проявлял никакого интереса к подлинным центрам имперской политики. Поднебесная представлялась ему в виде лоскутного одеяла, и ему было, в известной степени, все равно, где применять свои конструктивные политические усилия. В том же духе он воспитывал и своих учеников. У него чувствуется некоторый локальный патриотизм, но, скорее, в области, культуры, нежели политики. В политическом отношении Конфуция можно рассматривать как прямую противоположность двум знаковым фигурам китайской духовной культуры: философу Мэн-цзы, о

котором мы уже неоднократно упоминали, и поэту Цюй Юаню (340?—278? гг. до н. э.). Первый из них был, в отличие от Конфуция, настоящим имперским политиком и приложил немало усилий для того, чтобы превратить местных князей в настоящих повелителей Поднебесной. Правда, с политической точки зрения, он предлагал очень сомнительный путь — объединение Поднебесной посредством «гуманного правления». Цюй Юань же в противоположность и Конфуцию, и Мэн-цзы был страстным патриотом своего родного княжества Чу.

• Модель государства

Согласно ритуальному мировоззрению, государство по своей природе представляет собой не что иное, как сферу распространения благотворных влияний монарха-медиатора. Эта модель государственного устройства сохранялась, правда не в качестве главной и единственной, вплоть до последних дней китайской монархии. В этом может убедиться каждый, кто возьмет на себя труд вникнуть в суть того идеологического фундамента, на котором строилась вся официальная документация, особенно императорские манифесты. Уникальная личность — монарх-медиатор в качестве единственного посредника между миром людей и сакральными сферами получает благодать сверху и затем распространяет ее в виде своих персональных благих влияний на все вверенное ему пространство. Именно таким образом, т. е. посредством распространения благих влияний, он устанавливает порядок и гармонию во всей Поднебесной и поддерживает их. Такова была модель государственного устройства, порожденная религиозно-ритуальным мировоззрением задолго до появления Конфуция.

В этой модели Конфуция не устраивала полная монополизация власти в пределах той кровно-родственной группы, из которой происходила царствующая фамилия. Правильное политическое чутье подсказало ему, что нарушение монополии лучше всего осуществить удалением от сакральной сферы, что он и провозглашал в своем учении. Правда, тут надо заметить, что Конфуций только «отделился» от власти «духов». Полного отделения ритуала от политики в Китае так и не произошло вплоть до Синьхайской революции (1911—1912). Примечательно, что когда большой поэт и известный дипломат Хуан Цзунь-сянь (1848—1905) на одном из собраний китайской общественности стал развивать мысль о том, что успехи западных держав в значительной мере объясняются разделением политики и религии и что неплохо бы последовать этому примеру, то вызвал взрыв негодования со стороны консервативно настроенных конфуцианских кругов.

Когда Конфуций стал «отдаляться» от сакральной сферы, то вся тяжесть поддержания порядка в традиционной модели государства пала исключительно на плечи «единственного» и оказалась в полной и прямой зависимости от его человеческих качеств. Модель становится светской, но структура государства не меняется. В нем по-прежнему единственный действующий агент противостоит неупорядоченному множеству. Иными словами, конфуцианство заимствует модель государства, его структуру из предшествующего ритуального мировоззрения. С наибольшей четкостью это заимствование проявилось в том высказывании Конфуция, где он сравнивает государя с Полярной звездой.

Учитель сказал: «Осуществляя управление, делайте это при помощи силы *дэ*. Такая система управления бу-

дет напоминать Полярную звезду, которая покоится на месте, и окружающие ее звезды, которые вращаются вокруг нее» [«Лунь юй», 2—1].

По нашему мнению, в данном высказывании Конфуций обрисовал ту модель государственного устройства, которая получилась в результате его дистанцирования от потустороннего мира. Государство сохраняло свою структуру, выработанную ранее, но целиком перемещалось в мир людей. Этот «плоскостной» вариант традиционной модели он затем и рекомендовал в виде наиболее совершенной структуры всем последующим поколениям. Надо заметить, что подобная секуляризация «единственного», которая применительно к уникальной миссии философа ничем не грозила целостности традиционной модели, превращалась в серьезную опасность для нее в том случае, когда ею руководствовались обычные реальные люди. Возникал простой вопрос: каковы те силы, которые будут заставлять «звезды» вращаться по правильной орбите? Конфуций полагал, что эту проблему можно решить, обратившись к «гуманности» (*жэнь*). По мысли Конфуция, «гуманность» монарха устраняла всякий вред, который мог принести народу правитель с тираническими наклонностями, а «гуманность» служилых людей лишала их жажды власти и позволяла находить среди достойных подлинные административные таланты, которые, опять же в силу присущего им гуманизма, подавили в себе корыстные побуждения, тем самым как бы дав обществу гарантию, что на государственном посту они не будут преследовать никаких личных интересов.

Таким образом, мы склоняемся к мысли, что, рассуждая на политические темы, Конфуций имел в виду две модели государства. Первая, которую можно условно назвать моделью Полярной звезды, была

унаследована им от политического сознания предшествующей эпохи и в преобразованном с помощью конфуцианской доктрины виде применялась при рассмотрении государственного устройства в аспекте государь—народ или государь—совершенномудрый помощник, включая сюда и деятельность самого Конфуция. Вторая модель, которую можно условно назвать моделью *цзюнь-цзы*, появилась в результате желания Конфуция придать «совершенному мужу» гораздо большую важность нежели та, на которую могли рассчитывать скромные работники бюрократического аппарата. В результате синтеза благодати и конфуцианской доктрины понимание власти как сверхъестественного благотворного влияния «единственного» на необозримое множество отходило на второй план, уступая место взаимоотношениям монарха с определенным количеством наделенных властью «совершенных мужей». При таком понимании государства политическую ситуацию в стране начинают определять межличностные отношения. Все зависит от того, насколько соответствуют этическим принципам конкретные отношения монарха с конкретным «совершенным мужем», наделенным государственной властью. Эта государственная структура нашла свое наиболее четкое выражение в ответе Конфуция на вопрос луского князя Дин-гуна (508—493 гг. до н. э.) о принципах управления. Конфуций сказал:

Государь обращается с подданными в соответствии с ритуалом, а подданные служат государю, основываясь на преданности [«Лунь юй», 3—19].

Нам представляется, что данное высказывание нуждается в некоторых пояснениях. На политическом языке того времени «подданными» государя

назывались ближайшие к монарху государственные мужи. Так что, отвечая Дин-гуну, Конфуций обращает его внимание прежде всего на взаимоотношения монарха со своим государственным аппаратом. Разумеется, определяющая роль в этом биноме отводилась государю. С него и начинается Конфуций. Он предлагает монарху руководствоваться ритуалом. В данном разделе, говоря о ритуале, мы имели в виду, применительно к религиозно-ритуальным основам политического мировоззрения, прежде всего сакральный вариант ритуала, нормативные предписания для коммуникации с сакральными сферами, которую осуществляет монарх-медиатор. Ритуал же, о котором упоминает Конфуций в своем ответе Дин-гуну, обращен вниз, что сразу же и коренным образом меняет его содержание. По сути дела, Конфуций рекомендует правителям в отношениях со своим аппаратом придерживаться строгих нормативных установок. И какое бы конкретное содержание мы ни вкладывали в данную рекомендацию Конфуция, несомненно одно: мудрец из Лу надеялся, что следующие его наставления монархи пойдут на то, чтобы добровольно наложить на себя довольно значительные ограничения. По всей вероятности, Конфуций полагал, что ритуал, понимаемый как надлежащие нормы поведения, приобретет обязательный характер, если он будет соблюдаться на самом верху. По понятиям того времени, именно те нормы, которых придерживаются верхи, могут сойти по ступеням социальной лестницы и охватить все общество. Охват же нормами надлежащего поведения всего общества должен был неизбежно привести к полной социальной гармонии.

Обычно, комментируя это высказывание, толкователи обращают внимание на то, что монарху и подданным рекомендуется не единая основа отноше-

ний, а весьма различные принципы. На наш взгляд, это вызвано тем, что в бинеме монарх—подданные у обеих сторон были различные задачи, вызванные иерархической структурой политического устройства. В целях достижения наиболее оптимального состояния взаимоотношений между августейшей особой и ее сановниками необходимо было ввести первую в какие-то нормативные рамки, тогда как вторых надлежало призвать к исчерпанию всех своих сил. При соблюдении этих условий можно было надеяться на то, что в обществе воцарится полная гармония и «великий покой».

• Народ

Наблюдательный читатель, без сомнения, заметит, что при таком толковании политических взглядов Конфуция из обеих моделей государственной структуры полностью исчезает народ, поскольку в обоих случаях политическая структура рассматривается лишь как механизм управления. Народ же в ритуальной модели пребывал в виде нерасчлененного множества, весьма плохо отделенного от пространства. Конфуций уделял народу гораздо большее внимание, но и у него народ не включается в государственную структуру. Он помещен в отдельную систему взаимоотношений — «народ и власть». Правители, естественно, прежде всего интересовались у Конфуция проблемой, как сделать народ покорным. Конфуций давал исчерпывающий ответ: власть должна быть достойной, тогда и народ будет покорным. Поэтому он и предлагал власть имущим сосредоточиться на качестве властвования. По мысли Конфуция, власть как минимум должна быть ненасильственной, а как максимум — руководствоваться человеколюбием. Ес-

ли властвовать посредством насилия, то последствия могут быть самыми неприятными. Конфуций заявил следующее:

Если управлять народом посредством распоряжений и наводить порядок посредством наказаний, то народ станет уклоняться от распоряжений и наказаний и утратит стыд. Если же управлять народом посредством силы *дэ* и поддерживать в нем порядок посредством надлежащих норм поведения, то народ сохранит стыд и будет управляем [«Лунь юй», 2—3].

Кроме того, тем, кто был озабочен проблемой управляемости народа, Конфуций рекомендовал прежде всего озаботиться состоянием аппарата управления. В беседе с луским князем Ай-гуном (494—466 гг. до н. э.) великий мыслитель заявил:

Если выдвигать прямых душой и ставить их выше тех, у кого в душе кривда, тогда народ станет послушным. Если же выдвигать тех, у кого в душе кривда, и ставить их над теми, кто прям душой, то тогда народ не будет послушен [«Лунь юй», 2—19].

Цзи Кан-цзы, человек, у которого во времена Конфуция находилась фактически вся полнота власти в княжестве Лу, задал Конфуцию похожий вопрос, слегка детализировав его: как привить народу этические нормы — и получил такой ответ:

Общаясь с народом, сохраняйте внушительный вид, и тогда он станет почтительным. Если вы будете держиваться сыновней почтительности по отношению к своим родителям, с любовью и заботой относиться к своим младшим родственникам, то тогда народ станет верным. Если вы будете выдвигать умелых и обучать неумелых, то тогда народ станет старательным [«Лунь юй», 2—20].

Цзи Кан-цзы был практическим политиком, и поэтому в ответах на его вопросы у Конфуция наиболее ясна позиция по отношению к народу как к объекту воздействия. Наиболее сильно она выражена в том высказывании, где народ сравнивается с травой:

Цзи Кан-цзы, спрашивая Конфуция о государственном управлении, сказал: «Как Вы считаете, можно ли достичь Дао-пути, убивая тех, у кого нет Дао-пути?» Конфуций ответил: «Вы же осуществляете управление, так зачем же Вам убивать? Вам стоит только захотеть добра, и народ станет добрым. Ведь благие способности совершенного мужа подобны ветру, тогда как благие способности маленьких людей подобны траве, а трава склоняется, когда дует ветер» [«Лунь юй», 12—19].

По нашему мнению, уподобление властей ветру, а народа траве как нельзя более точно выражает самую суть отношения Конфуция к народу. Конфуций был настоящим антиподом российских народников XIX столетия и полагал, что «всем хорошим в себе», равно, кстати, как и всем дурным, народ обязан власти. Народ — объект воздействия, «трава», а власть — субъект воздействия, «ветер». Но пафос этого воздействия, на наш взгляд, вовсе не в том, чтобы подчеркнуть бессилие народа и всемогущество властей, а в том, чтобы превратить нравственное состояние народа в чуткий барометр, ясно показывающий степень совершенства властей. Конфуций полагал, что сделать народ нравственным — это задача властей. Если народ безнравствен, если он «теряет стыд», то это означает, что либо «ветер» дует плохо, либо дует не тот «ветер». К мысли о том, что задача властей состоит в этическом воспитании народа и что состояние народа напрямую зависит от деятельности властей и от их подлинной сущности,

Конфуций неоднократно возвращается в «Лунь юе». Так, например, тема воспитания как передачи собственных качеств, хотя, может быть, и не в такой образной форме, как в ответе временщику Цзи Кан-цзы, развивается Конфуцием в связи с порицанием Фань Чи, не самого любимого и не самого способного его ученика. Учитель сказал о нем:

Какой маленький человек этот Фань Сюй! Если наверху привержены к надлежащим нормам поведения, то никто в народе не посмеет быть непочтительным. Если наверху привержены к [выполнению] долга, то никто в народе не посмеет проявлять непокорность. Если наверху привержены к [взаимному] доверию, то никто в народе не осмелится не выражать своих [подлинных] чувств. Если в государстве достигнуто подобное положение, то со всех четырех сторон народ будет стекаться туда, неся на спине своих детей. При чем же здесь полевые работы? («Лунь юе», 13—4).

Полевые работы здесь упомянуты в связи с тем, что Фань Чи, поддавшись на агитацию отшельников-землепашцев, хотел сам выращивать свой хлеб и просил Учителя научить его огородничеству, в ответ на что Конфуций, дождавшись его ухода, разразился страстной тирадой об истинном назначении «совершенного мужа» в государстве. Назначение это, по его мнению, состояло в том, чтобы создать здоровую нравственную атмосферу в верхах общества, которая, как он предполагал, спустившись по социальной лестнице, охватит все общество. В связи с этим была затронута и тема «прихода», о чем мы уже упоминали выше.

Закljučая тему «народа» в политических воззрениях Конфуция, добавим к изложенному материалу еще два высказывания, свидетельствующих о том, что в личности Конфуция удивительным образом соче-

тались философ-гуманист и трезвый политик. Отвечая на вопрос одного из самых любознательных своих учеников, Цзы-гуна, можно ли считать гуманным того, кто оказывает народу щедрую помощь, Конфуций сказал:

Зачем ограничиваться человеколюбием! Не следует ли говорить здесь о совершенной мудрости?! [«Лунь юй», 6—30].

Это, конечно, голос философа-гуманиста. Но этот философ был и реальным политиком, который отлично понимал, что при любых воззрениях и при любых обстоятельствах главное слово в политике принадлежит народу. Вся историческая специфика заключается лишь в том, в какой форме это «слово» произносится. Наиболее неблагоприятной и даже кризисной ситуацией, в которой первостепенная важность народа становится явной, казался Конфуцию этический упадок, утрата властями доверия со стороны народа. Объясняя все тому же Цзы-гуну искусство управления государством, Учитель сказал, что благополучной политической ситуацию в государстве следует считать тогда, когда достаточно еды и оружия, а народ доверяет правительству. На вопрос Цзы-гуна, чем из этих трех вещей можно пренебречь при внезапно возникших затруднениях, Учитель, не колеблясь, ответил — оружием. На повторный вопрос Цзы-гуна о жертвах Конфуций сказал:

«[Следует вначале] пожертвовать едой. Начиная с древности все мы смертны, но народ без доверия не стоит» [«Лунь юй», 12—7].

Подводя итоги нашим рассуждениям о политических воззрениях Конфуция, мы хотим отметить прежде всего то, что несмотря на целый ряд моментов, которые современному читателю могут показать-

ся архаичными и неактуальными, все его политическое мировоззрение было пронизано одной сверхактуальной для нас мыслью — государственная власть не должна быть насилием. Ее главная функция — этическое совершенствование народа.

• КОНФУЦИЙ И КАН-СИ

В специальной синологической литературе считается установленным, что маньчжурская династия Цин (1616—1911) вполне может претендовать на звание самой «конфуцианской» во всей истории императорского Китая. И тем не менее во взаимоотношениях этой династии с доктриной совершенного мудреца из княжества Лу до сих пор остается много неясного. Начать хотя бы с того, что в истории Китая отсутствует событие, которое можно было бы определить в качестве акта принятия нового учения, что-то подобное крещению Руси князем Владимиром или принятию христианства Константином Великим. Если подыскивать аналогии, то в маньчжурской истории на роль Владимира или Константина будет претендовать император Шэн-цзу (1662—1722). Именно он соединил новую монархию, представлявшую иной этнос и, соответственно, обладавшую иной культурой и идеологией, с могучей традиционной культурой Китая, в том числе с конфуцианством.

Если рассматривать деятельность Шэн-цзу, более известного по девизу годов своего правления как Кан-си, в интересующем нас аспекте, то наиболее подходящим, ключевым событием в деле единения династии Цин с учением Конфуция можно считать торжественную церемонию на родине Конфуция, в

городе Цюйфу, во время первого императорского путешествия на юг в 1684 г. В специальной литературе, посвященной этому путешествию, прежде всего отмечается, что во время торжественной церемонии в храме Конфуция в Цюйфу Кан-си воздал Конфуцию императорские почести, совершив, как это полагалось по китайскому ритуалу, *сань гуй, цзю коу ли*, то есть «церемонию трех коленопреклонений и девяти земных поклонов». Это, вне всякого сомнения, очень значимый акт. Однако интересно, что этим актом все и кончается. Кончается и императорский элемент в почитании Конфуция. В официальных текстах, сопутствовавших императорской поездке, о чем-либо подобном не говорится ни слова. По нашему мнению, это весьма показательно и может многое разъяснить в идеологическом союзе новых хозяев Китая с доктриной совершенномудрого. Особенно ценен в этом плане текст, который сам император Кан-си написал для церемонии жертвоприношения духу Конфуция в его храме. Приведем его полностью, поскольку, по нашему мнению, именно такие тексты многое проясняют в союзе маньчжурской монархии с китайской ортодоксией:

Почтительно полагаю, что сила *дэ* наставника древних времен равноценна изначальной преобразующей мощи природы, а его совершенная мудрость уже достигла великого завершения. Он положил начало культуре и просвещенности для десяти тысяч поколений и насадил образцы, предназначенные для сотен государей. Его вечные слова пылают и светят, и нет никого, кто бы не относился к ним с почитанием. Я, император, величественно осуществляю грандиозные планы и устремляю свои мечты к совершенному Дао-пути. Примером для подражания я считаю мудрецов прошлого, а угольником и мериллом мне служат прежние образцы. Преисполнившись вечером трепета, я вплоть до утра простираю упорные

мысли свои на шесть классических текстов. Живя в настоящем, но исследуя прошлое, я уповаю на классически правильное преобразование десяти тысяч наших земель.

О подвиг постижения канонов!

Лишь он может действительно принести результат — успокоение всей Поднебесной.

Нынче, предприняв инспекционную поездку по краям и уделам, я, император, достиг горы Тайшань и взирал оттуда на окрестности княжества Лу. Затем я прибыл в Цюйфу. Здесь я бродил по пустынным залам и внезапно услышал звуки струн и бамбуковых трубок. Я бесцельно блуждал по старым покоям, наслаждаясь видом дворцовой стены.

Экипажи, одежда, ритуальная утварь — все [здесь] копирует стиль трех династий. Подставки и посохи, письмена на дощечках — след расцвета культуры, удаленной на тысячу лет.

Со скорбью взираю на величие просветленного духа: просвещенность и совершенное правление процветали в столь отдаленное время!

Торжественно-строго приношу (я Конфуцию) жертвы, являя почтение. Моя чистейшая искренность, надеюсь, достигнет его духа.

Если сравнивать приведенный выше текст с сотнями подобных, имевших, в основном, ритуальное предназначение, то может показаться, что текст Канси тривиален по стилю и содержанию и вряд ли заслуживает скрупулезного анализа, поскольку не сообщает ничего существенно нового для нашей темы. И тем не менее, попытавшись разобрать его поподробнее, можно прийти к довольно интересным выводам о характере союза между маньчжурской монархией и китайской бюрократией. Композиционно текст распадается на несколько самостоятельных частей, посвященных Конфуцию, императору, императорскому путешествию, посещению Цюйфу и обычным заключительным ритуальным формулам. Попро-

буем прокомментировать наиболее важные из этих частей.

Сначала — Конфуций. Его первая характеристика указывает на то, что в личности Конфуция была заключена креативная сила, идентичная тем, которые действуют в мире природы. *Юань хуа* — изначальные природные потенции, управляющие всеми изменениями в вечном процессе возникновения, становления, увядания всего того сущего, что произошло от некоего единства, которое старше, чем наш мир, мир множества вещей. В связи с этим нелишним будет заметить, что среди основоположников *сань цзяо* («трех учений») Конфуций умудрился сохранить свой первоизданный облик, оставшись наименее «космизированной», реальной исторической фигурой, обладающей вполне достоверной и вполне реалистической биографией, тогда как его собратья по триаде — Лао-цзы и Шакьямуни — превратились либо в синоним существующего мироздания, либо в причину, его породившую. Благодаря рационализму, присущему конфуцианской доктрине, ее основоположник на протяжении многих веков умудрялся сохранять «нормальные человеческие размеры». Однако стремление соотнести основоположника учения совершенных мудрецов с космосом возникло задолго до династии Цин и было порождено взаимодействием конфуцианской доктрины с императорским ритуалом, где должны были соприкоснуться две сферы — сакральная и профанная. Поэтому зачатки космизации можно проследить еще в Хань, где и ритуал, и философы одинаково стремились в космос. Этот «космизированный» Конфуций, который, в общем-то, не признавался интеллектуальной конфуцианской традицией, хорошо прижился в официальном государственном ритуале. В качестве иллюст-

рации можно привести известную стелу с надписью знаменитого танского каллиграфа Юй Ши-наня, в которой креативные способности Конфуция сравниваются с космическими силами, определяющими структуру визуально данного сакрального космоса: «Учитель принял в себя квинтэссенцию пяти светил и наследовал тысячелетнюю совершенную мудрость. Поэтому Небо ниспослало вниз и породило в нем силу *дэ*, которой наделена природа». Та же мысль встречается у Юй Ши-наня и в более наглядном ритмическом выражении:

Блisterающие звезды свесили с неба свои образы,
Потоки и горы образовали природный рельеф.
Небо породило силу *дэ* у совершенномудрого.
Это — блистательная духовная сущность,
которую содержит природа.

Заключительные фразы этого текста могут служить хорошими координатами того местоположения, которое в ритуале отводилось конфуцианской традиции: «Сила *дэ* государей и ветер нравов конфуцианских ученых будут навеки прославлены в бронзе и в камне». Переводя эту формулу на менее образный, но более четкий язык, можно сказать, что ритуал отводил конфуцианской традиции подчиненное место рядом с правителями, наделенными благими креативными потенциями. Место почетное, но подчиненное, что устраивало не только танскую, но и маньчжурскую монархию, правда, последняя сделала это подчинение еще более жестким.

Вернемся, однако, к путешествующему императору Кан-си, у которого стремление соотнести Конфуция с космосом имело отнюдь не случайный характер. В одном из императорских указов, связанных с посещением Сыном Неба родных мест совершенного мудреца, присутствует весьма характерный «кос-

мический» зачин: «Путь совершенной мудрости, — читаем мы в официальном документе, — тот же самый, что у Солнца и Луны. Он совпадает с движением Неба и Земли». Аналогичное заявление в другом императорском указе, изданном по тому же поводу: «Благая сила дэ совершенного мудреца по своей высоте и сиянию, по широте и величию равняется Небу и Земле, Солнцу и Луне». Гораздо полнее эта тема развита в императорском предисловии, написанном к славословию Конфуция: «С тех пор, — пишет Кан-си, — как образовались три начала, Небо и Земля не выполняют свои обязательные свершения непосредственно. Объединившись, Небо и Земля передают все среднему началу — совершенным мудрецам. Совершенные мудрецы, заменяя Небо и Землю, проявляют и распространяют их внутренние потенции — благую силу дэ. Среди совершенных мудрецов есть такие, которые занимают престол и посредством этого осуществляют свои функции. Но есть и такие, которые проясняют Дао-путь, выражают это в слове и таким образом передают свои наставления последующим поколениям». Конфуций, таким образом, переводился во вторую категорию совершенных мудрецов, но его единственность с космосом сохранялась.

По нашему мнению, маньчжурская монархия отнюдь не случайно поставила акцент на «космизированности» совершенных мудрецов. Это давало возможность завуалировать этническую чуждость новой монархии, сделав ее не выразителем какого-то конкретного народа, а непосредственным проявлением космических сил мироздания. Кроме того, передача функций сразу же делила совершенных мудрецов на две группы — занимающих престол и «уясняющих Путь», причем первая группа оказывалась в более

тесной связи с мирозданием, а потому могла претендовать на более высокое место в иерархии ценностей. Подсоединить к этой группе действующего монарха было гораздо легче, нежели к наставляющему народ мудрецу. Язык и структура официальных маньчжурских документов подтверждают подобные объяснения. В них, и это, по нашему мнению, не случайно, в качестве высшего авторитета фигурируют, как правило, идеальные монархи древности, с действиями которых охотно и постоянно соотносится и персона царствующего монарха, и вся текущая политическая деятельность. Что же касается Кан-си, то о нем можно сказать, что он совершенно осознанно проводил идеологическую кампанию реставрации древности, когда на престоле находился идеальный правитель, соединявший в себе две важнейшие ипостаси: «внутри — наставник, а вовне — государь». Все это тем более значимо, что аналогичных ссылок на Конфуция или сравнений с ним царствующих монархов официальный маньчжурский документ не знает. Имя его в официальной документации возникает лишь тогда, когда речь заходит непосредственно о нем самом.

Поскольку мы считаем официальную документацию самым главным источником по истории конфуцианства как государственной идеологии, то описанную выше ситуацию, на наш взгляд, можно расценивать как достаточно парадоксальную: основоположник конфуцианской доктрины явно не является ни высшим авторитетом, ни наиболее важным персонажем в созданном им учении. Подобный статус совершенно немислим, скажем, в буддийских текстах, особенно в наиболее священных из них — в сутрах, где образ Будды явно заслоняет собой узкодоктринальную тематику. Надо отметить при этом, что столь скромное положение мыслителя из Лу в

рамках своей собственной доктрины создалось не без влияния самого Конфуция, который был заинтересован в том, чтобы представить свое личное учение не как свою индивидуальную мудрость, а как возрождение великой древней традиции. Эта древняя традиция сыграла со статусом Конфуция довольно злую шутку уже при Хань: при возведении конфуцианства в ранг государственной идеологии идеальные и славные традиции правления легендарных государей сомкнулись с царствующими монархами, тогда как на долю Конфуция осталась именно та роль, на которую он с вящей скромностью и претендовал. — роль хранителя древней традиции. Надо сказать, что в данном случае, конечно, отнюдь не все объяснялось личной скромностью Конфуция. Внесла свой вклад в это дело и сама доктрина, которая не хотела пребывать в статусе чьей-то персональной мудрости, а претендовала на то, чтобы превратиться в единственно правильный вариант всей духовной культуры. Именно этими двумя обстоятельствами и объясняется то, что императорская идеология, опиравшаяся на традицию и ритуал, сочла именно конфуцианство приемлемой для себя и хорошо дополнявшей древний комплекс идей доктриной. Но в результате всех этих поворотов в идеологической истории Конфуций, создатель официальной идеологии императорского Китая, занял в этой идеологии, во всяком случае в государственной ее части, весьма скромное место и до последних дней традиционной китайской монархии так и не смог расстаться со статусом «подданного».

Этот статус не изменился и при самой «традиционалистской», самой «конфуцианской» монархии — маньчжурской. Можно сказать, что маньчжуры даже больше, чем их предшественники, увеличили разрыв

между государственным, «императорским» конфуцианством и конфуцианской интеллектуальной традицией: новые монархи, чтобы приглушить свою чужеродность, ревностно следовали славным традициям идеальных монархов китайской древности, естественно, не забывая при этом и того, кто не дал этой традиции прийти в хаотическое состояние. А поскольку они наследовали традицию, имея на это полное право в виде обладания Поднебесной, то момент перехода из одного состояния в другое — из «язычества» в конфуцианство — как бы и исчезал. Поэтому никакого торжественного акта, знаменующего собой принятие конфуцианства, как бы и не требовалось вовсе. Можно добавить, что это идеологическое преемство совершенно устраняло из официального политического сознания ни много ни мало сам факт завоевания Китая маньчжурами. Просто «очередные преемники» славного наследия династии Чжоу установили мир и порядок на Центральной равнине.

• ЧИТАЕМ КОНФУЦИЯ ВМЕСТЕ

I

По нашему замыслу раздел «Читаем Конфуция вместе» должен принести читателю непосредственное ощущение полнокровной жизни слова этого великого мыслителя в контексте современной ему духовной культуры; при этом читатель получал бы и некоторый опыт самостоятельного наполнения необходимым смыслом порой незаметных и слишком кратких изречений «Лунь юя», которые в новой для них атмосфере, если воспользоваться образом Чжуан-цзы, чув-

ствуют себя как рыба на берегу. Подбирая примеры для «совместного чтения», мы руководствовались, пожалуй, только одним принципом — дать читателю возможно более полное представление о богатстве и разнообразии тем в духовной культуре Древнего Китая.

Предлагаем начать чтение с первого высказывания Учителя, которое, по нашему мнению, многое проясняет в характере конфуцианского учения:

Учитель сказал: «Учиться и в надлежащее время применять то, чему вы научились, на практике. Разве это не доставляет радость? Разве вы не радуетесь, встретив друга, вернувшегося из дальних краев?»

Люди не знают его, а он не печалится. Разве такой человек не является совершенным мужем (цзюнь-цзы)?!» [1—1].

По сути дела, здесь несколько самостоятельных, хотя тематически и связанных высказываний. Начнем с важнейшего, которое и дало название первой главе «Лунь юя», — «Сюе эр» («Учиться и...»).

Имеются довольно веские основания предполагать, что начинающее «Лунь юя» словосочетание *сюе эр* заимствовано Конфуцием у политического деятеля и мыслителя того времени, известного под именем Цзы-чань (580—522 гг. до н. э.). Гуньсунь Цяо, имевший прозвание Цзы-чань, принадлежал к правящей фамилии княжества Чжэн, в котором он при своей жизни фактически являлся правителем, поскольку в его руках была сосредоточена вся реальная политическая власть. Цзы-чань был политиком-реформатором, и реформатором, добавим, успешным. Кроме того, он пользовался репутацией одного из крупнейших политических мыслителей своего времени. В летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо») — одном из самых надежных источни-

ков по истории Древнего Китая — под 31-м годом правления луского князя Сян-гуна (540 г. до н. э.) записана дискуссия между Цзы-чанем и одним чжэнским вельможей по поводу практики назначения недорослей на государственные посты. По мнению вельможи, первейшее значение при этом имела преданность, причем личная. Цзы-чань не одобрял такой метод подбора кадров. По его мнению, государственное управление относится к числу сложных и трудных профессий, которым следует долго и упорно учиться, а уж потом, после обучения, прилагать свои знания на практике. В этой ситуации Цзы-чань и произнес свою знаменитую фразу про учебу. «Я, Цяо, — сказал Цзы-чань, — слышал, что вначале учатся и лишь потом занимаются управлением. Я никогда не слышал о тех, кто учится посредством управления». В этом заявлении и было употреблено словосочетание *сюе эр*, которому суждено было сыграть такую важную роль в конфуцианской доктрине. Конфуций, который, вне сомнений, знал об этой дискуссии, вполне возможно, сознательно заимствовал фразу чжэнского мыслителя, чтобы показать свою образованность и верность духовным традициям. Но это заимствование лишь еще более резко обозначило тот духовный водораздел, который время «философского прорыва» провело между двумя выдающимися представителями духовной культуры Древнего Китая. Попробуем пояснить свою мысль.

Возражая своему оппоненту, Цзы-чань опирался на так называемую «государственную науку» (*гуань сюе*), которая аккумулировала конкретный опыт управления в различных государственных учреждениях. Конфуций же говорил уже о совсем другой науке. И его учение перестает быть профессиональным

в узком смысле этого слова. Это уже не обучение профессиональному мастерству государственного чиновника, которому обучают так же, как мастерству виртуоза-повара или искусного закройщика. Короче говоря, Конфуцию пришла в голову простая мысль, которая еще не посетила многие головы нашей элиты, без устали твердящей о профессионализме: государство не просто механизм, но еще и человеческое сообщество, а потому аппарат должен состоять из людей особого сорта, из тех, кто преодолел в себе корыстолюбие и стал на путь самосовершенствования. Доминирующей формой этого совершенствования Конфуцию представлялась учеба, то есть чтение книг, в которых содержались свидетельства совершенного общественного устройства в период легендарной древности. Освоение же этого наследия могло быть успешным лишь в том случае, если человек в процессе трансформации в подходящего кандидата на государственную должность мог преодолеть в себе эгоизм и в первую очередь — жажду власти. В этом случае такому кандидату можно было безбоязненно доверить государственные полномочия. Иными словами, в официальной духовной культуре, во всяком случае в той ее части, которая находилась под влиянием конфуцианской традиции, был совершен фундаментальный разворот — от профессии и профессиональной подготовки к человеку и проблеме его становления.

Конфуций, который никогда не хотел выглядеть новатором и старательно создавал свой образ традиционалиста, верного продолжателя наиболее славных традиций легендарной древности, на самом деле произвел в духовной культуре Древнего Китая настоящий переворот, выдвинув одну простую мысль: чтобы стать человеком, следует непрерывно

и напряженно учиться. Учиться не какому-то специальному делу — над этим обучением великий Учитель был не прочь иногда и поиздеваться, — а тому, как стать настоящим человеком или, как выражался луский мыслитель, «совершенным мужем» (*цзюань-цзы*). Правда, здесь надо сделать одно замечание: в той или иной форме этот момент присутствует в любой достаточно развитой культуре. Однако только в Китае процесс становления личности посредством обучения, продолжающегося, по сути дела, всю жизнь, приобрел в официальной культуре поистине доминирующее значение, а господствующая форма этого обучения, *ду шу*, то есть «чтение книг», обрела статус квазисакральной операции. Заметим кстати, что в настоящее время во всем индустриально развитом мире эта проблема оттеснена специальным, профессиональным образованием на второй план, что вне всякого сомнения можно рассматривать как признак частичного регресса если не всего общества, то правящего класса и духовной культуры индустриального и постиндустриального периода. Хотелось бы надеяться, что этот регресс носит временный характер.

Несколько слов о конфуцианском образовании, вернее, о том его этапе, который имеет непосредственное отношение к процессу самосовершенствования или, как говорили китайцы, «становления» (*ли*) конфуцианской личности. В понимании Конфуция эта первая фаза должна была завершиться у обучающегося усвоением всех классических текстов. В «Лунь юе» на этот счет имеется прямое указание Учителя:

Начни подъем духа [свое совершенствование?] с «Книги песен», осуществи свое становление при помощи «Записей ритуала» и заверши свое становление «Книгой музыки» [8—8].

Основная проблема первой фазы образования заключалась в поисках правильного соотношения эрудиции и «просветления». Так, Чжу Си, например, полагал, что первая фаза должна ставить своей главной целью приобретение обширной эрудиции, которая впоследствии и начнет постепенно давать ощутимые нравственные результаты. Его извечные противники братья Лу — Лу Цзю-шао (?), Лу Цзю-лин (1132—1180) и Лу Цзю-юань (1139—1192), — напротив, считали, что вначале надо просветить «глубинное сознание» (*бэнь синь*), а затем уже заставлять людей расширять свою эрудицию. Братья Лу неоднократно дискутировали с Чжу Си на этот счет, но так и не пришли к компромиссному результату. Чжу Си считал метод братьев Лу примитивным, а те, в свою очередь, расценили педагогическую доктрину Чжу Си как излишне запутанную. В основе разногласий лежал один очень важный и трудноразрешимый вопрос: что первично — эрудиция или состояние сознания. Что дает наиболее быстрые и желательные эффекты — получение ли эрудиции через просветленное сознание или, в обратном порядке, приход к просветлению через эрудицию? Чжу Си был за эрудицию и освоение текстов. Братья Лу ему резонно возражали, что во времена императоров Яо и Шуня никаких текстов не было, а вот совершенная мудрость была представлена наилучшим образом, с чем нельзя было не согласиться. Но пренебрегать текстами наследники Конфуция тоже не имели права. Чжу Си писал по этому поводу следующее: «В обучении прежде всего и непременно следует ценить познание Дао-пути. Но Дао-путь отнюдь не такая вещь, которую можно постичь, услышав один раз и сделав всего одно усилие, оказаться на нем». Поэтому Чжу Си пред-

лагал терпеливо и вдумчиво работать над текстами. Иными словами, оказавшись перед выбором — интуиция или культурная традиция, надо было делать выбор в пользу последней и идти по этому пути всю жизнь. Думаем, что точка зрения Конфуция была гораздо ближе к Чжу Си, — Конфуций, конечно, прежде всего ценил в человеке состояние внутреннего духа, но он хотел, чтобы это состояние явилось результатом освоения культурной традиции.

Вторая фаза конфуцианского обучения имела несколько иные задачи — сохранение достигнутых совершенств. Обычно комментаторская литература, обсуждая этот вопрос, опирается на слова философа Сюнь-цзы из его трактата «Цюань сюе» («Поощрение обучения»), где мыслитель в довольно образной форме обосновывал необходимость обширной эрудиции для трансформации в «совершенного мужа». «Не поднявшись на гору, — писал Сюнь-цзы, — не узнаешь высоту Неба. Не подойдя к глубокой расщелине, не узнаешь толщину Земли. Не услышав слова, оставленные древними государями, не узнаешь величия учения». По мнению сторонников эрудиции и чтения текстов, тексты приносили эрудицию, а обширная эрудиция помогала закреплять этические завоевания. Если «совершенный муж» обширен познаниями и при этом еще ежедневно занимается самоконтролем, то тогда его знания сохраняют ясность и отчетливость, а поступки не несут в себе ошибок. Совершенно очевидно, что, с конфуцианской точки зрения, вторая фаза обучения рассматривалась как не имеющая конца, то есть продолжающаяся до самой смерти.

Возвращаясь к начальному высказыванию «Лунь юя» (1—1), отметим, что в нем большую проблему для филологов имеет иероглиф *ши* («время»). Одни

комментаторы считают, что в данной фразе этот иероглиф следует переводить как определенное время дня, тогда как другие — как определенное время года. Фраза заметно меняет свое значение в зависимости от того, на сторону какого толкования склониться. Если мы примем вариант со временем дня, то тогда начальное наставление Конфуция следует понимать как рекомендацию по составлению дневного расписания. Мы придерживаемся той точки зрения, что слово *ши* («время») в данном случае надо понимать исторически, то есть как исторически надлежащее для практики время, время разумного правителя. При этом мы руководствуемся тем, что тема «надлежащего времени» достаточно хорошо представлена в «Лунь юе» и занимала важное место во все периоды существования конфуцианской доктрины.

В заключение наших пояснений о смысле начального наставления Конфуция приведем пример, наглядно свидетельствующий о том, что это служебное, казалось бы, по своему действительному назначению неприметное словосочетание превратилось — в первую очередь благодаря той роли, которую играло освоение классических текстов в конфуцианском обучении, — в символ конфуцианской учености и в неотъемлемую часть быта образованной части китайского общества. Вот строки южно-сунского поэта Лю Кэ-чжуана (1187—1269), отличавшегося тонким проникновением в устоявшийся быт *вэнь жэнь* («образованных людей»):

За соседней стеной — щебетание,
Декламируют там *сюе эр*.
Глубокий старик в полудреме
Слушает, как бежит время.

Вторая фраза начального наставления — несомненная метафора. Радость от беседы с другом,

прибывшим издалека и имеющего возможность поведать о многих до того неизвестных нам вещах, на самом деле случается редко. Но если осознать, что речь здесь идет о книгах, что эти друзья, окружая тебя, действительно могут рассказать тебе многое, то разве этого недостаточно, чтобы по-настоящему прийти в радостное состояние? Именно к этому и призывает до сих пор висящая в синологическом кабинете Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения каллиграфическая надпись из коллекции академика В. М. Алексеева, принадлежащая кисти известного каллиграфа Шэн Дунь-чуна. где сравнение книги с другом выражено еще более четко, нежели в «Лунь юе»: «Чтение старых книг, — написал Шэн Дунь-чун — подобно другу, только что вернувшемуся [из дальних странствий]».

Отдельного разговора заслуживает тема радости, которая дважды возникает в начальном высказывании. Эта тема еще раз свидетельствует о том, что конфуцианское образование было, по сути дела, задумано для полного преобразования человека. Оно ни в коем случае не сводилось к информационному насыщению человека, а стремилось к его полному преобразению, преобразению, включающему даже его эмоциональные состояния. Особое место в этом плане принадлежало пребыванию в радости, что Конфуций неоднократно разъяснял своим ученикам. Так, в лучших традициях своей доктрины Конфуций прежде всего поделил все радостные состояния на две части: благотворные и вредные. К благотворным он отнес радость по поводу ритуала и музыки, радость по поводу моральных совершенств других людей и радость по поводу дружбы с мудрыми людьми. Во вредный раздел у Конфуция попали радость расточительства, радость безделья и радость загула

(см. «Лунь юй», 16—5). Ни в коей мере не намереваясь противоречить основоположнику, рискнем предположить, что если не говорить о конкретных, «бытовых», радостях, а иметь в виду более отвлеченные, так сказать, «доктринальные» радости, то их можно отнести к двум различным видам. Оба они упомянуты в начальном суждении «Лунь юя»: радость по поводу узнавания нового, усвоения доктрины и радость — правда, в виде отсутствия огорчения — по поводу пребывания в безвестности. Можно заметить, что бинарная природа радости находится в полном соответствии с бинарной структурой «совершенного мужа», который состоит из двух важнейших ипостасей: во-первых, это «учащийся человек», и по этому поводу он должен испытывать радость; во-вторых, это внутренне совершенный, а потому независимый от внешней среды человек, который вполне может сохранять свое радостное состояние в любых условиях. Эту радость, которая необходима как при изучении, так и при воплощении доктрины на практике, Конфуций лучше всего выразил в следующем изречении:

«В учении познающий не может сравниться с любящим, а любящий — с тем, кто получает наслаждение» [6—20].

Успешное усвоение доктрины приносит человеку нравственное обновление и он обретает внутренние силы, позволяющие ему сохранять радостное расположение духа и в бедности, и в безвестности. На этот счет в «Лунь юе» сохранилось немало количество свидетельств. Достаточно вспомнить о том, что Цзы-гун, хорошо понимавший, что для успешного усвоения доктрины необходимо приобрести независимость от «богатства и знатности», хотел об-

рести способность «не льстить в бедности и не заноситься в богатстве и получил от Учителя совет попробовать достичь умения сохранять веселое расположение духа в бедности (см. «Лунь юй», 1—15). В этом же ряду стоит и упоминание о любимце Конфуция Хуэй Юане, который, живя «в глухом переулке», будучи в бедности и безвестности, не изменял своему внутреннему веселью, что свидетельствовало о его мудрости («Лунь юй», 6—11). Затем можно вспомнить о том, что Конфуций был склонен связывать радость с гуманностью. На первом месте здесь безусловно стоит характеристика Конфуцием себя самого как человека, забывающего в радости все заботы, а на втором — его убеждение, что радость для человека, не пренебрегшего долгом, может заключаться даже в том, чтобы «есть грубую пищу, запивать ее простой водой и спать на согнутой руке» («Лунь юй», 7—16). В этом высказывании радость сближается с покоем внутренне совершенного человека, который, достигнув высших духовных вершин, может себе позволить «покоиться в гуманности». Символом внутреннего мира такого человека становится гора, с которой его роднит спокойствие и долголетие. Во всяком случае, автор именно так понимает знаменитое высказывание Учителя о человеке, любящем горы и обретающем через гуманность покой и долголетие (см. «Лунь юй», 6—23). Долголетие, естественно, порождает одну из самых ценных и самых необычных видов радости — «стариковскую» радость (см. «Лунь юй», 7—19).

Надо отметить, что тема радости сопровождала конфуцианскую мысль на протяжении всей ее истории. Интересные дополнения внес в нее выдающийся мыслитель древности Мэн-цзы. Продолжая линию размышлений Конфуция о связи гуманности и радости, Мэн-цзы сказал:

Сущность гуманности заключена в служении своим родителям, а сущность долга — в следовании своим старшим родственникам. Сущность же мудрости заключена в постижении этих двух начал и неуклонном выполнении их. Сущность же надлежащих норм поведения заключена в надлежащем оформлении этих двух начал, тогда как сущность музыки — в наслаждении этими двумя началами. Когда же ими наслаждаются, то они наполняются жизнью и возрастают неостановимо. Когда же они возрастают неостановимо, то разве мы можем знать, как топают ноги и как машут руки [во время пляски] (4А—27).

При оценке этого рассуждения считаем своим долгом напомнить читателю, что философ в данном случае занят не описанием быта, того, как «это бывает на самом деле». Состояния нашего сознания, описанные в приведенном выше высказывании, должны возникать в определенной последовательности только у того человека, который, выражаясь образно, уже вступил на тропу суровой нравственной аскезы, обрел мудрость и гуманность, осознал свой долг, овладел надлежащими нормами поведения и в целях продолжения своего нравственного совершенствования обратился к музыке и пустился в пляс с такой силой, что утратил контроль за руками и ногами. При переносе же всей этой картины в бытовую плоскость наставления великого мыслителя могут превратиться в какую-то пародию или дурной анекдот.

Заканчивая разговор о Мэн-цзы, следует заметить, что этот разносторонний мыслитель дополнил тему радости целым рядом новых направлений. Так, например, он ввел в нее «радующих Небо», то есть тех, кто достиг таких нравственных высот, что мог находиться в подчинении более слабых; небезынтересны и «совместно радующиеся», которые, правда, относятся уже не к «чистой этике», а к политическим

проектам Мэн-цзы, носящим общее название *жэнь чжэн* («гуманное правление»).

Теперь несколько слов о верных признаках отсутствия гуманности:

Учитель сказал: «Сколь редко бывают гуманными те, кто приятен наружностью и искусен в речах!» [«Лунь юй», 1—3].

О гуманности мы еще будем довольно подробно говорить в разделе о категориях, где упоминается и о том, что, с конфуцианской точки зрения, гуманность плохо совмещается с ораторским искусством. Данное высказывание продолжает и расширяет упомянутую тему. Оказывается, великий луский мыслитель по каким-то причинам не любил не только говорунов, но и красавцев, считая, что мужская красота, точно так же, как и красноречие, очень плохо совмещается с гуманностью. По всей вероятности, такая акцентированная нелюбовь объясняется тем, что в период «философского прорыва» главная задача любого наставника заключалась в переориентации тех людей, которые серьезно решили заняться самосовершенствованием. Их следовало переключить с внешнего мира на внутренний. Ораторское же искусство, равно как и пристальное внимание к собственной внешности, приковывало внимание к визуальной данности, мешая погружаться в свой внутренний мир, без чего нельзя было серьезно заниматься своей этической перестройкой. На этом примере мы еще раз сталкиваемся с особенностями конфуцианского обучения, которое главный упор делало на самостоятельное размышление, дополненное корректирующими замечаниями учителя и чтением древних текстов. Надо заметить, что нелюбовь Конфуция к красноречию и привлекательной внешности не лич-

ный каприз. Она была присуща конфуцианской доктрине в целом. Так, пятнадцать веков спустя после произнесения данного афоризма, в период расцвета неоконфуцианской философии, когда необычайно обострился интерес к закономерностям работы индивидуального человеческого сознания, неприязнь к красоте и красноречию вспыхнула с новой силой. Лу Цзю-юань, дискутируя на эту тему с Чжу Си, писал: «Когда Дао-путь династии Чжоу начал приходить в упадок, ученость и красивая внешность с каждым днем приобретали все большее значение, дела потонули во мнениях, а установления совершенномудрых запутались в обсуждениях. [Такая философская ситуация] напоминает живописную, когда, основываясь на образцах и измерениях, занимаются воспроизведением подобия». Любопытно отметить, что в период Вэй-Цзинь — эпоху наибольшего ослабления конфуцианства — Китай пережил культ красавцев и красноречия, вернее, даже культ виртуозного искусства ведения афористической беседы.

К хору голосов противников внешней привлекательности можно присовокупить и гораздо более близкий лускому мыслителю голос. Цзы-ся (507—?), один из ближайших учеников Конфуция, который, кстати сказать, на первое место ставил именно учебу, сказал однажды: «[Если про того, кто] не придает значения внешней красоте, а ценит мудрость, кто умеет отдать все свои силы служению родителям, кто может пожертвовать собой ради государя, кто пользуется доверием в отношениях с друзьями, мне скажут, что он неуч, я все равно буду считать его ученым» («Лунь юй», 1—7). Вне всякого сомнения, что Цзы-ся, говоря об учении, имел в виду именно конфуцианское обучение, равно как нет сомнений и в том, что совокупность некоторых природ-

ных качеств он был готов признать эквивалентом обучения. Для нас в данном случае важно, что среди таких человеческих свойств, как верность государю и служение родителям, Цзы-ся упоминает и нелюбовь к красоте, мало того, — он ставит эту нелюбовь на первое место.

Несколько соображений великого мыслителя на неизменно актуальную тему о воспитании молодежи:

Учитель сказал: «Когда юноши находятся дома, они должны быть почтительны к родителям. Когда же они выходят из дому, они должны уважительно относиться к старшим. Они должны быть искренними и пользоваться доверием, сильно любить окружающих и сближаться с гуманными людьми. Если после выполнения всех этих требований у молодых людей остаются еще силы, то их надлежит отдать изучению письменного наследия» [«Лунь юй», 1—6].

Эти сугубо конкретные рекомендации Конфуция, которые, скорее, относятся еще к воспитанию юношества, а не к его образованию, привлекли к себе наше внимание тем, что в них очень хорошо отразилась доминирующая роль кровнородственных отношений в жизни древнекитайского общества, того общества, в котором пришлось действовать лускому мыслителю. В основе социального порядка там лежала тогда система кровнородственных отношений, причем, надо заметить, она охватывала огромные человеческие коллективы. Л. С. Переломов, один из лучших знатоков древнекитайского общества в нашей стране, так описывает эту систему: «Основной социальной организацией Древнего Китая в течение весьма длительного времени, включая частично и период „Чжань го“, была патронимия, обозначавшаяся терминами *цзун* или *цзун-цзу*. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более семей, принад-

лежавших к одной родственной группе. Члены патриархии делились на две возрастные категории: отцы — старшие братья (*фу сюн*) и сыновья — младшие братья (*цзы-ди*).

Если принять во внимание это уточнение, то можно сказать, что человек эпохи «философского прорыва» мог провести всю свою жизнь, как большинство людей и делало, ни на секунду не покидая систему кровнородственных отношений. По нашему мнению, наставление Конфуция относительно искренности также относится к отношениям по родству, где неискренность почти граничит с преступлением. Во всем этом нет ничего специфически «конфуцианского». Это всего лишь идеология домостроя, которая намного старше конфуцианства и которая ни в каком наставнике типа Конфуция, по сути дела, не нуждалась. Тем не менее это суждение чрезвычайно значимо, поскольку исполнено двойного смысла: это смысл, который вкладывал в него сам Конфуций, и тот смысл, который вложила в него последующая история китайского общества. Попробуем объяснить нашу мысль.

Конфуций, как мы уже упоминали, не хотел идти на разрыв со сложившейся до него духовной традицией. Он не признавал своего новаторства и стремился лишь к продолжению жизнеспособных традиций священной для него глубокой древности. Поэтому, создавая в обществе, по сути дела, совершенно новую систему взаимоотношений — важнейшие из них «учитель—ученик» и «учение—последователь», — он не хотел конфликта с традицией, а пытался стать ее органическим продолжением. Надо сказать, что все религии спасения — и христианство, и буддизм, — решали подобную задачу. И все пошли на довольно решительный конфликт с семьей, который

принял крайние формы в китайском буддизме, делавшем всех людей по принципу *цзай цзя*, то есть «живущих в семье», и *чу цзя* — «ушедших из семьи». Членами буддийской общины очень долгое время считались только вторые. Буддисты-миряне добились признания значительно позже. Исторической заслугой конфуцианства можно считать то, что ему удалось минимизировать в принципе неизбежный конфликт. Вполне возможно, что это случилось лишь потому, что конфуцианство не стало идеологическим кредо каждого члена общества, а осталось лишь программой образования верхнего слоя и той части населения, которая была вовлечена в активную политическую жизнь. А для этой части населения конфуцианство оказалось именно тем, чем и мечтал его сделать великий Учитель, — непосредственным продолжением семейной морали, морали, которая не боялась вступать в открытое столкновение с общегосударственными нормами поведения. Достаточно вспомнить беседу Конфуция с чуским сановником Шэ-гуном и их обмен мнениями об «отце, укравшем барана» (см. «Лунь юй», 13—18).

Когда Конфуций произносил свои наставления подрастающим поколениям, то для него наиболее важным являлось то, чем он хотел дополнить домострой, то есть любовь к себе подобным, не имеющая ничего общего с поведением сообщества родственников, и сближение с людьми, исповедующими гуманность. С идеологической точки зрения все эти принципы с кровнородственным кодексом норм совмещаются достаточно трудно. Еще большую трудность для подобного совмещения могут представлять «плоды просвещения». Иными словами, если наставления Конфуция падают на благоприятную почву и их услышат юноши, исполненные сил и энергии, и если

эти юноши начнут с юношеским пафосом изучать *вэнь* — «письменное наследие», то между учащимися и образованными неизменно возникнет новая идеологическая система отношений, которая, как все мы могли заметить на примере своей собственной страны, входит в неразрешимый конфликт с домостроем. Если судить Конфуция строго, то надо отметить, что в этом высказывании он слегка покривил душой. «Учеба», благоговением перед которой дышат многие изречения «Лунь юя», в комментируемом наставлении занимает скромное последнее место.

Второе значение, вложенное уже последующей историей в предписание юношам «в доме» и «вне дома», также заслуживает того, чтобы сказать о нем несколько слов. Результаты минимизации конфликта идеологии «нового типа» с кровнородственным кодексом привели к тому, что меньшинство, глубоко проникшее в учение великого луского мыслителя, создало в традиционном Китае совершенно новую общность — элиту, конфуциански образованных, политически связанных и эстетически развитых людей. Для большинства же населения сакрализованная конфуцианская письменная традиция превратилась в могучее средство поддержания внутрисемейной дисциплины. Именно эту часть населения пугали антисемейные и антигосударственные наклонности буддизма, видевшего идеал человеческой жизни в монашестве.

II

Предлагаемое ниже высказывание Конфуция представляет, на наш взгляд, исключительный интерес для понимания специфических черт конфуцианского учения в его конкретно историческом аспекте, то

есть учения как прямого продолжения духовной культуры классической древности, предшествовавшей периоду «философского прорыва».

Цзы-гун спросил: «Как оценить человека, который, будучи беден, не начинает заискивать, а разбогатеv, не становится заносчивым?» Учитель ответил: «Так вести себя можно. Но еще более похвально, когда [человек], будучи беден, пребывает в веселом расположении духа, а будучи богат, любит надлежащие нормы поведения».

Цзы-гун сказал: «Не на это ли намекают строки из „Книги песен“: „Режут и полируют, вырезают и шлифуют“?»

Учитель сказал: «Сы! С вами уже можно говорить о „Книге песен“. Когда я вам говорю о том, что ушло, вы уже знаете о том, что придет» («Лунь юй», 1—15).

Не посягая на лавры Жоржа Кювье, восстанавливавшего целый скелет по одной кости, можно смело сказать, что если бы от конфуцианства сохранилась лишь эта беседа Конфуция с Цзы-гуном, то любой историк китайской философии смог бы восстановить учение совершенномудрого из княжества Лу в его довольно полном виде. Чтобы хоть в какой-то мере оправдать столь смелое заявление, постараемся остановиться на нескольких затронутых здесь магистральных темах конфуцианской доктрины. Первенство в этом высказывании, как, впрочем, и в доктрине в целом, принадлежит главному конфуцианскому идеалу — «совершенному мужу». Задавая Конфуцию вопрос об оценке человека, Цзы-гун был движим не простым любопытством, а обдумыванием одной из важнейших тем: что является, а что не является в поведении конкретного человека признаком его эволюции в сторону «совершенного мужа». Цзы-гун спрашивает о человеке, преодолевшем жесткую зависимость от материальных условий сво-

его существования, без чего не могло быть речи ни о каком движении в сторону «совершенного мужа». Конфуцию этого показалось мало, и он предпочел обсуждать более «продвинутый» в этическом отношении вариант: когда человек не только поборол жесткое влияние материальных условий, но и освободился от какого-либо их воздействия на свой духовный мир. Иными словами, поднял предмет обсуждения с Цзы-гуном на одну этическую ступень выше. Почувствовав это, Цзы-гун цитирует в ответ «Книгу песен», как бы давая понять Учителю, что он уяснил себе многоступенчатость процесса превращения в «совершенного мужа» — от начальных усилий, преодолевающих сильную зависимость от материальных благ, вплоть до достижения высших эталонов, представленных в виде совершенных мудрецов легендарной древности.

Прочитывая «Книгу песен», Цзы-гун показал наставнику свою образованность, а нам — включение античного наследия в систему конфуцианского обучения, что окончательно завершило процесс превращения духовного наследия в каноническое слово — в один из главных инструментов конфуцианского образования. Приведенная беседа Цзы-гуна с Учителем довольно наглядно рисует эту картину трансформации художественного слова в каноническое. Отличительным же признаком канонического слова, как мы знаем, является не только его непрерываемость, но и многозначность. Эта многозначность, как правило, весьма показательна, поскольку она обнаруживает актуальные смысловые параметры данного учения.

Чтобы получить конкретное представление о том месте, которое каноническое слово занимало в конфуцианском образовании, остановимся поподробнее

на приведенной Цзы-гуном цитате. Надо предупредить читателя, что вся эта процедура канонизации слова, присутствующая во многих древних и средневековых культурах, с современной литературоведческой точки зрения не может расцениваться иначе, как совершенно неприкрытое насилие над текстом. Но поскольку этому насилию уже перевалило за двадцать пять веков, то к нему следует отнестись с уважением, как к любому другому явлению духовной культуры, и считать канонизацию слова как бы его новым рождением.

В переводе А. А. Штукина первая строфа цитируемой песни (песня «Ци юй» — «Извилистые берега реки Ци» входит в раздел «Го фэн» — «Нравы царств»), которую он озаглавил как «У меня есть милый», звучит так:

Полюбуйся на эти извивы у берега Ци,
 Что так пышно одеты бамбуком зеленым, густым.
 Благородный и тонкий душою есть друг у меня —
 Точно резаный рог, что обточен искусным резцом,
 Как нефрит ограненный, до блеска натертый песком.

По всей вероятности, первоначально «Ци юй» была простой лирической песней, в которой девушка восторгалась своим любимым и в которой, с художественной точки зрения, доминировали два сравнения. Они и привлекли внимание Цзы-гуна: девушка сравнивает своего любимого сначала с бамбуком, растущим по берегам реки Ци, а затем с изделиями из драгоценного материала. Известно, что эти прекрасные образы были перенесены на вэйского князя У-гуна, которые правил своим княжеством в течение 55 лет, с 812 по 758 г. до н. э. Затем, в связи с распространением в древнекитайском обществе идей самосовершенствования и «высоких стремлений», прекрасные сравнения «Извилистых берегов реки

Ци» стали все чаще и чаще соотноситься с достоинством и совершенствами *цзюнь-цзы*. Насколько можно судить по беседе Цзы-гуна с Конфуцием, эта практика к тому времени стала уже настолько обычной, что Цзы-гун не счел нужным давать к своей цитате каких-либо пояснений. Конфуций же, и это, по нашему мнению, имеет значение, не похвалил ученика за удачное сравнение, а отметил его плодотворную работу над этим классическим текстом. Надо сказать, что «Книга песен» сопутствовала истории конфуцианства на всем ее протяжении: последователи совершенномудрого извлекали оттуда все новые и новые смыслы или детализировали и иллюстрировали старые. Так, Чжу Си, комментируя «Извилистые берега реки Ци», усмотрел в этом тексте различные фазы обучения «благородного мужа». Опираясь на канонический текст «Да сюе» («Великое учение»), Чжу Си интерпретировал выражение «режут и полируют» как относящееся к обучению Дао-пути, тогда как «вырезают и шлифуют» подразумевало процесс самосовершенствования. Кроме того, несколько расходясь с основоположником, Чжу Си считал, что прекрасные черты внешнего облика «совершенного мужа» окажутся небесполезными для него: они будут внешним выражением его внутренних совершенств, в результате чего «народ не сможет его забыть». В своей комментари на эту беседу в «Лунь юе» Чжу Си, на наш взгляд, несколько сузил ее значение, восприняв предмет обсуждения как процесс обучения. Особый акцент в этом процессе он сделал на двух его моментах — непрерывности и строгой последовательности. По его толкованию, Цзы-гун, делавший в своем этическом кодексе упор на положение «ни лести, ни надменности», пожелал обсудить эту проблему на более

широком фоне, поскольку хорошо понимал неисчерпаемость данного этического принципа. В результате обсуждения процесс самосовершенствования, или, что в данном случае синоним, процесс обучения, пополнился рядом дополнительных наблюдений: принципы этического совершенствования, конечно, беспредельны, и на достижении малого успокаиваться, без сомнения, нельзя, но это малое необходимо делать в строгой последовательности и тщательно, ни в коем случае не уноситься «в пустоту и далекие дали, пренебрегая исследованием реальных насущных недостатков». Мы полагаем, что подобное «педагогическое» понимание данной беседы вполне допустимо.

Последнее, заключительное, высказывание Конфуция таит в себе некоторую смысловую неопределенность. Не совсем понятно, какой смысл вкладывает Конфуций в похвалу ученику. Поздняя цинская комментаторская традиция следует за Чжу Си и относит эту похвалу на счет плавного и логичного хода данной беседы, считая, что положение «будучи беден, пребывает в веселом расположении духа» представляет собой «уже сказанное» и, следовательно, «то, что ушло», тогда как не произнесенная Учителем, но угаданная учеником подходящая цитата из «Книги песен» должна представлять собой «то, что придет», то есть степень догадливости ученика и тем самым степень проникновения его в обучаемый материал, в процесс этического совершенствования. Как нам представляется, даже в этом, «конкретном» понимании похвала Цзы-гуну может рассматриваться в качестве определенной иллюстрации к конфуцианскому гнозису.

В жизнеописании Конфуция мы уже касались его политических взглядов. В данном случае на конкрет-

ном примере двух тематически связанных высказываний из главы «Вэй чжэн...» («Осуществляя управление...») «Лунь юя» мы хотим уточнить подход луского совершенномудрого к народу и государству:

Учитель сказал: «Осуществляя управление, делайте это при помощи силы *дэ*. Такая система управления будет напоминать Полярную звезду, которая покоится на месте, и окружающие ее звезды вращаются вокруг нее» [2—1].

Учитель сказал: «Если управлять народом посредством распоряжений и наводить порядок посредством наказаний, то народ станет уклоняться от распоряжений и наказаний и утратит всякий стыд. Если же управлять народом посредством силы *дэ* и поддерживать в нем порядок посредством надлежащих норм поведения, то народ сохранит стыд и будет управляем» [2—3].

Оба высказывания свидетельствуют об одном и том же, а именно: ко времени Конфуция китайское общество уже накопило достаточный опыт государственной жизни, чтобы понять одну простую вещь — государственный порядок на приказах держаться не может. Эта, казалось бы, азбучная истина, ввиду все возрастающей сложности общественно-политической организации жизни любого человеческого общества, имеет одно весьма неприятное свойство — исчезать из общественного сознания, которое под угрозой накопления в стране хаотических тенденций неизбежно соблазняется силовыми методами, рассматривая их как панацею. По всей вероятности, так было и во времена Конфуция, и совершенномудрый счел необходимым еще раз указать на сложную природу социально-политической гармонии. Пожалуй, ни в одной другой области Конфуций не проявил свою внутреннюю сущность в такой мере, как в сфере политического общественного сознания. Стра-

не, жившей в условиях хронической раздробленности, непрекращающихся военных конфликтов и непрестанной смены гегемонов, стране, где сильная армия была синонимом государственного преуспевания, луский мыслитель счел нужным напомнить о том, что есть и иные, гораздо более надежные основы государственной стабильности и народного благоденствия.

Прежде всего Конфуций вновь обратился к той таинственной силе, которая, согласно китайской духовной традиции, лежала в основании чжоуской государственности, — к сверхъестественной созидательной способности, которую китайцы обозначали словом *дэ*. Нам уже приходилось сталкиваться с этой категорией, всякий раз, с сожалением констатируя ее удручающую многозначность. Если попытаться уточнить значение силы *дэ*, которое Конфуций имел в виду в приведенной выше цитате, то надо отметить, что в данном высказывании он решил апеллировать к легендарной древности. Если у Конфуция, и еще сильнее в последующем конфуцианстве, категория *дэ* постепенно трансформировалась в некое интегральное обозначение доброкачественности внутреннего духовного мира этически совершенного человека (*цзюнь-цзы*), то здесь все иначе. Кроме того, сравнение с Полярной звездой указывает на то, что луский мыслитель хотел обозначить этой категорией некий всеильный и сакральный центр притяжения, желая представить весь государственный организм в виде небесной сферы, добровольно вращающейся вокруг неподвижного центра. При этом надо учесть, что созвездие Ковша в целом и Полярная звезда сама по себе относились в Древнем Китае к числу высокосакрализованных объектов. Иными словами, совершенномудрый, по нашему мнению, хотел

сказать, что государственный механизм должен быть построен вокруг определенного центра притяжения, который бы невидимыми силами приковывал к себе весь государственный организм. В основе чжоуской государственности лежал культ предков, подкрепленный великими политическими деяниями и духовными завоеваниями отцов-основателей этой огромной империи. С течением времени конкретность политической жизни утрачивалась, и в сознании потомков этот начальный период империи начинал восприниматься как образцовый, когда единство государственного организма достигалось ненасильственными средствами, проявляясь, главным образом, в виде пышных ритуальных церемоний. По нашему мнению, нечто подобное имел в виду Конфуций и в данном случае. Это тем более вероятно, что представление о ритуале как важнейшем звене государственного управления было неотъемлемой частью императорской идеологии до самых последних дней ее жизни и в какой-то мере было усвоено также и конфуцианской доктриной. Так, в каноническом тексте «Чжун юн» («Учение о середине») в главе 19 можно прочесть:

Посредством жертвоприношений в пригороде столицы и на алтаре Земли совершается служение Верховному Владыке. Посредством жертвоприношений в храме предков совершается служение нашим предшественникам. Если уяснить значение жертвоприношений в пригороде столицы и на алтаре Земли, если выполнять свой ритуальный долг перед предками, то управление государством станет таким же легким, как поворот ладони.

Нам представляется, что тот центр, о котором думал Конфуций, говоря о Полярной звезде, сродни тому, который имели в виду составители «Учения о середине», говоря о всеразрешающих политических

способностях ритуала. Осмелимся заметить, что тот неоконфуцианский комментарий, который приводит и делает сам Чжу Си, целиком принадлежит уже другой эпохе, эпохе, когда в центре конфуцианского учения прочно обосновался индивидуальный этический кодекс «совершенного мужа» и когда о политических возможностях государственного ритуала говорили лишь те, кто этим ритуалом непосредственно заведовал. Для Чжу Си же, его наставников и единомышленников все сводилось к различным состояниям сознания. Поэтому их внимание привлекло, в первую очередь, противопоставление «покой—движение», которое они были склонны трактовать в психологическом плане. С этой точки зрения политический курс, который символизировала собой Полярная звезда, следовало бы охарактеризовать так: «не двигаясь — преобразовать, не разговаривая — внушать доверие и доводить свои действия до конца, практикуя недеяние (*у вэй*)».

Второе высказывание Конфуция имеет гораздо более конкретный и более частный смысл. Но и оно, как нам представляется, непосредственно связано с самыми общими проблемами государственного управления. В этом плане Конфуций высказывает здесь свое главное политическое убеждение, которое в свете дальнейшего развития политической мысли в Китае можно назвать антилегистским. Суть этой позиции заключается в следующем: государственное управление не может быть основано на голом принуждении даже в том случае, если это будет принуждение законом. Если осуществлять государственное управление с помощью приказов, то проблемы возникают не от того, эффективно или нет выполняются эти приказы, а от того, что народ становится неуправляемым, «теряет всякий стыд», как

выражались конфуцианцы. Это очень точное наблюдение, в чем люди нашего времени могли убедиться на собственном опыте, когда доживавшая свои последние годы и уже окончательно распродавшаяся со своим базовым мифом тоталитарная государственность столкнулась с тысячами спокойных и неуловимых несунув, осуществлявших свое черное дело без малейших угрызений совести.

Основываясь на этом, по нашему мнению, совершенно правильном убеждении, конфуцианцы как политики сильно усложняли жизнь практикующим администраторам, призывая их ни в коем случае не полагаться на силу государственного аппарата, а чутко прислушиваться к настроениям народа, поскольку государственная стабильность зависела вовсе не от того искусства, с которым управляли народом, а от того состояния, в котором этот народ находился. Именно эта направленность конфуцианской политической мысли дает нам право говорить о наличии в конфуцианских политических воззрениях своеобразного «демократизма».

Заключительная часть второго высказывания вновь возвращает нас к силе *дэ* как средству управления в паре с другой традиционной для китайского общества силой — ритуалом, или надлежащими нормами поведения. Нам представляется, что соседство силы *дэ* с ритуалом служит достаточным подтверждением нашего предположения при разборе первого высказывания об органической связи силы *дэ* и ритуала, что было подкреплено ссылками на «Чжун юн». Конфуцианцы понимали, что именно ритуал, начиная от высших государственных жертвоприношений и кончая этикетом межличностного общения, является наиболее подходящим средством утверждения в человеческих коллективах гармонии и стабильности, без применения прямого насилия.

III

Предлагаем читателю целый ряд высказываний Конфуция по одному из самых главных вопросов конфуцианского учения: о почтительности вообще и почтительном отношении к родителям (*цзин* и *сяо*). Следует отметить, что характерной чертой конфуцианской идеологии является представление о мире как о сумме человеческих отношений. Эта совокупность отношений, согласно общему характеру всей духовной культуры Древнего Китая, представляет собой соединение нескольких разнородных групп. Если на время оставить в стороне сакральные проблемы, то можно сказать, что центральное место в этой совокупности занимают кровнородственные отношения, и особенно отношения в семье. Конфуцианство также ставило их на первое место, а потому значительную часть процесса самосовершенствования занимали именно семейные проблемы:

1. Мэн И-цы спросил Конфуция о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «Не нарушай». Когда Фань Чи вез Конфуция на колеснице, Конфуций сказал ему: «Мэн Сунь спрашивал меня о почтительном отношении к родителям, и я ему ответил: „Не нарушай“. Фань Чи спросил [Конфуция]: «Что это значит?» Учитель ответил: «Когда родители живы, надлежит служить им, соблюдая установленные нормы. Когда же они умрут, то надлежит похоронить их, соблюдая установленные нормы, [а затем] совершать им жертвоприношения, соблюдая установленные нормы» [«Лунь юй», 2—5].

2. Мэн У-бо спросил о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «Почтительным отношением к родителям является такое, когда родители опечалены лишь во время болезни своего сына» [«Лунь юй», 2—6].

3. Цзы-ю спросил о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «Нынче почтительными на-

зывают тех, кто может накормить своих родителей. Но ведь мы кормим также и лошадей, и собак. Если не питать уважения к родителям, то как мы сможем отличить эти кормления?» [«Лунь юй», 2—7]

4. Цзы-ся [ученик Конфуция] спросил о почтительном отношении к родителям. Учитель ответил: «По выражению лица ее определить трудно. Если же в случае необходимости младшие берут на себя труд старших, если при наличии вина и пищи старшие едят первыми, то не это ли следует считать почтительным отношением?» [«Лунь юй», 2—8].

Рискуя вызвать критику читателя из-за склонности к повторениям, отметим все-таки еще раз одну из главных особенностей педагогической методы Конфуция, которая заключалась в том, что великий Учитель не был склонен к отвлеченному, абстрактному рассмотрению даже фундаментальных проблем своего учения, предпочитая тесно увязывать свои ответы с конкретной ситуацией. В результате такого метода важнейшие принципы получали свое полное разъяснение не через одно, а через целый ряд определений, которые можно назвать «ситуативными». Эти «ситуативные» определения не следует противопоставлять друг другу, наоборот, их надо рассматривать как дополняющие друг друга и освещающие проблему с разных сторон. Именно такими ситуативными и являются все четыре высказывания луского мудреца о сыновней почтительности. Анализируя эти высказывания, читатель, как нам кажется, не должен упускать из виду то обстоятельство, что Конфуций, выдвинув свою идею становления совершенного человека, произвел настоящий переворот и во внутрисемейных отношениях. Несомненно, нормы семейных взаимоотношений в любом человеческом обществе являются чуть ли не самыми древними, и домострой выдумал отнюдь не

Конфуций. Но Конфуций лишил домострой его «естественности» и неприкрытого императивного характера, включив в качестве одной из самых главных частей в общий процесс самосовершенствования и становления конфуцианской личности. Поэтому характер и нормы внутрисемейных отношений как предмет обсуждения вышли за пределы семьи и, приобретая осознанный характер, стали темой, которую следовало обсудить с наставником. Читатель ни в коей мере не должен считать людей странными только за то, что они обращаются к наставнику с вопросами о том, как должно относиться к своим собственным родителям. Подобные вопросы возникали только потому, что люди всерьез занялись процессом самосовершенствования и проблемой самостановления, в результате чего их взаимоотношения внутри семьи, получив осознанный характер, как бы вместе с ними должны были подняться на новую высоту и приобрести определенную внешнюю и внутреннюю завершенность. После всех этих предварительных рассуждений попробуем взглянуть вместе на приведенные выше высказывания и вычленить в них и основной смысл, и актуальный, «ситуативный» аспект.

В высказывании под номером 1 собеседниками Конфуция являются луские аристократы, члены патринии Мэн, входившей в число трех могущественных аристократических семей, боровшихся с княжеским двором за реальную власть в государстве. Мэн У-бо, фигурирующий в высказывании 2, был сыном Мэн И-цзы, собеседника философа в первом высказывании. Краткость ответа Конфуция старшему Мэну заставляет предположить, что между собеседниками существовали весьма натянутые отношения, вызванные скорее всего недовольством Конфуция неумеренными политическими притязаниями

трех патронимий, которые постоянно держали политическую ситуацию в княжестве Лу во взрывоопасном состоянии. Эти притязания уже ни для кого в Лу не были тайной, и все шло к тому, что трем семьям удастся закрепить их и ритуально. Попытки, как можно видеть по рассуждениям в «Лунь юе» о танцах в «восемь рядов», уже были предприняты. Поэтому Конфуций, отвечая Мэн И-цзы на его вопрос, не стал вдаваться в тонкости проблемы, а призвал его начать налаживать свои отношения с родителями с того, чтобы не делать вообще никаких ритуальных нарушений, что и подтвердил впоследствии в своих разъяснениях своему ученику Фань Чи, пространно выразив, по сути дела, ту же самую мысль: надлежащее отношение к своим родителям состоит прежде всего в соблюдении установленных норм. При желании это указание Учителя можно было понимать и расширительно: установленные нормы представляют собой единую систему, и нельзя, нарушая ее в одном месте, быть примерным исполнителем в другом. В философии Конфуция подобная точка зрения выглядела вполне правомерно, поскольку исполнение ритуала предполагало полное единство внутреннего и внешнего мира его исполнителя.

Тему единства внешнего и внутреннего продолжают высказывания 3 и 4 великого Учителя. Конфуций был яростным противником довольно частого в моральной сфере оправдания внешнего несовершенства форм выражения внутренней безупречностью субъекта этических действий. В довольно резкой манере великий Учитель объясняет, что обеспечение своим родителям материальных условий существования без выражения им надлежащего уважения или «почтительности» сводит эти хлопоты на уровень кормления лошадей и собак. Особого внимания в

этом высказывании заслуживает термин *цзин*, который в неоконфуцианстве превратится в одну из важнейших категорий конфуцианской этики. Для нас этот термин интересен как одно из наиболее важных свидетельств попытки сделать осознанными установленные нормы, осознанными и непосредственно связанными с процессом самосовершенствования. «Почтение», «почтительность» или «уважение» (*цзин*) как бы подчеркивало тесное единение соблюдения установленных норм с процессом самосовершенствования. Во всяком случае, именно так понимал содержание категории *цзин* сам основоположник, о чем можно судить по диалогу на эту тему с Цзы-лу:

Цзы-лу задал [Конфуцию] вопрос о совершенном муже. [Учитель ответил:] «Совершенствуй себя, практикой почтительность».

[Цзы-лу вновь] спросил: «И этого достаточно?» [Учитель ответил:] «Совершенствуй себя, приноси покой другим».

[Цзы-лу спросил еще раз:] «И этого достаточно?»

[Учитель ответил:] «Совершенствуя себя, приноси покой народу. Даже императоры Яо и Шунь испытывали трудности [в этом деле]!» [«Лунь юй», 14—42].

Смысл приведенного диалога, как нам представляется, сводится к тому, что все учение совершенномудрого при желании легко «свертывается» в одну категорию или в один процесс, — столь высок в нем уровень внутреннего единства. В данном случае Конфуций хотел сказать, что, занимаясь самосовершенствованием и проявляя должное уважение к окружающим, можно достигнуть этических высот эталонных образцов древности — императоров Яо и Шуня.

Настоящая конфуцианская «почтительность» — отнюдь не в мерах, а в состоянии твоего внутренне-

го мира. Именно такое понимание этой категории старался привить своим последователям глава неоконфуцианства философ Чжу Си (1130—1200), который наставлял своих учащихся такими словами:

«Ученик не должен проявлять почтительность только во внешней сфере, необходимо, чтобы и внутри у него не оставалось ни одной частицы, которая не была бы выпрямлена».

О том, что вкладывал великий сунский философ в слово «выпрямление», можно судить по следующему его разъяснению:

«На почтительность следует смотреть как на проявление прямоты жизненной субстанции *ци*. Во время проявления почтительности все, что находится внутри, должно быть выпрямлено от верха до низа, ничто не должно иметь там ни малейшего своекорыстного искривления. Если же вы не обладаете почтительностью, то все ваши планы и суждения будут носить своекорыстный характер... Если же у вас нет своекорыстных замыслов, то тогда вы будете почтительны».

Это суждение Чжу Си лишний раз напоминает нам о том, что конфуцианская этика, как это представлялось самим конфуцианцам, носила сугубо органический, более того — космический характер, напрямую соединяя человека со всем мирозданием, если он, разумеется, достигал гармонии в своем внутреннем мире. «Если вы почтительны, — замечал по этому поводу Чжу Си, — то вы обладаете гармонией». Справедливым было и обратное суждение: «Если вы обладаете гармонией, то вы естественно почтительны».

Логично предположить, что выпрямленная внутренняя сущность, приведшая к прямоте и гармонии, с наибольшей силой должна была проявляться именно во внутрисемейных отношениях, поскольку поч-

тительное отношение, основанное на преодоленном эгоизме и полном бескорыстии, в первую очередь должно было проявляться именно по отношению к своим родителям. В этом деле внешние признаки никак не могли служить достаточным основанием для суждения о внутренних качествах человека. В связи с этим в четвертом высказывании и возникает тема обманчивости внешнего вида.

[Обращаясь к философу Цзэну], Учитель сказал: «Шэнь, [весь] мой путь пронизан единым». Цзэн-цзы ответил: «Так».

— Когда Учитель вышел, ученики обратились к Цзэн-цзы с вопросом: «Как понимать [это высказывание]?» Цзэн-цзы ответил: «Путь Учителя заключен лишь в верности и прощении. Только и всего» [«Лунь юй», 4—15].

Ключевое выражение данного диалога — *и гуань* («пронизанное единым»). В «Лунь юе» оно употребляется неоднократно и в зависимости от контекста может наполняться разным смыслом. В данном диалоге, как нам кажется, Конфуций употребил его в «основном» для своего учения смысле. Обычно оно толкуется как указание на внутреннее единство выдвинутой луским мыслителем доктрины. Однако, опираясь на пояснение знаменитого продолжателя дела Конфуция философа Цзэн-цзы и на богатую комментаторскую традицию, можно предположить, что в данном случае основоположник имел в виду несколько иное. Большинство наиболее авторитетных комментаторов склоняются к тому, что в этом высказывании основная мысль луского философа была сосредоточена не на внутреннем единстве его доктрины, а на том единстве, которое люди должны достигнуть между собой и со всем миром, следуя указанным им Дао-путем. Опираясь

на Мэн-цзы, более поздние комментаторы указывают на то, что Конфуций в данном высказывании имел в виду то единение человека с миром, которое наступает после преодоления эгоизма (*кэ цзи*). Эта операция приводит к радикальной трансформации человека, который становится «пустотным» и «ёмким», способным воспринимать жизнь окружающих и всей Поднебесной как свою собственную. Особо следует подчеркнуть, что и Конфуций и Мэн-цзы имели в виду активное, деловое единение с миром, а не внутреннее переживание этого единства. Идеалом в этом плане представлялось поведение императора Шуня, который все свои силы отдавал поощрению доброго начала в людях и сведению на нет того зла, которое они носили в своих душах. При этом Шунь был совершенно свободен от поспешности и нетерпимости, поскольку обладал искусством уступчивости и прощения (*шу*).

Обратимся к одному из главных суждений Конфуция, на которых зиждется его концепция «совершенного мужа»:

Учитель сказал: «Совершенный муж осознает свой долг, тогда как низкий человек понимает только свою выгоду» [«Лунь юй», 4—16].

Смысл данного противопоставления целиком зависит от того, что понимать под выражением *сяо жэнь*, первоначальное значение которого — «маленький человек». Однако общий контекст «Лунь юя» убеждает нас в том, что в большинстве случаев данное выражение лучше переводить как «низкий человек». Возникает вопрос, что предпочесть в данном случае? Одно дело, если мы примем точку зрения тех исследователей, которые считают, что словосочетанием *сяо жэнь* Конфуций обозначал низких и недос-

тойных, т. е. испорченных, людей. И совсем другое — если мы соглашаемся с теми специалистами, которые считают, что «маленький человек» — это нормальный, «естественный», не затронутый процессом самосовершенствования человек. Нам представляется, что, интерпретируя в данном высказывании *сяо жэнь* как «маленького человека», т. е. как всякого нормального, но необученного представителя рода человеческого, преследующего самым обычным образом свои собственные корыстные интересы, легче понять тот исторический контекст, в котором возникла конфуцианская доктрина как учение, вызванное к жизни чувством неудовлетворенности состоянием «естественного» человека, и тот пафос «учебы», «учебы» как главного метода переделки «естественного» человека. Подобное толкование помогает оценить и всю социальную значимость *цзюнь-цзы*. К «совершенным мужам», по нашему мнению, следует подходить отнюдь не как к сливкам общества, реализующим в доктрине совершенного мудреца свою благородную тягу к перфекционизму, а как к той социальной группе, которая решила принять на свои плечи тяжелую задачу стабилизации и гармонизации общественной жизни, поскольку ее законы требуют, чтобы в обществе были люди, способные заботиться не только о своих собственных интересах.

В заключение мы хотим предложить читателю ряд суждений, содержащихся в «Лунь юе» и связанных с понятием *мин* («судьба»). Сразу надо заметить, что сам Конфуций, по всей вероятности, был совершенно убежден в уникальности и сакральности своей миссии, поэтому своей собственной судьбой интересовался слабо, полагая, что Небо заранее и правильно все за него решило. Поэтому самое достоверное, что известно об отношении Конфуция

к «судьбе», — это что-то анонимное утверждение, будто на эту тему Учитель говорил мало. Однако во второй половине «Лунь юя» (с XI по XX гл.) категория *мин* встречается значительно чаще. Размышления о «судьбе», которые принадлежат непосредственному окружению Конфуция, вызваны, как нам кажется, достаточно общими причинами, с которыми так или иначе приходилось сталкиваться последователям всех религий и учений, поскольку избранный ими особый жизненный путь самым непосредственным образом влиял на их судьбу, меняя в корне их поведение и их жизненные цели. В этом плане конфуцианские рассуждения о судьбе оказываются в какой-то мере продолжением предыдущей темы о дихотомии человеческого общества, поделенного на «совершенных мужей», выполняющих свой долг и презирающих выгоду, и «маленьких» людей, думающих о своих корыстных интересах.

1. Учитель сказал: «Что касается Хуэя, то ему до полного совершенства оставалась лишь самая малость, и тем не менее он постоянно жил в нужде. А вот Сы не был наделен небесным предназначением (*мин*), однако он постоянно богател и его суждения по большей части были точны» [«Лунь юя». 11—19].

Упомянутый в этом высказывании Хуэй — это конечно Янь Юань, любимец Конфуция, который из-за своей ранней кончины не успел проявить себя так, как этого хотелось Учителю. Порицаемый же Сы, как утверждают комментаторы, — человек по имени Дуаньму Сы. Смысл этого высказывания недостаточно ясен. Все зависит от того, как понимать выражение *бу шоу мин* (досл. «не принять судьбы» или «не быть наделенным судьбой»). Некоторые предлагают толковать это выражение как уклонение от службы, некоторые — как непонимание небесного

веления, некоторые же вообще считают, что данное высказывание не соответствует взглядам Конфуция. По нашему мнению, в этих словах Конфуция содержится некая неоспоримая основа, от которой вполне можно оттолкнуться в своих рассуждениях. Эта основа — несомненное противопоставление двух фигурирующих лиц. Одно из них было духовно совершенным, но бедным. Другое — несовершенным, но — богатым. В противопоставлении бедности и богатства не было ничего необычного. Каждый человек, возжелавший стать «совершенным мужем», должен был научиться легко переносить трудности материального порядка. Основной смысл высказывания скрыт в положении второго лица: он, не имея какого-либо «небесного предназначения», или не взяв его на себя, не был дураком и жил себе припеваючи. Мы склоняемся к тому, что «судьба» (*мин*), которую не захотел принять Дуаньму Сы, состояла в приобщении к конфуцианскому учению, и, толкуя это приобщение более расширительно, с поступлением на государственную службу, о которой и говорят комментаторы. Однако, по нашему мнению, главным в этом деле оставалось все-таки приобщение к доктрине и включение в процесс самосовершенствования, поскольку именно они налагали на человека совершенно новые обязанности: исполнение долга — даже если это сопряжено с большими опасностями. Именно эта тема и развивается учеником Конфуция Цзы-чжаном в следующем высказывании:

2. Цзы-чжан сказал: «Благородный муж, сталкиваясь с опасностью, готовится к самопожертвованию, а сталкиваясь с удачей — размышляет о долге. Во время жертвоприношений он заботится о почтительности, а во время траура — о скорби. Вот как должно [вести себя]» [«Лунь юй», 19—1].

Благородный муж, согласно Цзы-чжану, должен был выполнять свой долг, с какой бы опасностью это ни было сопряжено. У него не было права уклоняться от опасности, что лежало в основе поведения «маленького человека». Именно эта необходимость идти навстречу опасности при выполнении своего гражданского долга и делала судьбу *цзюнь-цзы* в принципе иной и гораздо более опасной, чем жизненный путь обыкновенного человека. Именно поэтому мы склонны толковать словосочетание *чжи мин* из приведенного выше высказывания (досл. «достижение судьбы» или «исполнение судьбы») как призыв к самопожертвованию, тогда как «размышления о долге», скорее всего, призыв к справедливости.

О сопряжении смертельной опасности с чувством долга упоминает и Конфуций, отвечая на вопрос ученика Цзы-лу о «совершенном человеке»:

3. [Затем Конфуций добавил]: «Что необходимо совершенному мужу в наши дни? Ему необходимо, глядя на выгоду, думать о долге, видя опасность — готовиться к самопожертвованию и всю жизнь не забывать старых обязательств. [Вот такого человека так же] можно называть совершенным» [«Лунь юй», 14—12].

Устойчивость связи между исполнением долга и опасностью, как нам представляется, и стимулировала конфуцианские размышления о судьбе. Особо надо отметить, что все это относится к сфере морали, а не к характеру профессии, поскольку повышение опасности жизни у «совершенного мужа» вызвано не профессиональной деятельностью, а внутренним благородством.

После всех этих предварительных рассуждений о конфуцианской судьбе значительно яснее становится тот смысл, который великий Учитель вложил в свое заключительное высказывание, дающее, надо

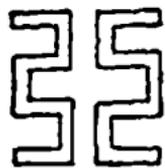
признаться, большую свободу для самых различных толкований:

4. Конфуций сказал: «Не поняв [своей] судьбы, нельзя стать совершенным мужем. Не изучив ритуала, нельзя достичь становления [своей личности]. Не постигнув [силы] слов, нельзя понять [других] людей» [«Лунь юй», 20—3].

Можно надеяться на то, что после всех наших предварительных рассуждений читатель увидит в завершающих словах Конфуция настоящую триаду заветов, абсолютно необходимых в программе превращения каждого «естественного», «низкого» или «маленького человека» в «совершенного мужа». На наш взгляд, все эти три завета тесно связаны между собой и представляют некоторые последовательные фазы в процессе становления конфуцианской личности. Начальной и самой фундаментальной, безусловно, является познание собственной судьбы, осознание своего жизненного пути в качестве конфуцианской личности. Совершенно четко связь становления «совершенного мужа» с пониманием судьбы сформулирована одним из братьев Чэн. Чэн-цзы сказал: «Выражение „знать судьбу“ (в нашем переводе: „понять судьбу“. — А. М.) означает то, что ты имеешь судьбу и веришь в нее. Если же человек не знает своей судьбы, то, столкнувшись с опасностью, он пытается избежать ее, а встретившись с выгодой — воспользоваться ею. Как же при этом он сможет превратиться в совершенного мужа?»

Предельно упрощая проблему, можно сказать, что конфуцианское познание или понимание судьбы прежде всего заключалось в том, чтобы человек постиг в своей жизни главное, а именно: нужно ли ему следовать конфуцианскому учению и становиться на путь самосовершенствования. Такая трактовка «судь-

бы» дает возможность трактовать второе наставление как непосредственно связанное с первым и как конкретный переход к процессу нравственного становления, который заключается в скрупулезном исполнении надлежащих норм поведения. Тогда третье наставление можно интерпретировать как указание на необходимость включения человека, трансформирующегося в «совершенного мужа», в соответствующее социальное окружение, где будущий *цзюнь-цзы* должен научиться ориентироваться и распознавать в словах людей то, что они действительно тебе хотят сказать и то, чего эти люди действительно стоят.



ЧАСТЬ 2

КОНФУЦИАНСТВО (ОБЩИЙ ОЧЕРК)

• КОНФУЦИАНСТВО КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Как исторический феномен конфуцианство всецело принадлежит к той эпохе развития человечества, когда оно впервые обнаружило, что естественно данный мир не удовлетворяет его полностью. С легкой руки Карла Ясперса это время называют «осевой эпохой» или, что более принято в китайской синологической литературе, «временем философского прорыва». Во всех трех важнейших очагах культурной истории человечества — Средиземноморье, Индии и Китае — в общественном сознании произошли радикальные сдвиги, в результате которых на интеллектуальную авансцену вышли такие явления, как греческая философия, буддизм и конфуцианство. Общее содержание этой духовной трансформации заключалось в том, что человека перестал удовлетворять естественный миропорядок, закрепленный ду-

ховной традицией. Индивидуальное сознание впервые бросает вызов традиции, начинает говорить от первого лица в единственном числе и требует внимания к результатам своей интеллектуальной работы. Индивидуальное сознание приносит с собой совершенно иные проблемы, которых не было и быть не могло при монопольном господстве сознания коллективного. Например, почему человек страдает и какова его загробная участь. Между традицией и авторской доктриной, какой бы она ни была по своему характеру — чисто философской или преимущественно религиозной, — возникают достаточно непростые отношения, иллюстрацией чему может быть распятие Христа, символизирующее как остроту конфликта, так и непредсказуемость дальнейшей судьбы конфликтующих сторон. Но главным в этом конфликте является то, что этот «прорыв» знаменует собой некое необратимое и фундаментальное событие во всем дальнейшем развитии данной духовной культуры.

Разрыв между традицией и новым авторским учением естественно породил и разрыв в некогда едином человеческом коллективе, деление на праведников и грешников, на пробужденных и непробужденных, на «совершенных мужей» — конфуцианский вариант — и маленьких, подлых людей. Подобное разделение, которое было во всех учениях, порожденных осевым временем, предполагало целый комплекс проблем, связанных с самосовершенствованием, — некую особую дисциплину, направленную на то, чтобы из естественного состояния или презираемой в рамках данного учения категории неприобщившихся людей перейти в более высокую категорию и преуспеть в ней. Все это вводило в человеческий обиход новый процесс — само-

совершенствование, новый вид интеллектуального труда — духовное обучение и новый тип межчеловеческих отношений, определенных принадлежностью или непринадлежностью к данной доктрине. По этой же причине в самом центре духовной активности возникали принципиально новые межперсональные связи — взаимоотношения наставника и ученика. Надо особо подчеркнуть, что речь в данном случае не идет о каком-то профессиональном обучении, которое, безусловно, гораздо старше духовного, а о наставничестве как помощи в самостановлении личности.

Все перечисленное выше было свойственно и конфуцианству, появившемуся в Китае в VI в. до н. э. благодаря Конфуцию (551—479 гг. до н. э.), которое многие историки духовной культуры расценивают как один из наиболее компромиссных вариантов «философского прорыва». Компромиссность конфуцианства заключалась прежде всего в том, что оно не отвергало традицию, а «возрождало» ее, претендуя тем самым, ни много ни мало, на возрождение легендарной древности, китайского варианта золотого века. Кроме того, в отличие от религий спасения — наиболее радикальной формы разрыва с традицией — конфуцианство оставляло нового, самосовершенствующегося человека в обществе, тогда как, например, буддизм и христианство провозглашали необходимость ухода от мира. Буддизм, например, очень долго делил всех верующих на истинных буддистов, то есть тех, кто «вышел из семьи» (*чу цзя*), и тех, кто лишь готовится сделать это. Конфуцианство, напротив, не только не призывало своих последователей покидать мир, но наоборот, готовило и предназначало их для этого мира. Уход конфуцианца, тем не менее, стал частью и проблемой в китайской

духовной культуре. Но его коренное отличие от христианского и буддийского ухода заключается в том, что это был вынужденный уход, во имя самосохранения, а не самостановления. Более того, надо сказать, что конфуцианец готовился не просто жить в миру, он был сориентирован на вполне четкое функциональное предназначение — на государственную службу. Но, разумеется, это не означает, что роль конфуцианства в духовной жизни китайского общества ограничивалась лишь административно-политической сферой. Вовсе нет. В качестве приписанной себе роли наследника и обновителя традиции конфуцианство подняло на новый уровень систему кровнородственных отношений и семейный домострой, придав им государственную важность.

Политическая ориентация конфуцианцев сформировала их основную проблематику и сузила их социальную базу. Как политиков конфуцианцев в первую очередь интересовали следующие проблемы:

1. Проблема монарха: каков подлинный характер подлинных носителей высшей политической власти.

2. Государство: место в нем насилия и ненасильственных методов управления, закономерности подъема и разрушения, упадка различных государственных образований.

3. Аппарат управления. Основной конфуцианский вопрос к нему заключался в следующем: каким должен быть человек, которому общество может передать в руки властные полномочия, не испытывая при этом никаких опасений. Каким образом в самих себе можно выработать такой этический кодекс, который гарантировал бы обществу невозможность злоупотребления властью с вашей стороны.

Подобная политическая ориентация конфуцианского учения приводила к тому, что культовая сто-

рона оказалась чрезвычайно слабо выраженной: основоположник в веках сохранил свои нормальные человеческие размеры и нормальную биографию, лишенную каких бы то ни было чудес, что кажется почти невероятным, если вспомнить о судьбе ключевых фигур двух «соседних» учений — буддизма и даосизма. В буддизме Шакьямуни в концепции трикая (*сань шэнь* — досл. «три тела») оказывается равновеликим космосу, а в средневековом даосизме Лаоцзы предшествует возникновению мира. Ничего подобного не произошло в конфуцианской традиции, где Конфуций как был «благородным мужем» (*ши*) и подданным правителя Лу, так и остался «подданным» все последующие века. Но это произошло отнюдь не в результате каких-то таинственных особенностей древне- и среднекитайской ментальности, а исключительно благодаря политической направленности доктрины «совершенномудрого» (*шэн*) из княжества Лу, которая волей-неволей заставляла конфуцианство придерживаться в своих воззрениях преимущественно рационального способа объяснения окружающего мира.

Культовая сторона, хотя и предельно слабо выраженная, тем не менее все-таки присутствовала в конфуцианстве. Мало того, достойные представители конфуцианской духовной традиции не видели ничего дурного в том, чтобы поддерживать и эту сторону учения совершенномудрого, о чем можно составить достаточно полное представление по тем эпиграфическим материалам, которые мы приводим в «Приложении». Особенно красноречивым, по нашему мнению, является текст для стелы у храма Хань Юю в Чаочжоу, автором которого был знаменитый сунский поэт Су Дун-по (1037—1101). По свидетельству тех же конфуцианцев, культовая сторона док-

трины была всегда и везде, — может быть, за исключением мемориального комплекса Конфуция на его родине в Цюйфу, — более чем скромной, особенно если сравнить ее с великолепием и общераспространенностью буддийского культа. Как известно, буддийские храмы и монастыри превратились в неперемный элемент и чуть ли не в главное украшение любого китайского пейзажа. На наш взгляд, все эти свидетельства о чрезвычайной скромности культовой стороны конфуцианства вовсе не означают, что китайская ментальность изначально имела некую фанатическую приверженность к атеизму и рационализму. Совсем не так. Как показывает конкретная история доктрины, последователи луского мудреца отнюдь не прочь были позаимствовать у народных верований их, так сказать, «фольклорную» религиозность и поставить ее на службу распространения конфуцианских ценностей в народе.

Можно сказать, что конфуцианство вытасило счастливый билет в лотерее истории, став во II веке до н. э. официальной идеологией империи и, как результат, обязательной программой образования правящего класса, что позволило ему оказывать наиболее сильное влияние на китайскую духовную культуру в целом. Можно, правда, сказать и наоборот: официальный статус в известной мере сковал интеллектуальную активность сторонников этого направления. Как бы там ни было, завоевав в ханьскую эпоху официальное признание, конфуцианство, несмотря на все сюрпризы истории, уже никогда окончательно не утрачивало своих официальных позиций и проделало с китайской монархией весь отведенный им исторический путь, вплоть до Синьхайской революции (1911—1912).

Официальное положение конфуцианства при императорском дворе как бы закрепило первоначальную

политическую сориентированность этой доктрины, создав в ней два достаточно самостоятельных проблемных комплекса. Первый был посвящен проблемам высшей политической власти: методам и способам ее приобретения, пользования ею и причинам ее утраты, второй был полностью сосредоточен на проблемах обучения и воспитания будущего бюрократа, на принципах пользования властью и отказа от нее.

Наиболее опасным был безусловно первый комплекс, а в нем — задача воздействия в конфуцианском духе на носителя высшей политической власти. Воздействия эти осуществлялись, разумеется, в чрезвычайно мягкой форме, сохраняя главную направленность на верность конфуцианской установке на общее благо, на рационализм и гуманизм. Под мягкостью формы имеется в виду прежде всего ретроспективность и косвенность. Примером подобной критики может служить эпитафия, посвященная ханьскому императору У-ди, написанная конфуцианцем-идеалистом танского времени по имени Оуян Чжань. Вместо того чтобы критиковать современный ему танский двор за увлечение различными даосскими техниками продления жизни, Оуян Чжань в весьма красочном стиле оплакал идеологическую невыдержанность знаменитого ханьского императора У-ди, отделенного от автора почти тысячелетием:

Я полагаю, что каждая вещь имеет свой особый путь. Государь император и даосский бессмертный, лесной источник и столичный двор столь же различны между собой, как и существа, покрытые чешуей, и те, что покрыты шерстью, как вода и суша... Чудесного зверя цилиня не поместишь в водоем, а дракон не станет жить на лугу. Яшмовый заяц на луне исчезает с рассветом, а золотого ворона не увидеть ночью.

Государь должен в первую очередь заниматься человеческими взаимоотношениями, тогда как даосский бессмертный должен первым делом удалиться от мира. Тот, у кого в мыслях лесной источник, может поселиться среди вод и растений. Тот же, у кого в мыслях Поднебесная, должен трудиться во дворце. Поэтому императоры Яо и Шунь не держали в душе стремлений к диким местам, а отшельники Цзы Цзинь и Сюй Ю отказались от трона. Воистину между государем и отшельником есть разница, лесной источник и столичный дворец совместить невозможно.

Если говорить о рационализме, то здесь примером может служить сунский сановник Сунь Ши (962—1033), бесстрашно и настойчиво объяснявший трем императорам, при которых он служил, что Небо не пишет и не разговаривает, что отнюдь не каждое ненормальное явление следует считать небесным знамением, что жертвоприношение духам, безусловно является одним из важнейших государственных дел, но главной заботой императора все-таки должно оставаться благополучие Поднебесной и благосостояние народа. Скандально известное «Рассуждение о кости Будды» Хань Юя также было продиктовано подобными соображениями. Но главное в этом деле заключалось в том, что конфуциански образованная бюрократия, опираясь на авторитет доктрины, отвоёвала себе право обращаться к монарху в жанре «увещевания» и говорить ему «прямые слова». Особым видом этого увещевания была историческая критика, которая включала и монархов.

Что же касается бюрократии, то для нее в силу тогдашней конкретной организации получения власти через экзаменационную систему конфуцианство было синонимом образования или, как выражались китайские авторы, «наукой» (*сюе*). Этой «наукой» образованное общество, разумеется пользовалось не

только для служебных надобностей, но и для выражения всех своих интеллектуальных потребностей, которые так или иначе были связаны с общественными обязанностями. Можно сказать, что между служилым сословием и конфуцианством сложились настолько тесные взаимоотношения, что одно стало определяться через другое. Желая подчеркнуть подлинность конфуцианца, говорили о его общественном служении, желая оттенить благородство бюрократа — о его конфуцианской образованности. Так, известный реформатор сунского времени, стремившийся дать свой вариант конфуцианства, Ван Ань-ши (1021—1086) писал: «Конфуцианским ученым *жу* называется тот, кто, получая службу от государя, делает заботы государя своими заботами», и наоборот — «те, кто из поколения в поколение являются благородными мужами, изучают науку».

Конфуцианство, по всей вероятности, было самой могучей интеллектуальной традицией, или школой, Древнего Китая. Поэтому, естественно, после первоначального оформления в домашней школе Конфуция под абрикосовым деревом это учение развивалось и обогащалось за счет непрерывного взаимодействия не только с комплексом традиционных общественно-политических представлений, которые уходили своими корнями в глубокую древность, но и со школами, оформившимися в исключительно плодотворный в интеллектуальном отношении период китайской истории — от кончины Конфуция до образования Ханьской империи (202 г. до н. э.). Из возникших в эту эпоху философских течений особое влияние на конфуцианство оказала школа *инь ян цзя* («школа темного и светлого начала»), оформление которой, по всей вероятности, является заслугой философа Цзоу Яня (ок. 305—240 г. до н. э.). Представители

этой школы существенно дополнили первоначальное сугубо «антропологическое» ядро конфуцианской проблематики натурфилософскими горизонтами, которые были перенесены ханьскими мыслителями и на историческую почву. Сюда же надо отнести и «Книгу перемен» («И цзин»), которая стала основой философской традиции ко времени, непосредственно следующему за возникновением конфуцианства. Старания мыслителей этого направления «разделить по родам все сущее», установить закономерности происходящих в мире перемен (*и хуа*) и тем самым оценивать любую ситуацию, начиная от космических и исторических и кончая внутренним состоянием человека, оказались сродни конфуцианскому процессу самосовершенствования и прочно вошли в состав доктрины совершенномудрого из княжества Лу. Нельзя не упомянуть и о легизме (*фа цзяю*), виднейшими представителями которого были такие мыслители Древнего Китая, как Шан Ян, Шэнь Бу-хай и Хань Фэй (IV—III вв. до н. э.), которые полагали, что главным инструментом государственного управления может быть только юридический закон (*фа*) — монополия сакрализованной монархии. Легистская проблематика значительно облегчила взаимодействие монархии и конфуцианства и способствовала закреплению за ним официального статуса. Таким образом, та совокупность идей, которую ханьские конфуцианские ученые предложили новой всекитайской империи, значительно отличалась от того первоначального ядра, которое оформилось в школе под абрикосовым деревом.

Опыт взаимодействия образованной по конфуцианским канонам бюрократии и ханьской монархии привел конфуцианцев к довольно неутешительным выводам, в результате чего конфуцианство надолго покидает интеллектуальную авансцену, а бюрократия

обретает твердое убеждение, что если она, бюрократия, хочет сохранить духовную независимость от государства, то ей лучше держаться от государства на некоторой безопасной дистанции. В подобной интеллектуальной атмосфере среди образованного общества на первый план выдвигается комплекс идей, по традиции именуемый *сюань сюе* («сокровенная наука»). В «сокровенной науке» превалирует даосизм и даосское неприятие общественной жизни. В этой ситуации даосские идеи проникают и в конфуцианскую среду. Многие конфуцианские тексты трактуются, комментируются и понимаются в явно даосском духе, возникает концепция жизни как «скитания в беспредельном» и участие в процессе трансформаций. Отошедший от службы чиновник начинает осваивать природу как антипод социума, стимулируя тем самым развитие пейзажной лирической поэзии, которая на доброе тысячелетие опередила европейскую.

В эпоху Тан (618—907) положение конфуцианства стабилизируется и ряд конфуцианцев-идеалистов пытаются вернуть доктрине ее первоначальный вид и прежнее монопольное положение. Но это не приводит к успеху. Конфуцианство, конечно, остается фундаментом официального образования, и государство, конечно, не может обойтись без конфуциански образованных чиновников, но духовную и творческую атмосферу конфуцианству приходится делить с двумя другими компонентами «триады учений» (*сань цзяо*) — даосизмом и буддизмом, которые довольно сильно влияют на монархию, а временами добиваются даже исключительного императорского патронажа, становятся господствующими религиями в китайском обществе. проникают в официальный государственный культ и чрезвычайно сильно влияют на всю интеллектуально-художественную жизнь образованного общества.

Но радикальные перемены в конфуцианстве наступают в следующую, сунскую эпоху (960—1279) и связаны они в первую очередь с именем Чжу Си (1130—1200), которого все единогласно считают основоположником нового направления — неоконфуцианства (по европейской терминологии), или двух новых направлений в конфуцианстве — *синь сюе* («наука о сознании») и *ли сюе* («наука о принципах»). Оба направления возникли под влиянием сразу нескольких факторов, социальных и философских. Дело в том, что сунская бюрократия, работавшая в гораздо более жестких условиях, чем танская, пришла к выводу, что во имя духовной самостоятельности ей следует перенести центр тяжести своих интеллектуальных усилий с управления делами Поднебесной на выработку индивидуального этического кодекса и обретение контроля над своим собственным сознанием. С целью решения этих проблем размышляющая часть конфуцианского общества обратилась к наследию Мэн-цзы, который в рамках конфуцианства был несомненным пионером в этом деле, и к широко распространенному в то время в Китае буддийскому опыту перестройки индивидуального сознания. Буддизм обладал огромным опытом и богатым арсеналом, который конфуцианцы, ожесточенно отрицая это, и заимствовали. Особенно полезным и доступным для конфуцианцев оказался китайский чань-буддизм с его идеей внезапного просветления. Те последователи луского мудреца, которые хотели сохранить равновесие между внешним миром, общественными обязанностями и исследованием или даже перестройкой индивидуального сознания, стали приверженцами *ли сюе*. Поскольку наиболее блистательным представителем этого течения был Чжу Си, то это направление получило в евро-

пейской науке название «чжусианство». Те же, кто считал содержание своего сознания равновеликим внешнему миру, занимались исключительно своим сознанием и считали такую работу вполне достаточной. Власти, естественно, правда не сразу (Чжу Си умер почти что официальным еретиком), в качестве государственной ортодоксии признали чжусианство и придерживались этой линии весь отведенный императорскому Китаю исторический срок, вплоть до Синьхайской революции (1911—1912).

Конфуцианское же общество выбрало иной вариант, и в последующие периоды *синь сюе* постепенно набирало силы. В эпоху Мин, несмотря на выбор двора и ожесточенную оппозицию ортодоксов, *синь сюе* заняло бесспорно господствующее положение. Наиболее известным представителем минского *синь сюе* считается Ван Ян-мин (1472—1529). Весьма показательно, что в творческой биографии этого конфуцианского мыслителя присутствует такой момент, который скорее подходит для жизнеописания буддийского наставника, а именно «просветление» или «озарение». В результате этого «озарения», которое произошло с ним в 1508 г., конфуцианский философ понял тождественность сознания и мира и сформулировал эту мысль в виде краткого изречения: «Сознание и есть принцип». Под «принципом» (*ли*) имелась в виду структура объективного мира.

В цинский период (1644—1911) политическое положение конфуцианства существенно изменилось. С одной стороны, чуждая в этническом отношении маньчжурская монархия не хотела давать политическую власть в руки традиционно господствовавшей в китайском обществе конфуциански образованной элите, но, с другой стороны, новые хозяева Китая стремились к стабилизации общества, и поэтому

старались выглядеть более традиционалистскими и более конфуцианскими, чем власти всех предыдущих эпох. С этой целью двор всемерно поощрял «культурную работу» конфуцианцев, составление библиотек, энциклопедий, библиографий, справочных пособий и т. д. Ведущей и наиболее типичной фигурой в конфуцианской среде становится конфуцианец-эрудит, конфуцианец-собираатель, выполняющий правительственный заказ. Реальный интеллектуальный интерес, как правило, антисунской направленности, уходит в филологию, стремясь подхватить ханьскую традицию филологического исследования текстов, с тем чтобы выявить в них «первоначальный смысл», который, как предполагалось, был искажен комментариями и толкованиями предшественников.

Выдающихся представителей конфуцианской мысли цинского времени можно разделить на три группы: первая — те, кто успел сформироваться в предшествующую эпоху, вторая — те, кто сумел воспользоваться плодами политической стабилизации второй половины XVIII века, и третья — те, кто, основываясь на конфуцианской традиции, пытался осмыслить столкновение Китая с Западом. Среди первых нельзя не упомянуть Хуан Цзун-си и Гу Янь-у. Хуан Цзун-си (1610—1695) — разносторонний ученый, интересовавшийся одновременно и астрономией, и текстологией, в философском плане был духовным наследником минского *синь сюе*. Поэтому он твердо придерживался тезиса о том, что «все, что заполняет пространство между Небом и Землей, является сознанием». Хуан Цзун-си — выдающийся историк, в том числе, историк философии. Он автор уникального в конфуцианской традиции труда по минской философии — «Мин жу сюе ань» («Материалы к истории конфуцианской науки при династии Мин»).

Как автор «Мин и дай фан лу» (в названии скрыто много намеков, и перевести его можно лишь приблизительно, один из вариантов — «Свет темного времени, ожидание достойного правителя») Хуан Цзун-си, которого китайские специалисты сравнивают с Жан-Жаком Руссо, может быть причислен к представителям конфуцианской утопической мысли.

Гу Янь-у (1613—1682), разносторонний ученый и мыслитель, был страстным противником маньчжуров, о чем свидетельствует его второе имя Янь-у — «пламенеющая воинственность». Всю вину за поражение Китая в борьбе с маньчжурами Гу Янь-у возлагал на чжусианство и проповедуемую им социальную пассивность. Поэтому он призывал отвергнуть сунское понимание конфуцианства и вернуться к подлинной науке совершенных мудрецов, которую он надеялся, как и во времена Хань, восстановить филологическими средствами, в связи с чем инициированное им направление конфуцианских исследований получило название *хань сюе* — «ханьская наука». Гу Янь-у ратовал за соединение канонического слова с текущими нуждами современности.

Среди тех представителей конфуцианской духовной традиции, которым пришлось осмысливать принципиально новую историческую ситуацию, возникшую при встрече Китая с Западом в середине XIX столетия, нельзя не упомянуть конфуцианца-энциклопедиста Вэй Юаня (1794—1857). Вэй Юань был противником бесконечных чжусианских разговоров о подлинной природе человека и его сознании, а предлагал последователям конфуцианского учения находить практическое применение основам своей доктрины. В 1842 г., то есть во время войны с Англией, появилось знаменитое сочинение Вэй Юаня — «Шэн у цзи». Оно резко отличалось от сложивше-

гося во времена императора Цянь-луна (1736—1795) документального стиля описания военных побед. Вэй Юань попытался ответить на важнейший для того времени вопрос: почему китайская государственность утратила присущую ей победоносность. Заглавие этого сочинения несло в себе двойной смысл: словосочетание *шэн у* («оружие совершенно-мудрых») указывало и на победоносных доселе маньчжуров, и на всю традиционную государственность, основанную на учении совершенных мудрецов. Вэй Юань сделал правильный вывод из поставленного вопроса и призвал китайское общество учиться у «варваров», что находилось в резком противоречии со всем традиционным строем конфуцианского сознания. Таким образом, Вэй Юаня можно считать пионером и духовным отцом китайских реформаторов на рубеже XIX—XX столетий.

В заключение нам остается добавить, что именно конфуцианство, а не буддизм или даосизм стало во второй половине XIX века опорой китайского консерватизма, представители которого полагали, что уникальная цивилизация, созданная императором Яо, подражавшим лишь Небу, не должна и не может совмещаться со всякими «заморскими делами». Но дни консерватизма были сочтены. Движение «четвертого мая» 1919 г. положило конец конфуцианской монополии в китайском обществе. Правда, это все не означало, что конфуцианство как духовная традиция полностью пресеклось. Возникло новое конфуцианство, не как господствующее мировоззрение в обществе, а как элитарное интеллектуальное течение, которое основывалось на твердом убеждении в неспособности западной духовной культуры создать стабильное и счастливое общество. Последним наиболее крупным представителем этого тече-

ния считают обычно Лян Шу-мина (1893—1988). Как и подобает настоящему конфуцианцу, несмотря на все перипетии китайской истории в XX веке, Лян Шу-мин сохранил твердое убеждение в том, что главным в человеческой цивилизации является именно духовная культура, а не жестокие экономические закономерности или политические императивы. Однако специалисты заметили, что при всей верности конфуцианству в трактовке жизни у этого философа заметны некоторые отблески *élan vital*, явно принадлежащие Анри Бергсону (1859—1941). По всей видимости, именно этот пафос жизни и помог Лян Шу-мину не утратить оптимизм. Есть сведения, что ему удалось побеседовать с Мао Цзэ-дуном. Впоследствии Лян Шу-мин уверял свое «новоконфуцианское» окружение в том, что собеседник произвел на него впечатление человека, наделенного большой искренностью, которую «новоконфуцианец» понимал и толковал в духе Мэн-цзы, то есть как подлинную природу человека.

Мы надеемся, что наш небольшой очерк об исторических судьбах конфуцианства позволяет сделать вывод, что в процессе развития китайского общества с древних времен до современности конфуцианство продемонстрировало удивительную независимость от конкретных исторических судеб породившего его общества. По степени этой независимости его, как мы уже говорили в начале этого раздела, можно сравнить только с религиями спасения. Кроме того, конфуцианство для китайского общества смогло сыграть роль структурообразующего социального фактора — выделение господствующего класса по принципу причастности к конфуцианскому образованию. Такими возможностями, опять-таки, обладают только мировые религии спасения. Основываясь

на этом, в аспекте истории мы можем определить конфуцианство как константный компонент традиционной китайской цивилизации в целом.

• КОНФУЦИАНСТВО КАК ЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Начнем с того, чем мы закончили предыдущий раздел, — с констатации неподверженности конфуцианства историческим переменам и с его удивительной исторической выживаемости, позволяющей ему, возникшему в глубокой древности, духовно обслуживать современное общество. Спрашивается: в чем же причина такого удивительного долголетия? Ответ, как нам представляется, может быть только один: все объясняется тем, что духовным ядром конфуцианства являются вечные человеческие ценности. Правда, на это нам могут возразить, что все более или менее значительные духовные течения в той или иной мере всегда были связаны с этими ценностями. На это можно ответить следующее: залог вечности конфуцианства — а автор полагает, что следует говорить именно о вечности, — в том, что оно сумело выразить эти ценности в наиболее доступной, наиболее общей и наиболее бесспорной форме.

Когда мы говорим о вечных ценностях, то имеем в виду самые, может быть, незаметные вещи, наличие которых подразумевается как нечто от века данное, как среда обитания, как самой природой вещей продиктованная форма коллективного существования человека. Древнекитайскому наблюдателю эта форма была представлена, прежде всего, в виде его сравни-

тельно небольшого по своим масштабам государства. В Поднебесной этих государств было множество, и они разительно отличались друг от друга не только по своим размерам и материальной мощи, но и по тому состоянию, в котором находилась их общественная жизнь. Эта общественная жизнь могла протекать в нормальных формах, могла идти надлежащим Дао-путем, как выражались конфуцианцы, а могла нарушать общепринятые формы, и нарушения эти могли быть столь серьезными, что начинали грозить разрушением самих основ социального бытия. Для конфуцианца это означало, что в данном государстве отсутствует Дао-путь. Все люди, разумеется, несли ответственность за наличие или отсутствие Дао-пути, все, но не в равной мере. Совершенно особую ответственность в этом деле нес тот, кто олицетворял в ритуале все общество и кто был облечен высшей политической властью. Он-то и стал одним из первых и одним из самых важных объектов наблюдения и анализа в рамках конфуцианской традиции. Смысл предъявляемых ему претензий сводился к тому, чтобы в пределах своей власти вести себя так же, как в пределах дома ведет себя глава семейства.

Настроенный на конфуцианский лад наблюдатель сразу же замечал, что из двух как бы самой природой ниспосланных свыше «естественных» общностей — семьи и государства — гораздо более стабильной является семья, и потому она выдвинута Конфуцием и всеми его последователями на позиции главной опоры человеческого общежития. В силу сложившихся традиций в древнекитайском обществе не все семейные взаимоотношения рассматривались как равноценные. Первенство отводилось *сяо* («сыновней почтительности»), которая определялась не просто

строем семьи, но опиралась и на религиозный фундамент, на культ предков. Эти структурообразующие отношения между отцом и сыном подразумевали не просто эмоциональную предрасположенность друг к другу, это были в буквальном смысле культовые отношения и определялись они словом *ши* — «служение». Именно так, на наш взгляд, и следует воспринимать разъяснение Конфуцием своему ученику Фань Чи внутреннего содержания категории *сяо*:

Когда родители живы, надлежит служить им, соблюдая установленные нормы. Когда же они умрут, надлежит похоронить их, соблюдая установленные нормы, [а затем] совершать им жертвоприношения, соблюдая установленные нормы [«Лунь юй», 2—5].

Таким образом, в древнекитайском обществе семейная жизнь была уже непосредственно включена в религиозный культ и систему ритуальных взаимоотношений. С гневом говорит Конфуций о тех, кто считает, что его взаимоотношения с родителями исчерпываются исключительно их материальным обеспечением. Отвечая на вопрос Цзы-ю о правильном понимании принципа *сяо*, Конфуций, как мы упоминали выше, счел необходимым заявить об отличии содержания своих родителей от кормления лошадей и собак (см. «Лунь юй», 2—7).

То, что семейные взаимоотношения и, особенно взаимоотношения отца и сына, Конфуций рассматривал как неотъемлемую часть сакрализованного ритуала культа предков, прекрасно отражено в его следующем высказывании:

Пока ваш отец жив, надлежит взирать на его волю. Когда ваш отец скончается, надлежит взирать на его поведение при жизни. Не следует ничего менять в Пути отца в течение трех лет. Такое поведение можно называть почтительностью к родителям [«Лунь юй», 1—11].

Разумеется, в полном соответствии с духом своего учения Конфуций не упустил возможности подкрепить свою «ритуальную» трактовку семейных взаимоотношений как неотъемлемой части культа предков соответствующим примером из древности, когда все находилось в образцовом состоянии. Конфуций сказал:

Я не могу найти никаких недостатков у императора Юя. Он ел грубую пищу и пил простую воду, но выказывал образцовую сыновнюю почтительность по отношению к духам [«Лунь юй», 8—21].

Поскольку в глазах Конфуция семья — естественная общность людей — находилась на безусловно более высоком уровне этического развития, чем все остальное социальное окружение, то она, как центр повышенного этического благополучия, должна была оказывать благотворное воздействие на все внесемейное окружение, закладывая тем самым у членов своего коллектива стремление к выработке этического кодекса, пригодного для общения вне семьи, равно как и желание нравственного преобразования посредством изучения письменного наследия предшествующих времен, в котором, как предполагалось, речь ни о чем другом, кроме норм поведения, идти просто не могла. Нам представляется, что именно так и следует понимать рассуждение Конфуция о поведении дома и вне его:

Когда юноши находятся дома, они должны быть почтительны к родителям. Когда же они выходят из дома, они должны уважительно относиться к старшим. Они должны быть искренними и пользоваться доверием, сильно любить окружающих и сближаться с гуманными людьми. Если после выполнения всех этих обязанностей у молодых людей остаются еще силы, то их надлежит отдать изучению письменного наследия [«Лунь юй», 1—6].

Конфуций полагал, что уже тот, сложившийся к его времени домострой, освященный культом предков, дает все основания считать семью достаточной этической школой в деле полного преобразования человека и трансформации его в «совершенного мужа» (*цзюнь цзы*). Здесь нам хотелось бы особенно подчеркнуть тот зачастую упускаемый специалистами момент, что Конфуций строил свои планы преобразования человека, имея в виду отнюдь не человека с улицы или базарной площади, а именно тех, кто успешно прошел школу освоения этических отношений. Пересказывая, вне сомнения, мысли своего духовного наставника, философ Ю-цзы, один из учеников Конфуция первого призыва, так рассуждал на эту тему:

Среди людей мало таких, кто, будучи почтительным к родителям и уважительным к старшим родственникам, был бы склонен выступать против вышестоящих, и совсем нет таких, кто будучи не склонен выступать против вышестоящих, любил бы устраивать беспорядки.

Совершенный муж старательно закладывает основы своей личности. Когда же основы заложены, тогда возникает Дао-путь. Что же касается почтительности к родителям и уважительного отношения к старшим родственникам, то разве не из этих принципов слагаются основы гуманности совершенного мужа? («Лунь юй», 1—2).

Надо отметить, убежденность в том, что гуманность начинается с семьи, можно отнести к тем положениям конфуцианства, которые прошли через всю его историю. Так, упоминавшийся уже выше сунский реформатор Ван Ань-ши, который приложил немало сил для того, чтобы утвердить среди образованного общества свой вариант конфуцианства, писал в мемориальной надписи для конфуцианского училища в городе Тайпинчжоу: «В наследо-

вании Дао-пути нет ничего более важного, чем добра. В сохранении доброты нет ничего более важного, чем гуманность. Гуманность берет свое начало от взаимоотношений отца с сыном. Накопление доброты может достигнуть такой полноты, что приблизится к совершенной мудрости, однако оно не может постичь божественное. Распространение гуманности, достигнувшее своего предела, позволяет приблизиться к совершенным мудрецам и постичь Путь Неба». В одном из своих трактатов Ван Ань-ши поясняет, что отличает гуманность от долга. «Гуманность, — утверждает Ван Ань-ши, — различает первостепенное и второстепенное, а долг различает высокое и низкое».

Анализируя этическую доктрину Конфуция, надо иметь в виду, что семья была для него лишь стартовой позицией, а отнюдь не самоцелью. Семья была как бы данностью, как бы самонастраивающейся системой, ей надо было только помочь, приподнять ее статус, что же касается принципов регулирования семейной жизни, то они были известны задолго до Конфуция и ни в каком особом дополнении, по сути дела, не нуждались. Но Конфуций ставил перед собой совершенно иные цели. В своей школе он хотел подготовить отнюдь не образцовых глав семейств, а образцовых политических деятелей. Анализируя ту политическую реальность, которая была у него перед глазами, он пришел к выводу, что лишенная общеимперского административного и ритуально-идеологического контроля политическая жизнь отдельных княжеств постепенно скатывалась к практицизму, цинизму и голому насилию как основному средству государственного управления. Луский же мыслитель мечтал о государстве, где бы в основе политической этики лежали те же этические прин-

ципы, что и в семье, где бы в основе политической жизни лежали спонтанные процессы, такие же, например, как в небесной сфере, где бы люди, в руках которых находится власть, в силу усвоенных ими высоких этических принципов не имели бы возможности злоупотреблять ею. Если подходить к этим проблемам исключительно с этических позиций, то они представлялись достаточно простыми и сравнительно легко разрешимыми. Необходимо было сделать так, чтобы власть попадала только в руки тех, кто был этически подготовлен, кто в силу этой подготовки приобрел способность преодолевать в себе корысть и жажду власти. И делать это, по мнению Конфуция, необходимо было немедленно, поскольку политическая жизнь непрерывно доказывала, со всей возможной неопровержимостью и определенностью, что у власти находились те люди, которых следовало рассматривать как располагавшихся за пределами этических параметров. То, с каким презрением относился Конфуций к современным ему политикам, можно понять по его беседе с Цзы-гуном, которую в силу ее исключительной важности приводим полностью:

Цзы-гун спросил [Конфуция]: «Какого человека можно называть благородным мужем? Учитель ответил: «Того, кто может стыдиться своих действий, и того, кто, будучи отправлен в другие страны, не опозорит своего государя. Их можно назвать благородными мужами».

[Цзы-гун] сказал: «Осмелюсь задать вопрос о следующих [по степени этического совершенства]». Конфуций ответил: «За ними следуют те, кто в патронимии знаменит своей почтительностью к родителям, а в селекции — своей уважительностью к старшим братьям».

[Цзы-гун] сказал: «Осмелюсь задать вопрос о следующих». Конфуций сказал: «Это те, чьи слова вызывают доверие и чьи деяния приносят плоды. [При этом они могут быть] ограниченными и маленькими людьми. Их можно поставить ступенью ниже [почтительных]».

[Цзы-гун вновь] спросил: «А каковы те, кто нынче занят управлением?»

Учитель ответил: «О! Это столь мелкие люди, что их даже не следует принимать в расчет!» [«Лунь юй», 13—20].

Совершенно очевидно, что эта беседа Учителя с Цзы-гуном по сути своей представляет шкалу этической ценности различных людей. Важно заметить, что здесь обсуждаются люди, не затронутые конфуцианским обучением и осознанным процессом само-совершенствования. Это обычные люди, и потому выше всех в этой шкале находятся те, кто своим поведением подтвердил наличие у него такого качества, как благородство, включающее не только совершенство его семейного поведения, но и некий общественный резонанс на его поведение вне семьи. Благородные мужи — это, так сказать, потолок этического совершенства для «простых людей», то есть для тех, кто не был затронут «конфуцианским обучением», а достиг той или иной степени совершенства в силу своих индивидуальных этических наклонностей. Поэтому благородные мужи и возглавляют эту шкалу, занимая ту верхнюю ступень, на которой при обсуждении этических совершенств в целом обычно находятся совершенные мудрецы. За благородными следуют почтительные, за почтительными — внушающие доверие. За ними наступает обрыв, и для характеристики типичных политиков своего времени, отличавшегося, кстати сказать, весьма безобразной, по конфуцианским понятиям, внутриполитической жизнью, мыслитель из княжества Лу места на этической шкале просто не находит.

Чтобы исправить эту ситуацию, Конфуций предлагает двигаться непосредственно от семейной жизни:

Некто сказал, обращаясь к Конфуцию: «Учитель, почему Вы не занимаетесь государственным управлением?»

Конфуций ответил: «В „Книге документов“ сказано: „Сыновняя почтительность! Только сыновняя почтительность в ваших отношениях с родителями. Будьте дружелюбны со своими братьями и распространяйте подобное отношение на государственное управление. Ибо [семья] также является управлением“. Неужели же участием в управлении является только деятельность [в аппарате] управления?» [«Лунь юй», 2—21].

Разъясняя лускому временщику проблемы государственного управления, Конфуций в качестве одного из важнейших элементов включил в комплекс управленческих средств и сыновнюю почтительность, расценивая ее как политическое средство прямого и очень важного воздействия:

[Глава луской администрации] Цзи Кан-цзы спросил: «Как следует поступать, чтобы сделать народ почтительным, верным и старательным?» Учитель ответил: «Общаясь с народом, сохраняйте внушительный вид, и тогда он станет почтительным. Если вы будете придерживаться сыновней почтительности по отношению к своим родителям, с любовью и заботой относиться к своим младшим родственникам, то тогда народ станет верным. Если вы будете выдвигать умелых и обучать неумелых, то тогда народ станет старательным» [«Лунь юй», 2—20].

Как можно видеть на примере этого рассуждения, Конфуций не сомневался в том, что принцип *сяо* («сыновняя почтительность»), практикуемый в своей собственной семье, может оказать благотворное действие на весь административно подвластный данному политику народ.

Почтительность на самом высоком уровне, кроме прямого воздействия на народ, была полезной и в деле создания стабильной политической традиции, она способствовала тому, чтобы политика не под-

прыгивала на ухабах при вынужденной смене власти, являясь как бы антиподом европейскому правилу, гласившему: «Король умер, да здравствует король!» Пересказывая своего Учителя, один из его наиболее одаренных учеников, философ Цзэн-цзы (505—435 гг. до н. э.), делавший особый акцент на принципе *сяо*, так объяснял важность сыновней почтительности в деле государственного управления:

Вот что я слышал от Учителя: если говорить о сыновней почтительности [луского сановника] Мэн Чжуан-цзы, то другие люди [могут сравниться с ним в этом отношении], но [если говорить о том], что он не сменил администрацию своего отца и не изменил [его методы] управления, то [в этом отношении сравниться с ним] трудно [«Лунь юй», 19—18].

Последняя часть высказывания Цзэн-цзы станет более значимой, если учесть еще одно его весьма примечательное рассуждение:

Вот что я слышал от моего Учителя: [в обычной жизни] человек может так и не достичь полного самопроявления, но он обязательно сделает это во время траура по родителям [«Лунь юй», 19—17].

Как можно видеть, Конфуций и его последователи, подчеркивавшие ритуальность внутрисемейных отношений, особое значение придавали той весьма важной, с политической точки зрения, ситуации, когда при естественной смене власти преемник должен был выдерживать очень неудобный для политической жизни трехгодичный траур. Противники этого ритуального установления вызывали у совершенного мудреца только гнев и презрение. Другую такую эмоциональную беседу, как беседа Учителя на эту тему со своим отнюдь не лучшим учеником по имени Цзай Во, пожалуй, трудно найти в «Лунь юе». Приводим ее полностью:

Цзай Во сказал: «Трехлетний траур по умершим родителям чрезмерно долг. Если совершенные мужи в течение трех лет не будут совершать положенный ритуал, то ритуал придет в упадок. Если совершенные мужи в течение трех лет не будут заниматься музыкой, то музыка придет в упадок. Можно взять тот срок, за который кончаются запасы [старого] хлеба и поспевают новый урожай, за который [приспособления] для добычи огня сверлением проходят полную смену». Учитель сказал: «[И в этом случае ты сможешь] спокойно есть свой рис и носить свою парчу?»

[Цзай Во] ответил: «Спокойно».

Конфуций сказал: «Если спокойно, то и поступай так! Совершенный муж, находясь в трауре, вкушая пищу, не чувствует ее сладости; слушая музыку, не испытывает радости и, оставаясь в доме, не знает покоя. Поэтому он и не поступает [так, как ты предлагаешь]. Но поскольку ты нынче уже спокоен, то и поступай так, [как тебе хочется]!»

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал: «Юй лишен гуманности. Должно пройти три года после рождения ребенка, прежде чем его можно будет отлучить от отца с матерью. Поэтому-то трехлетний траур и является всеобщим правилом в Поднебесной. И сам Юй тоже в течение трех лет пользовался любовью отца с матерью!» [17—21].

Сопряжение гуманности с трауром по родителям, вполне возможно, являлось одной из наиболее характерных черт китайской духовной культуры в целом. Это принципиально иной корень, нежели тот, из которого растет европейский гуманизм. Но, после некоторого размышления, нельзя не признать, что это более естественный корень. Причем надо отметить, что имелись в виду не какие-то траурные формальности, а подлинный эмоциональный настрой. Важно было, чувствуешь ты вкус риса или нет. Значимость темы предопределила напряженность и длительность ее обсуждения. Показательным в этом

отношении является порицание в летописи Конфуция «Чунь цю» («Весны и осени») брака правителя Лу Вэнь-гуна (626—609 гг. до н. э.), заключенного, казалось бы, с соблюдением всех необходимых формальностей. Вэнь-гун наследовал своему отцу Сигуну (659—627 гг. до н. э.) и соблюдал трехлетний траур по всем правилам. Но сразу же по истечении трехлетнего срока он женился, и Конфуций отказывался признать этот брак нормативным, полагая, что замыслы сочетаться браком возникли во время траура. Поэтому Конфуций не только порицал Вэнь-гуна за поспешное вступление в брак, но также отказывался признать его жену законной, что и выразил в своей широко известной фразе: «Неритуальная жена по имени Цзян находится в княжестве Ци».

В заключение наших рассуждений об этической основе конфуцианства нам бы хотелось остановиться на одной беседе Конфуция, которая довольно часто вызывает у носителей европейского сознания с его ярко выраженным юридическим приматом некоторое недоумение:

Обращаясь к Конфуцию, правитель княжества Се сказал: «В моих владениях имеется человек с прямым характером. Когда его отец украл барана, то сын донес на него». Конфуций сказал: «Прямые характером в наших владениях отличны от ваших. Сыновья покрывают проступки отцов, а отцы покрывают проступки сыновей. Вот в чем заключается прямота» [«Лунь юй», 13—18].

Нам представляется, что, произнося подобные слова, Конфуций отнюдь не становился в позу защитника правонарушителей. Он просто хотел еще раз выразить свое твердое убеждение в том, что в этическом комплексе из двух его составляющих — семейной и общественной — определяющей, все-таки, является первая, и эту опору ни в коем случае нельзя расшатывать.

За две с лишним тысячи лет своего существования конфуцианская доктрина накопила достаточное количество красноречивого и весьма выразительного материала о фундаментальном значении принципа *сяо* для всей конфуцианской этики. В подтверждение этих слов мы, в добавление к рассуждениям Конфуция, могли бы бестрепетно цитировать любого конфуцианского мыслителя, начиная от учеников луского мудреца и кончая современными новыми конфуцианцами. Однако строгие законы соразмерности заставляют нас ограничиться лишь двумя наиболее выдающимися последователями основоположника — философами Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) и Сюнь-цзы (313—238 гг. до н. э.).

Читая книгу «Мэн-цзы», нетрудно заметить, что принцип *сяо* продолжает играть там одну из самых главных ролей. Любопытно, что Мэн-цзы в отличие от своего духовного наставника начинает считать все этическое совершенство *цзюнь-цзы* («совершенного мужа»), базирующееся на сыновней почтительности, чем-то вроде квалификации наставника или профессионального занятия, а отнюдь не неким всеобщим индивидуальным ориентиром. Этот подход к конфуцианской этике он довольно ясно выразил в диалоге со своим учеником:

Пэн Гэн обратился к Мэн-цзы с таким вопросом: «Не считаете ли вы расточительством то, что за вами следует несколько десятков колесниц и вас сопровождает несколько сот человек для того, чтобы вместе с вами угощаться яствами у владетельных князей — чжухоу?»

Мэн-цзы ответил: «Если у тебя не будет взаимного обмена заслугами и услугами и ты не будешь восполнять нехватку одних излишками других, то у тебя окажутся землепашцы с избытками зерна и женщины-ткачихи с избытками тканей. Если же ты введешь взаимобмен всем этим, то у тебя найдут пропитание все, даже

плотники и колесники. Теперь представь себе, что здесь есть такой человек, который, входя в свой дом проявляет почтительность к родителям (*сяо*) (разр. моя. — А. М.), а выходя из дома, оказывает братскую любовь ко всем окружающим; он блюдет путь прежних великих ванов в ожидании тех последующих, которые будут учиться ему, тем не менее этот человек не получил пропитания у тебя. Почему же ты относишься с таким пренебрежением к тому, кто делает людей нелюбезными и справедливыми, между тем плотников и колесников чтишь с таким большим уважением?» [«Мэн-цзы», ЗБ-4 (перевод В. С. Колоколова*)].

Мэн-цзы принадлежит, пожалуй, заслуга наиболее всестороннего рассмотрения принципа «сяо», которое он умело сочетал с главной конфуцианской проблемой, связанной с этим принципом — проблемой первостепенности почтительного отношения к родителям. Особо подходящим персонажем, наглядно демонстрировавшим эту фундаментальность, служил, в силу некоторых особенностей своей биографии, мифический император Шунь.

Шунь — один из трех императоров легендарной древности — Яо, Шунь и Юй, — которые активно использовались в конфуцианской традиции в качестве предельных политических идеалов. Конфуций, восторгаясь Шунем, восклицал: «Что за государь Шунь! Он величаво владел Поднебесной, (и делал это так, будто) он не владеет ею!» По конфуцианским понятиям, это был наивысший из возможных комплиментов. Кроме того, Шунь вызывал восторги последователей совершенного мудреца тем, что он передал Поднебесную, полученную от Яо, точно так

* Если переводчик не указан, то перевод принадлежит автору.

же, как он ее получил — от мудреца мудрецу, а не от отца к сыну, — что, разумеется, свидетельствовало о полном отсутствии жажды власти. Но особая пригодность Шуня в качестве живого воплощения принципа *сяо* заключалась в том, что он был нелюбим в семье, а потому детство и юность его проходили в очень трудных условиях. Но никакие злонамеренные действия со стороны его ближайших родственников не могли заставить Шуня нарушить принцип *сяо*. Именно этим он и привлек Мэн-цзы, который сказал о нем следующее:

«Вся Поднебесная с великой радостью готова была обратиться к нему, а он полагал, что радость Поднебесной, готовой обратиться к нему, — это просто мелочь. Так поступать мог только Шунь. Он считал, что, не достигнув должного отношения к родителям, считаться человеком невозможно. Он считал, что, не уладив своих отношений с родителями, нельзя считать себя сыном. Поэтому Шунь до конца исчерпал Дао-путь служения своим родителям, так что даже [его отец слепец] Гу Соу остался доволен. Как только Гу Соу ощутил удовлетворение, вся Поднебесная преобразилась. Как только Гу Соу ощутил удовлетворение, так сразу же во всей Поднебесной установились должные отношения между отцами и сыновьями. Вот это и называется великой сыновней почтительностью» [«Мэн-цзы», 4А-28].

В приведенных выше рассуждениях о Шуне мы особо хотели бы выделить трактовку Мэн-цзы семьи как фундамента в этическом становлении. В данных рассуждениях это настолько акцентировано, что проблемы внесемейного, и прежде всего политического, регулирования предстают в виде решаемых автоматически, что, конечно, не соответствовало ни действительности, ни взглядам Мэн-цзы. Просто философ в данном высказывании был озабочен другим — не соизмеримой ни с чем важностью принципа *сяо*.

Но так дело этического совершенствования могло трактоваться лишь при нормальном ходе процесса, то есть от семьи — вовне и к государству. При ненормальном же ходе процесса, скажем, от политической жестокости к образцовым внутрисемейным отношениям, никакие почтительные сыновья и любящие внуки не могли стереть следы политического насилия. Мэн-цзы утверждает:

Если правитель сверх всякой меры угнетает свой народ, то он тем самым подвергает себя опасности, а государство обрекает на гибель. Если же правитель угнетает свой народ, но не сверх всякой меры, то он тем не менее навлекает на себя опасность, а на государство — потерю территорий. Таких нарекут потомки „Темными“ и „Жестокими“ [имеются в виду два государя династии Чжоу, которые были частыми объектами конфуцианской критики: Ю-ван (781—770 гг. до н. э.) и Ли-ван (878—827 гг. до н. э.), известные своим развратом и жестокостью]. И даже сто поколений почтительных сыновей и любящих внуков ничего изменить в этом не смогут [«Мэн-цзы», 4А-2].

Да и с семьей не так все просто было, как об этом можно судить по некоторым высказываниям философа. Действительно, ведь безусловное подчинение сына отцу предполагало ни на чем не основанное допущение обязательности этического совершенства отца. А если отец был несовершенно, как этот пресловутый Гу Соу, которого нарекли слепцом от того, что он в упор не видел различия между добром и злом? Шуню, как известно, удалось переломить ситуацию, и вся Поднебесная преисполнилась радостью. Но Шунь остался в идеально безупречной, но недостижимой древности. Что же надлежало делать менее совершенным, но все-таки желавшим стать почтительными сыновьям? В этом отношении

показательно следующее рассуждение философа в его беседе с учеником Гун Ду-цзы:

Гун Ду-цзы сказал: «Все в государстве знают, что Куан Чжан — непочтительный сын. Однако вы общаетесь с ним, мало того, следуете за ним и в общении соблюдаете все требования ритуала. Осмелюсь спросить, чем все это объясняется?»

Мэн-цзы ответил: «По мирским обычаям, то, что называется непочтительностью, может быть пяти видов. Если сыновья не желают утруждать четыре конечности своего тела, не заботятся о пропитании своих родителей, это — первый вид. Если сыновья играют в азартные игры и злоупотребляют вином настолько, что не заботятся о пропитании своих родителей, это — второй вид. Если сыновья питают страсть к стяжательству и заботятся исключительно о жене и детях до такой степени, что не заботятся о пропитании своих родителей, это — третий вид. Если сыновья предаются удовольствиям от увиденного и услышанного и тем позорят своих родителей, это — четвертый вид. Если сыновья любят споры и драки до такой степени, что подвергают опасности своих родителей, это — пятый вид. Разве Чжан-цзы совершил хотя бы один из этих проступков? В деле Чжан-цзы (было следующее): сын стал упреками побуждать своего отца творить добро, в результате их отношения разладились. Побуждение к добру упреками — это путь друзей и товарищей. Побуждение же отца к добру упреками — одно из самых больших нарушений любви между отцом и сыном. Неужели же Чжан-цзы не хотел поддерживать отношений с женой и сыном, равно как и с матерью? Но чувствуя вину перед отцом, он не смел к ним приблизиться. И дошло до того, что он расстался с женой и отказался от сына. И до конца жизни он не имел возможности заботиться об их пропитании. Он считал, что если он поступит иначе, то его вина (перед отцом) окажется еще большей. Вот каков был Чжан-цзы! [«Мэн-цзы», 4Б-30].

Несмотря на весь пафос, которым проникнуты рассуждения Мэн-цзы, приходится признать, что его ученик Гун Ду-цзы был, по сути дела, прав, а его Учитель, несмотря на все красноречие, не смог дать ученику вразумительного ответа. Спрашивается, почему возникла эта достаточно нетипичная для Мэн-цзы ситуация, в которой он, глубокий мыслитель и искусный оратор, не смог достойно ответить своему ученику? На наш взгляд, это можно объяснить следующим образом: в своем обсуждении проблемы и Мэн-цзы, и Гун Ду-цзы подошли к тому порогу, за которым уже кончались не их личные интеллектуальные возможности, а общие духовные потенции конфуцианской духовной традиции, которая была настроена на созидание этических совершенств и вовсе не считала себя обязанной давать рецепты по поводу каждого конфликтного случая, мешавшего этому продвижению. Конфуцианство четко давало ответ на вопрос, кто важнее — отец или император, но сказать что-либо вразумительное по поводу перевоспитания недостойного отца не могло, да и не хотело, поскольку подобные рассуждения подтачивали основу конфуцианской этики. И лишь многогранность Мэн-цзы как мыслителя привела к тому, что подобная коллизия оказалась предметом разбирательства в конфуцианском классическом тексте.

В заключение данного раздела нам бы хотелось привести рассуждения о принципе *сяо* философа Сюнь-цзы, которые, несмотря на их краткость, представляют для нас особый интерес, поскольку ясно выражают мысль о том, что совершенствование в кругу семьи в понимании конфуцианцев отнюдь не исчерпывает всего процесса этического самосовершенствования. В главе «Путь почтительного сына» («Цзы дао») в книге, носящей его имя, Сюнь-цзы писал:

Когда человек, находясь в семье, ведет себя как почтительный сын, а выходя за пределы дома, проявляет к окружающим почтительность как младший родственник, все это можно назвать малым путем человека. Когда же человек достигает согласования с теми, кто наверху, и проявляет при этом искренность по отношению к тем, кто внизу, это можно назвать средним путем человека. Следовать за Дао-путем и не следовать за государем, следовать принципам долга и не следовать отцу — это можно назвать великим путем человека.

Надо признаться, что это высказывание Сюнь-цзы лишь с большим трудом можно признать конфуцианским, и ни в коем случае — канонически конфуцианским. Тем не менее оно весьма существенно для нашей темы, поскольку в нем в предельно четкой форме выражена мысль о недостаточности семейной этики для полного этического развития и дана квалификация семейной этики — типа поведения «вошел-вышел», как выражаются китайские авторы — как «малого пути» в этическом поведении человека. Весьма многозначительна и спорна, при всей ее предельной определенности, и квалификация «великого пути человека». Но сейчас об этом мы не будем говорить подробно, чтобы не отвлекаться от основного предмета обсуждения — семейной этики. Скажем только, что в данном случае Сюнь-цзы продемонстрировал, пожалуй, предельные возможности конфуцианской духовной традиции в деле преодоления конкретных, «ролевых», взаимоотношений с целью перехода к следованию более отвлеченным принципам, — тенденция, кстати сказать, по духу своему, скорее легистская, а потому и не получившая дальнейшего развития в каноническом конфуцианстве.

Подводя итоги рассмотрения семейной этики в конфуцианской интерпретации, обратимся снова к

Мэн-цзы, и в качестве выводов приведем его, так сказать, суммирующее высказывание на эту тему:

«Сущность гуманности заключена в служении родителям, а сущность долга — в следовании старшим братьям. Сущность мудрости — в знании того, что этими двумя принципами нельзя пренебрегать, а сущность ритуала — в том, чтобы придавать этим двум принципам отточенную форму. Сущность же музыки состоит в том, чтобы сделать эти два принципа источниками наслаждений. Когда ими наслаждаются, то они наполняются жизнью, а когда они наполнены жизнью, то как же их можно остановить? [В этом случае] руки сами приходят в движение, а ноги сами пускаются в пляс» [«Мэн-цзы», 4А-27].

Нам представляется, что доминирование семейной морали в этическом кодексе поведения человека в этом высказывании Мэн-цзы сформулировано настолько четко, что ни в каких пояснениях не нуждается, поэтому мы хотим обратить внимание читателя на один весьма интересный аспект конфуцианской трактовки этических проблем. Конфуцианцы были уверены, что нормирующее начало, при должном и глубоком его осознании человеком, в состоянии приносить человеку радость или, иными словами, охватывать все человеческое поведение от начала и до конца, включая и эмоциональную жизнь. Носителю европейского сознания примириться с таким положением довольно трудно, поскольку оно не может допустить того, что эти вещи декларируются всерьез и что этому моменту придается большое значение. Правда, это отторжение от нормированного веселья тоже носит достаточно относительный и условный характер. Показательно, например, что молитвенный экстаз или наслаждение аскезой кажутся нам более приемлемыми.

Возвращаясь к проблемам семейной этики, заметим, что у Мэн-цзы можно найти, пожалуй, и более

решительные заявления об исключительном значении семейной этики. Например:

Дао-путь Яо и Шуня заключается в почтительном отношении к родителям и старшим родственникам. Только и всего [«Мэн-цзы», 6Б-2].

Однако, несмотря на всю категоричность великого мыслителя, поверить в это невозможно, поскольку известно, что существует еще Дао-путь «совершенного мужа», которому приходится сталкиваться со многими проблемами, неизвестными тому, кто не покидает пределов семьи. Категоричность же конфуцианских заявлений на эту тему может быть воспринята и интерпретирована лишь как повышенная забота о начале Дао-пути.

Нам представляется, что на основании приведенного выше материала можно сделать один несомненный вывод: Конфуций и его последователи пытались при помощи своего учения вырастить новый тип человека, который мог бы превратиться затем в «совершенного мужа», однако превращать в «совершенного мужа» конфуцианцы собирались не человека с улицы или базарной площади, а добропорядочного члена семьи. В этом, скажем, глубочайшее отличие конфуцианства от религий спасения, врата которых были открыты для всех «страждущих».

• ПУТЬ ЦЗЮНЬ-ЦЗЫ — «СОВЕРШЕННОГО МУЖА»

Буддисты говорили, что путь от эго до Будды измеряется бесчисленным количеством кальп. Конфуцианцы были несколько скромнее в своих притязаниях

и в соответствии со своим «антропологическим масштабом» утверждали только, что у благородного человека он кончается лишь с его смертью. Иными словами, процесс этического самосовершенствования рассматривался конфуцианцами как занятие пожизненное. В своих беседах с учениками Мэн-цзы неоднократно приходилось сталкиваться с этим. Возьмем, к примеру, беседу великого мыслителя со своими учениками о разном поведении знаменитых последователей Конфуция — Цэн-цзы и Цзы-сы:

Люди княжества Юе предприняли набег на город Учэн, в котором жил Цэн-цзы. Один человек сказал Цэн-цзы: «Отсюда надо уходить, так как приближаются разбойники». Цэн-цзы сказал [своим слугам]: «Не поселяйте людей в мое жилище, они поломают кусты и деревья». Когда же разбойники ушли, то Цэн-цзы сказал [своим слугам]: «Отремонтируйте стену и жилище. я собираюсь вернуться». После того как грабители ушли, Цэн-цзы вернулся. Окружающие стали говорить: «Мы были преданы этому господину и проявляли к нему уважение, а он, когда пришли разбойники, удалился первым, на виду у всего народа. А когда разбойники ушли, то он вернулся. Пожалуй, так делать нельзя». Ученик Цэн-цзы Шэнью Син на это заметил: «Вам не понять этого. В прошлом, когда носильщики травы напали на владения Шэнью, у нашего учителя было семьдесят следовавших за ним учеников, но он и тогда не вмешался в это дело».

Когда Цзы-сы жил в княжестве Вэй, войска из Ци напали на Вэй. Некто сказал, обращаясь к Цзы-сы: «Грабители приближаются. Пожалуй, лучше уйти отсюда». На это Цзы-сы ответил: «Если я уйду, то с кем же князь будет оборонять свое княжество?».

Мэн-цзы сказал на это: «Цэн-цзы и Цзы-сы следовали одним Дао-путем. Но Цэн-цзы был наставником, а это все равно что быть отцом или старшим братом, тогда как Цзы-сы был подданным князя, а это уже намного меньше. Если бы Цэн-цзы и Цзы-сы поменялись места-

ми, то они поступили бы так, [как должно поступать в их положении]» [«Мэн-цзы», 4Б-31].

Думается, что никакого особого анализа данного отрывка из «Мэн-цзы» не требуется. Достаточно одного внимательного прочтения для того, чтобы прийти к выводу, что Мэн-цзы, оправдывая уважаемого последователя Конфуция, сослужил плохую службу доктрине в целом, явно поставив под сомнение столь усиленно выдвигаемое им самим положение об идентичности государственной и семейной этики. Достаточно было поместить двух людей, идущих «одним Дао-путем» в экстремальную ситуацию, как стало ясно, что человек, находящийся на государственной службе, должен был вести себя противоположным образом, нежели наставник, приравненный к отцу. Это понимали и сам основоположник, и его верные последователи. Но они так же понимали и то, что для обеспечения судьбы доктрины ее надо поставить на соответствующее основание, и, судя по исторической судьбе конфуцианства, просуществовавшего в статусе официальной идеологии почти две тысячи лет, основание это найдено было правильно — принцип *сяо* доказал свою важность и прочность в истории китайского общества. Но для Конфуция он был лишь фундаментом, на котором предстояло возвести здание, и это здание, как и положено, весьма мало напоминало фундамент.

Конфуций жил в бурно развивавшемся мире, которому стали тесны старые нормативные установления. Динамика общества пришла в противоречие со структурой, в том числе и с нормативной структурой. От того многим казалось, что они живут в разрушающемся мире, где «ритуал и музыка пришли в упадок». Такое же впечатление было и у самого Конфуция. Поскольку наиболее бурной в ту эпоху

была именно политическая жизнь, то он пришел к выводу, что единственным средством стабилизации в этом мире является подготовка политиков с твердыми этическими принципами, которые бы были в состоянии противостоять разрушительным тенденциям эпохи. Иными словами, как политик и политический мыслитель в дилемме «управление институтами — управление людьми» Конфуций выбрал второй путь. Оставалось только найти подходящих людей. Гениальность Конфуция, на наш взгляд, состояла в том, что он отлично понимал, что таких людей нет и искать их бесполезно, таких людей надо было создать заново посредством сурового нравственного перевоспитания. Конфуций начал это трудное дело и преуспел в нем. В этом его главная заслуга перед человечеством. Он создал такой тип личности, такой тип политического деятеля, который на протяжении самого долгого периода в истории человечества обеспечивал стабильность самого большого коллектива в обществе. Более того, мы глубоко убеждены в том, что в своей постоянной необходимости стабилизировать политическую жизнь человечество будет неизменно обращаться к конфуцианскому политическому опыту, что и обеспечит постоянную актуальность этой удивительной духовной традиции.

Конфуций понимал, что, помимо квалификации и природных данных, хороший политик отличался от плохого тем, что ставил общественные интересы выше личных. Поэтому сейчас, когда политической элите стало казаться, что профессионализм является достаточной и исчерпывающей характеристикой политика, каждый, кто хоть в какой-то мере знаком с конфуцианской традицией или просто наделен здравым смыслом, должен испытывать большие опасе-

ния, которые, как показывает опыт последнего десятилетия XX века, в нашей стране имеют тенденцию оправдываться в самой причудливой форме. Не знаем, что там происходит с экономикой, но «ритуал и музыка», как бы сказали китайцы, явно приходят в упадок.

Конфуций полагал, что примата общественных интересов над личными от «естественного данного» человека не добьешься никогда. Этой цели можно достичь только в процессе мучительного и длительного перевоспитания человека, чем он бесстрашно и занимался до самых последних минут своей жизни. В этом плане совершенномудрый из княжества Лу столкнулся с той же проблемой, с которой сталкивались и сталкиваются до сих пор все религии спасения: процесс совершенствования или самосовершенствования человека должен начинаться с подавления или преобразования его эго. Как показывает практика, для человека, решившегося уйти из общества, эта задача осуществима. Но в том-то и состояло отличие конфуцианства от религий спасения, что оно хотело преобразовать человека, при этом оставив его в обществе, мало того — оставив в обществе в качестве наиболее активного и ответственного лица в силу наделения его властью. Эту задачу, по нашему пониманию, следует рассматривать как принципиально неразрешимую. И личный опыт Конфуция показал, что именно таковой она является на самом деле. Но совершенномудрого из княжества Лу не обескуражили отрицательные результаты. Как каждый мыслитель такого масштаба, он был, конечно, утопистом, обреченным на неудачу, но отлично понимал, что для реального влияния доктрины на общество вовсе не обязательна полная реализация ее принципов, чаще всего вполне доста-

точной оказывается устойчивая ориентация на эти принципы. Но для устойчивости этой ориентации доктрина должна располагать соответствующими текстами и привлекательными идеальными воплощениями своих принципов в жизни, хотя бы немногих конкретных людей. Вот над этой задачей и трудился великий реформатор древнекитайского общества. О характере этого труда лучше всего судить по знаменитому наставлению, которое Конфуций дал своему любимому ученику Янь Юаню. Обычно это наставление анализируется применительно к принципу гуманности. Но его можно рассматривать и как программу подавления в себе своекорыстного эго, как первый шаг нравственной перестройки. Обратимся к этому тексту:

Янь Юань задал Учителю вопрос о гуманности. Учитель сказал: «Преодолей себя и обратись к ритуалу. Это и есть гуманность. Если кто-либо в течение одного дня сумеет преодолеть себя и обратиться к ритуалу, то вся Поднебесная обратится к нему как к человеколюбивому. Ведь [корни] гуманности в нас самих. Разве они в других людях?»

Янь Юань сказал: «Разрешите спросить о главных правилах осуществления гуманности». Учитель ответил: «Не смотри на то, что не соответствует ритуалу, не слушай того, что не соответствует ритуалу, не говори о том, что не соответствует ритуалу, и не делай того, что не соответствует ритуалу» [«Лунь юй», 12—1].

Услышав все это, Янь Юань воспринял наставления Учителя как реальную программу и попросил разрешения действовать в соответствии со сказанным Учителем. Следовательно, Янь Юаню эта программа представлялась вполне осуществимой, на основании чего можно заключить, что время Конфуция не было обычным, спокойным временем, когда большинство людей следует в своей жизни универ-

сальным принципам здравого смысла и ни о каких программах знать ничего не хочет. Заключительные слова Янь Юаня, обращенные к наставнику, говорят об обратном, о том, что они жили в особое время, когда значительная часть общества была охвачена духовными исканиями и верила в то, что слово наставника может изменить жизнь. В этой атмосфере слова падали на благодатную почву.

Кроме того, нам бы хотелось отметить, что эта беседа протекала, как можно судить по тексту «Лунь юя», при жизни отца Янь Юаня, который не был замечен ни в каких особых грехах и, следовательно, мог дать Янь Юаню все необходимые наставления по части семейного этического кодекса. Но Янь Юаню этого было мало, и он пошел за наставлениями к постороннему для семьи человеку. Чему же такому, что Янь Юань не мог узнать в своей семье, учил этот посторонний человек? Нам представляется, что на этот вопрос можно ответить приблизительно следующим образом: нормы поведения в семье были как бы даны самой природой и в значительной мере представляли собой самонастраивающуюся систему, которая регулировалась нормальными эмоциями нормального человека. В семье не учили подавлять свое эго, тогда как Конфуций учил этому, поскольку хотел вырастить, как мы уже говорили выше, не образцовых членов семей, а образцовых членов общества, понимая под этим преимущественно политиков. Предложенная Конфуцием формула *кэ цзи* («преодолеть себя») представляла собой, по сути дела, всего лишь первый шаг на долгом пути трансформации обычного человека в «совершенного мужа». Отметим кстати, что формула оказалась на редкость долговечной. Ею охотно пользовался основатель неоконфуцианства Чжу Си. Из-за нее же совсем в не-

давнее время пострадал маршал Линь Бяо во время кампании *пи Линь пи Кун* («критикуем Линя, критикуем Куна»), просто из-за того, что в дневнике нашли соответствующую цитату места из «Лунь юя».

В связи с этой емкой формулой хотелось бы обратить внимание и еще на один момент. Как правило, бóльшая часть западных синологов, рассуждая об основах традиционной китайской культуры, отмечают, что, в отличие от носителей европейского сознания, в Китае человек никогда не ощущал себя одиноким, ему, якобы, всегда было присуще ощущение себя как части некоего целого. Нам представляется, что здесь мы имеем дело с очевидным просмотром одной из важнейших черт конфуцианства. Начиная процесс самосовершенствования, всякий последователь Конфуция отправлялся в одиночное плавание, где результаты зависели исключительно от его собственных усилий и где отсутствовали всякие гарантии того, что окружающие или даже его ближние займутся тем же самым. Как только начинался процесс самосовершенствования, так последователь мудреца из Лу понимал, что он предпринял некий сугубо индивидуальный и достаточно рискованный шаг, так как перед его внутренним взором возникала совершенно иная картина мира: семья, которая мало чем могла помочь в этом деле, отходила на второй план, ее место занимал наставник и доктрина, развертывавшая перед глазами адепта великолепную панораму легендарной древности с ее высшими этическими достижениями, к которым надлежало приблизиться, а в случае благоприятного развития событий постараться уподобиться некоторым эталонным образцам. Эта ситуация, соотношенная с неприглядной окружающей реальностью, не могла не порождать чувства одиночества, которое ча-

ще всего выражено в стихах, где, начиная с Тао Цяня, описывалось, приблизительно, следующее: самосовершенствующийся конфуцианец погружался мыслями в легендарное прошлое и вспоминал, вернее, воспроизводил перед своим внутренним взором недостижимые эталоны этического совершенства, такие, как император Яо или Шунь, затем переносился в современность с ее неизменным «разложением нравов», затем вспоминал о том пути, на который в силу различных обстоятельств ему довелось встать, и первое, что он ощущал при этом, было полное и как бы неисправимое одиночество, которое, чаще всего и отмечалось словом *ду* («один» или «одинокий»). Случилось так, что в наиболее полной мере это одиночество как раз и выпало на долю того, кому Конфуций адресовал свои наставления о том, как начинать «преодолевать себя» (*кэ цзи*). Янь Юань закончил свою недолгую жизнь в Глухом переулке, не стремясь ни к какому общественному поприщу и не приобретя никакой известности среди людей. Надо сказать, что в самой доктрине уже заложен был такой вариант конфуцианской судьбы, который Янь Юань и реализовал в его наиболее чистом виде. Но, по всей вероятности, внутреннее переживание такой судьбы — одинокое шествие по пути самосовершенствования, которое не вознаграждается ничем — представляло собой весьма существенный компонент всякого подлинно конфуцианского сознания, как бы ни сложилась судьба его носителя. Именно поэтому, как нам думается, Янь Юань и превратился в культовую фигуру, в некий символ духовной стойкости в той неблагоприятной ситуации, когда высшее этическое совершенство не находит себе применения в обществе. Именно поэтому в течение двух тысяч лет образ Янь Юаня волновал

конфуцианцев, вызывая у них глубокие раздумья, приступы отчаяния и взлеты поэтического вдохновения. Одним из них был истинный конфуцианец-идеалист Су Ши, написавший в память о любимце Конфуция замечательные стихи и оставивший у воздвигнутого в честь одинокого мыслителя павильона «Радость Яня» мемориальную надпись.

Обстоятельства возникновения этих текстов были таковы. Кун Цзун-хань, прямой потомок Конфуция в 46-м поколении, в связи со своей служебной карьерой был занесен в те места, где некогда жил Янь Юань. Кун привел в порядок пришедшее в запустение место, построил в честь любимца своего далекого предка специальный павильон и пригласил к себе служившего неподалеку Су Ши. Поэт откликнулся, написал стихи и составил мемориальную надпись, которые, как нам представляется, могут быть интересны каждому, кто захочет составить себе о конфуцианстве более цельное представление. Приводим оба текста полностью.

Павильон «Радость Яня» Стихи с предисловием

Место, в котором некогда жил Янь, стали называть Глухим переулком. На этом месте сохранился колодец, но из рода Янь там давно уже никто не живет. Правитель округа Цзяоси г-н Кун по имени Цзун-хань, прибыв на это место, сначала привел в порядок колодец, а затем около него построил павильон, назвав его «Радость Яня». В древности Учитель, видя, что Янь-цзы ест пищу из простой корзины и пьет воду из простой тыквы-горлянки, назвал его мудрецом. Однако Хань Юй счел эти дела для философа слишком мелкими. Кто же прав? Я, Су-цзы, говорю (по этому поводу) следующее: «Древние, рассматривая человека, непременно обращали внимание на то, каков он в мелочах, поскольку они считали, что в больших делах может содержаться фальшь. Человек мо-

жет разбить вдребезги драгоценную яшму несметной цены, но он не удержится от возгласа сожаления, когда разобьется простой котел, может схватиться со свирепым тигром, но непременно изменится в лице при укусе жалящей мошки. Как знать, не являются ли еда из простой корзины и питье из простой тыквы-горлянки великими делами для философа?! Я написал стихи для павильона «Радость Яня» и оставил их г-ну Куно, чтобы тем самым исправить утверждение Хань-цзы (т. е. Хань Юя, знаменитого танского конфуцианца. — А. М.) и предостеречь самого себя:

Небо породило мириады людей,
И всех наделило и носом, и ртом,
Чтобы вкусное что-то могли пожевать,
Ароматное что-то могли обонять.
Но коль вкусное есть, непременно и мерзкое есть.
Коль душистое есть, непременно зловонное есть.
Я отнюдь не скиталец небес,
Все шесть чувств бурно спорят во мне.
Я мечусь и бегу без оглядки
Мелким шагом тирана Шоу*.
Как велик же был прежний наставник,
Тихо живший в Глухом переулке!
Осторожная поступь была у Мэн Бэня**,
Но свирепые тигры уступали ему дорогу.
Я стремился найти беспредельную радость,
Но не встретился с нею и за тысячу лет.
Если взять в руки тыкву и следовать Яню,
То внезапно ту радость в себе обнаружишь.

О чем говорится в этих стихах? Несомненно — о проблемах конфуцианской личности. Их, как свидетельствует жизненный опыт двух достаточно мудрых людей, потомка Конфуция и гениального поэта, очень много. Настолько много, что эти люди, вы-

* Последний император династии Шан-Инь, средоточие всех пороков, более известный как Чжоу-ван (XI в. до н. э.).

** Легендарный силач древности.

бравшие по доброй воле Дао-путь, указанный предком одного из них, живут в некотором постоянном духовном раздвоении: с одной стороны, они стали на эту дорогу исключительно для того, чтобы служить всей Поднебесной, а с другой — угроза саморастраты и постоянные сомнения, не впустую ли все эти старания, делают столь соблазнительной тихую мудрость Янь Юаня, оставшегося жить в Глухом переулке, что дало ему возможность сохранить себя как личность и не утратить подлинной радости жизни, о чем и свидетельствовало название павильона — «Радость Яня». Как можно видеть, человек, решившийся на «преодоление себя» (*кэ цзи*) рисковал многим, а надеяться, по сути дела, не должен был ни на что, кроме, разве что, чувства надлежащим образом исполненного долга.

Когда мы говорили о конфуцианском одиночестве, об одиночестве человека, ступившего на путь самопреодоления и сопряженной с ним индивидуализации сознания, мы имели в виду сугубо внутреннее одиночество, обнаруживающее себя, пожалуй, только в некоторые кризисные моменты, которые, как в этом может убедиться любой читатель «Лунь юя», неоднократно наблюдались и у самого основоположника конфуцианства. В нормальные же, так сказать, «функциональные» моменты такой человек, наоборот, должен был обретать новую и более совершенную технику общения с окружающими его людьми. Именно об этом и говорит вторая формула Конфуция в цитированном выше наставлении Янь Юаню, формула «фу ли» — «обращение к надлежащим нормам».

По твердому убеждению Конфуция, именно преодоление себя, под которым совершенномудрый понимал прежде всего преодоление своекорыстия, делает вас способным строить отношения с окружающими

на совершенно иной основе, поскольку вы становитесь независимыми от материальных условий своего существования. «Богатство и знатность», как выражались китайские авторы, переставали быть главной целью человеческой деятельности и, благодаря преодолению человеком корысти в себе, могли быть совмещены с этическими нормами. Об этом Конфуций совершенно четко говорит в главе «Ли жэнь, 4—5» («Там, где пребывает гуманность...»).

В данном рассуждении Конфуций отчетливо противопоставил обычного человека, над сознанием которого доминируют материальные интересы, и того, кто от доминанты этих материальных интересов освободился и таким образом получил возможность регулировать свое поведение с помощью надлежащих норм, то есть «обратился к надлежащим нормам» (*фу ли*). По замыслу Конфуция, такой человек должен был полностью отрешиться от материальных условий существования. «Совершенный муж — утверждал Конфуций — ест не для насыщения и живет не для праздности». В результате такой ориентации на освобождение от житейских благ в конфуцианской среде стал постепенно складываться определенный стиль жизни, который включал в себя в качестве неперемennого компонента некую — часто показную — несомненно ритуальную бедность, к которой, например был очень склонен Чжу Си. Настоящий «совершенный муж» должен был обладать искусством «покоиться в бедности и наслаждаться Дао-путем».

После преодоления корысти следующим шагом на пути превращения обычного человека в «совершенного мужа» можно считать ориентированность его воли. По всей вероятности, практика направления и коррекции воли возникла в аристократиче-

ских семьях Древнего Китая задолго до конфуцианства. Благородные мужи периода «Чунь цю» («Весны и осени», 722—481 гг. до н. э.) придавали этой стороне воспитания своих сыновей большое значение. Достаточно вспомнить хотя бы описанную в летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо») известную сцену, когда семь сыновей знатного семейства Чжэн исполняли почетному гостю Чжао Мэну различные произведения из «Книги песен». Анализируя выбор и исполнение произведений, Чжао Мэн смог определить волевую направленность всех семи сыновей. По всей вероятности, из подобной практики и родилась поговорка «стихи говорят о воле».

Сложившаяся аристократическая традиция, вне сомнения, оказалась очень кстати Конфуцию как педагогу. Великий мыслитель из Лу придавал воспитанию воли исключительное значение и почитал ее как одно из самых главных достоинств человека. Более того, он полагал, что воля является неотъемлемым достоянием благородного мужа. «У армии, — утверждал Учитель, — можно отнять главнокомандующего. Но отнять волю нельзя даже у самого простого человека» [«Лунь юй», 9—26]. Человек же, который вознамерился превратиться в «совершенного мужа», должен был всю свою волю направить на следование Дао-путем. Подобная переориентация воли требовала полного отрешения от всякого пристрастия к материальным благам. Конфуций пояснял:

«С благородным мужем, который [направил свои] стремления к Дао-пути, [но по-прежнему] стыдится плохой одежды и плохой еды, не следует беседовать [о Дао-пути]» [«Лунь юй», 4—9].

Столь же стойко рекомендовалось переживать и неудачи в карьере. Образцом этой стойкости был все

тот же Янь Юань, который имел достаточно мудрости и не начинать карьеру, что, рассуждая логически, подрывало главные основы конфуцианства, поскольку все его старания как раз и заключались в том, чтобы соединить общественную деятельность с коренным внутренним преобразованием. И тем не менее, стойкость Янь Юаня перед лицом неудач и бесстрашие перед безвестностью оказались для конфуцианской общественности гораздо более весомыми, особенно в глазах тех, кто успел уже послужить и неизбежно романтизировал жизнь на покое, да еще с сохранением радостного настроения. «Люди его не знают, а он не печалится, разве это не совершенный муж?!» — восклицал сам Конфуций по поводу все того же Янь Юаня.

Насколько нам известно, в отечественной синологической литературе на значение воли для внутреннего мира «совершенного мужа» первым обратил внимание своих коллег В. В. Малявин. Он же совершенно правильно подметил и надпсихологический характер воли, включенной во внутренний мир *цзюнь-цзы*. «Такая возвышенная воля — утверждает В. В. Малявин — являет собой не временный душевный порыв или результат определенного решения, но постоянную волевою наклонность, не зависевшую от настроений, чувств и внешних обстоятельств. Конфуций уподоблял наделенного этой волей „благородного мужа“ кипарису, не сбрасывающему своего зеленого убора даже в морозы». Заметим, что В. В. Малявин называет «благородным мужем» тот тип конфуцианской личности, для которого мы предпочли словосочетание «совершенный муж», оставив название «благородный муж», так сказать, для «естественного» благородства, для *ши*.

Преодоление своекорыстия, презрение к материальным благам в сочетании с надлежащей волевой ориентацией, по мысли Конфуция, должно было сообщить характеру *цзюнь-цзы* несокрушимую стойкость. Эту мысль прекрасно выразил Мэн-цзы. «Великим мужем называется тот, — заявлял Мэн-цзы, кто не предается излишествам в богатстве и знатности, кто не изменяет своим принципам в бедности и незнатности; такого человека не согнуть угрозами и военной силой». Сочетание воли и стойкости, соединенное с презрением к материальной стороне жизни, может произвести на свет божий создание весьма и весьма опасное, чего не могли не понимать его крестные отцы — конфуцианские наставники. Если добавить сюда еще и нередкую в те времена рыцарскую отвагу, то опасность усугубляется многократно. Конфуций отдавал себе отчет, что его детище легко может трансформироваться в благородного странствующего рыцаря — в лучшем случае. Поэтому, отвечая на вопрос своего ученика Цзы-лу об отношении совершенного мужа к отваге, луский мыслитель сказал:

Если совершенный муж отважен, но лишен чувства долга, то он может затеять смуту. Если низкий человек отважен, но лишен чувства долга, то он может превратиться в разбойника [«Лунь юй», 17—23].

Первая проблема при коррекции воли, как мы полагаем, заключалась в том, чтобы вывести волю за пределы материальных интересов. Знаменательным в этом плане представляется нам вопрос Пэн Гэна, ученика Мэн-цзы, направленный своему учителю: «Что касается столяров и плотников, колесников и тележников, то они устремлены на то, чтобы снискать себе пропитание. Что же касается совершен-

ного мужа, идущего Дао-путем, то разве его воля направлена на поиски пропитания?» Во время этой беседы Мэн-цзы был увлечен другой мыслью, мыслью о превращении этического совершенства в такой же товар, как и плоды ремесленного труда. Поэтому он раздраженно ответил Пэн Гэну: «Какое тебе дело до того, куда направлена их воля?» [«Мэн-цзы», ЗБ-4]. Но уже сама дискуссия на эту тему весьма показательна. Она свидетельствует, что к тому времени в конфуцианской среде уже сложилось мнение о том, что «совершенный муж» должен быть выведен за пределы материальных интересов. Это понимал даже извечный противник Конфуция политикан Ян Ху, который афористично и четко сформулировал суть проблемы: «Кто стремится к богатству, не может быть гуманным, кто стремится к гуманности, не может быть богатым». По сути дела, эта констатация Ян Ху говорила о той пропасти, которая разверзалась между человеком, ставшим на путь нравственного совершенствования, и всем остальным обществом, поглощенным материальными заботами. Мэн-цзы пытался перекинуть через эту пропасть мостик, превратив «совершенного мужа» в специалиста, а этические совершенства в обычный «общественный» товар, но из этого ничего не вышло. Процесс самосовершенствования идущего по Дао-пути *цзюнь-цзы*, как свидетельствует исторический опыт конфуцианства, превращаться в товар не захотел, а этические совершенства предпочли оставаться личным достоянием.

Согласно учению Конфуция, наилучший способ удержать волю в пределах, безопасных для общественного порядка, заключался в сочетании ее с гуманностью. [Тот, чья] воля устремлена на гуманность, — говорил Конфуций, — не творит зла» [«Лунь юй»,

4—4]. Предложенный луским мыслителем синтез воли и гуманности превратился в настоящий отличительный признак «совершенного мужа». По общему мнению конфуцианской общественности, сочетание воли и гуманности должно было породить отвагу и жертвенность. Конфуций утверждал:

Благородный муж, наделенный возвышенными стремлениями и гуманностью, не станет цепляться за жизнь, если при этом он должен отступить от гуманности. Скорее, он пожертвует собой ради того, чтобы восторжествовала гуманность [«Лунь юй», 15—9].

Обратим внимание читателя на то, что при такой постановке вопроса гуманность превращалась в разновидность долга (подробнее о гуманности см. в специальном разделе), в некую тяжелую пожизненную ношу. Именно так и называл ее Цзэн-цзы:

Ноша тяжела, а путь долог. Совершенный муж выбрал гуманность своей ношей. Разве это не тяжело?! [Совершенный муж прекращает нести ее лишь] после смерти. Разве это не дальний путь?! [«Лунь юй», 8—7].

Эти слова представляются нам и точными, и необходимыми. Процесс трансформации обычного человека в «совершенного мужа» был и трудным, и долгим. Он занимал целую жизнь.

Если первым ориентиром воли «совершенного мужа» считать гуманность, то вторым ориентиром непременно должно выступить чувство долга. Надо отметить, что бином «гуманность и долг», в сущности, покрывает основную часть конфуцианского этического пространства, в силу чего в этическом плане он очень часто употребляется как синоним конфуцианской доктрины в целом. Долг представляет собой опорную категорию конфуцианской этики, и потому его можно рассматривать как внутреннюю сущность

цзюнь-цзы, о чем прямо и заявлял Конфуций, говоря, что «совершенный муж опирается на долг как на сущность» [«Лунь юй», 15—18]. По конфуцианским понятиям, долг не является компонентом лишь вашего внутреннего этического кодекса, он должен быть «обнародован», должен быть характеристикой вашего поведения и одной из основ при оценке вашего, говоря современным языком, общественного имиджа. Философ Ю-цзы, один из 77 ближайших учеников Конфуция, говорил по этому поводу:

«Если доверие между людьми основано на долге, то словам этих людей можно верить. Если почтительное отношение между людьми основано на надлежащих нормах поведения (или: на правильном ритуале. — А. М.), то они не опозорят друг друга. Если при общении такие люди не выходят за пределы тех, кто им близок, то на таких людей можно положиться» [«Лунь юй», 1—13].

Как можно судить по высказыванию Ю-цзы, долг толковался конфуцианцами очень широко. Он касался не только ближайшего семейного окружения, а становился одним из важнейших компонентов личности в широком контексте межличностного общения, которое всегда было одним из главных объектов внимания в конфуцианской доктрине. В этом качестве долг входил в теснейшее соприкосновение с надлежащими нормами поведения, которые должны были выступать наиболее адекватным выражением должного как внутренней природы *цзюнь-цзы*.

Вторая категория, с которой долг при его широкой трактовке входил в теснейшее соприкосновение, это мужество или решимость. Именно мужество, непременно обладателем которого должен был быть «совершенный муж», играло роль конкретного инструмента осуществления долга, перевода долж-

ного в действительное, и наоборот: отсутствие мужества приводило к тому, что должное могло быть увидено и осознано, но — не реализовано. Именно о такой ситуации и предупреждал луский мыслитель, говоря:

Видеть свой долг и не выполнять его — это отсутствие мужества [«Лунь юй», 2—24].

Определенный интерес в плане широкой трактовки категории долга представляет собой довольно темноватое в филологическом отношении высказывание Учителя, которое мы решились перевести следующим образом:

Совершенный муж ни к кому в Поднебесной не должен иметь ни предвзятости, ни пристрастий. Ему надлежит поступать [только] в соответствии с долгом [«Лунь юй», 4—10].

Эта же мысль, развитая в последующей комментаторской традиции, несколько конкретизировала идею Конфуция и обнаруживала явное сходство морального кодекса государя и «совершенного мужа». Поясняя своего учителя, один из комментаторов «Лунь юя» говорит следующее: «Государь по отношению к своим подданным не должен иметь ни предвзятости, ни пристрастий. Он должен руководствоваться только долгом. Когда он награждает кого-нибудь одного за доброе деяние, то все остальные должны воспринимать это как побуждение творить добро. Когда же он наказывает кого-нибудь одного за совершенное зло, то все остальные, должны трепетать от страха».

Приведенное выше высказывание свидетельствует о том, что этика «совершенного мужа», равно как и государя, носила в обществе эталонный характер: образцовое выполнение долга по отношению к одному человеку должно было восприниматься обществом как

касающееся всех и тем самым служить инструментом поддержания нравственности всего общества и создания атмосферы общественной гармонии.

Резким и наглядным отличием человека долга от «низких» или «маленьких людей» служило их совершенно противоположное отношение к выгоде. Как человек, сумевший освободиться от диктата материальных условий существования, «совершенный муж» имел возможность исключать фактор выгоды из своего поведения, чем, естественно, и отличался от всех остальных. На обязательность такого исключения, которое, по всей видимости, было очень трудным и до конца удавалось лишь немногим, а многим не удавалось вообще никогда, неоднократно указывал и сам Конфуций:

«Совершенный муж осознает свой долг, тогда как низкий человек понимает только свою выгоду» [«Лунь юй», 4—16].

На наш взгляд, в этом очень кратком, но предельно четком и категоричном высказывании Учителя из Лу сформулирован основной критерий разделения человечества на две сущностно различные части: на идущих по пути самосовершенствования и прилагающих все силы для подавления в душе своей корыстных интересов и на тех, кто спокойно пребывает в первозданном состоянии, то есть заботится только о своей материальной выгоде. Особую важность эта проблема приобретает тогда, когда дилемма «следовать долгу — заботиться о материальной выгоде» встает перед теми, кто обладает в обществе политической властью. Вероятно, поэтому знаменитый комментатор конфуцианских текстов Чжэн Сюань (127—200) полагал, что это высказывание Учителя адресовано в первую очередь «сановникам и министрам». Беседуя

с Цзы-лу о совершенном человеке (*чэн жэнь* — досл. «завершенный человек»), Конфуций заметил:

Что необходимо совершенному человеку в наши дни? Ему необходимо, глядя на выгоду, думать о долге, видя опасность, готовиться к самопожертвованию и всю жизнь не забывать своих старых обязательств. Вот такого человека можно назвать совершенным [«Лунь юй», 14—12].

В этом высказывании привлекает, в первую очередь, подчеркнутая совершенномудрым опасность следования долгу, которое должно быть сопряжено с готовностью к самопожертвованию, тогда как об опасностях следования выгоде луский мудрец не считал нужным даже упоминать, настолько они были очевидны.

Не забыл Конфуций о противопоставлении «долг—выгода» и тогда, когда в одном высказывании решил дать целостный портрет «совершенного мужа», который у него на сей раз приобрел такие черты:

Совершенный муж должен заботиться о девяти вещах: наблюдая — видеть ясно, слушая — слышать четко, лицо должно иметь приветливое выражение, а [весь] облик — почтительный вид; разговаривая, следует проявлять верность, оказывая услуги — быть почтительным; сомневаясь, следует спрашивать, а гневаясь, следует помнить о вызываемых гневом осложнениях; видя же удачную возможность [получить выгоду], следует помнить о долге [«Лунь юй», 16—10].

Разумеется, чтобы иметь духовную возможность игнорировать момент выгоды в своем поведении, надо было располагать какой-то более общей установкой соответствующего характера в своем мировоззрении. И Конфуций, на наш взгляд, такую установку дал. Не будучи принципиальным аскетом, луский мыслитель хотел только указать, что все материальные блага не стоят того, чтобы ради них

нарушать долг, и что утрата этих благ не так уж и страшна:

Есть грубую пищу, запивая ее простой водой, и спать на согнутой руке вместо изголовья — во всем этом также есть свое удовольствие. Для меня богатство и знатность, полученные не должным образом, подобны плывущим облакам [«Лунь юй», 7—16].

В беседе со своим учеником Цзай Во Конфуций продемонстрировал, что он склонен в какой-то мере посмотреть на основные положения проповедуемой им этической доктрины не как на чистые нормы, а как на вещи, отчасти обусловленные психологическим состоянием носителя доктрины. Узнав, что Цзай Во уже обрел душевное спокойствие, Конфуций согласился с тем, что Цзай Во уже может не соблюдать обязательный трехлетний траур по родителям, одновременно исключив тем самым Цзай Во из числа тех, кто стремился достичь этического совершенства.

Как мы уже неоднократно упоминали, Конфуций организовал свою школу для того, чтобы готовить в ней политических деятелей и государственных служащих. Поэтому нет ничего удивительного, что первым долгом «совершенного мужа» была государственная служба. Наиболее определенно на этот счет высказался ученик Конфуция Цзы-лу, который, вне всякого сомнения, повторял здесь мысли своего Учителя. Цзы-лу, резюмируя свою встречу с отшельниками, сказал так:

Не служить — это означает не соблюдать свой долг. Если принципы взаимоотношений между старшими и младшими не могут быть отменены, то как могут быть отменены должные принципы взаимоотношений между государем и подданными? [Отшельники] хотят сохранить

в чистоте свою собственную личность и ради этого нарушают великие принципы взаимоотношений. Служба для совершенного мужа — это выполнение его долга. [Что же касается того, что] Дао-путь не осуществляется, то это нам известно [«Лунь юй, 18—7].

Заметный вклад в разработку конфуцианской категории долга внес Мэн-цзы. Он первым очень четко ощутил близость в рамках конфуцианской доктрины таких категорий, как гуманность и долг, и всю важность противопоставления долга и выгоды. Как известно, одноименная книга начинается беседой философа с вэйским князем Лян-хуэй-ваном, имевшим в начале беседы с философом намерение извлечь из нее что-нибудь полезное, на что гордый мыслитель заявил: «Зачем же, князь, непременно говорить о выгоде. Я буду говорить только о гуманности и долге». Далее Мэн-цзы довольно конкретно и убедительно объяснил князю, почему конфуцианцы так не любят говорить о выгоде: по их мнению, всякий человек, а особенно князь, руководствующийся в своем поведении или в своей политике выгодами, должен распротиться с мечтами о гармонии или даже о стабильности в обществе. Как известно, в конце беседы проникшийся конфуцианскими идеалами князь согласился выслушать философа, который решил говорить «только о гуманности и долге».

Совершенно особое место в конфуцианской этической доктрине занимает теория Мэн-цзы о питании «необъятного духа» (*хао жань чжи ци*), который для своего развития требовал непрерывного осуществления деяний должного характера и мог продолжать свое существование лишь при нормативном поведении человека. Это место в истории развития конфуцианской этики действительно совершенно особое, поскольку Мэн-цзы сделал рывок от

нормативной этики классического конфуцианства в сторону некоего синтеза психосоматической природы человека и его этического начала, рывок, который заставляет вспомнить психотехнику буддизма и который будет востребован в некой ограниченной дозе только неоконфуцианством. Поскольку этот «философский прорыв» в классическом конфуцианстве имеет слишком серьезные параллели во всей мировой практике самосовершенствования, позволим себе сказать несколько слов об этой концепции.

Обсуждая со своим учеником Гунсунь Чоу достоинства и недостатки различных философов, включая себя самого, Мэн-цзы довольно неожиданно отклонился от нормативной плоскости обсуждения в сторону психосоматической природы человека и на примере бегущего человека наглядно продемонстрировал своему ученику, что в этом действии участвуют в качестве необходимых составляющих следующие компоненты: цель или воля (*чжи*), о важности которой в деле самосовершенствования мы уже говорили выше, и некая категория психосоматического или даже физико-энергетического характера, которая невероятно трудна для понимания носителям европейской традиции философского мышления, поскольку, в зависимости от авторов и контекста, может переводиться европейскими антонимами, означая то дух, то материю. Это, так сказать, некая жизненная субстанция, несущая в себе в нерасчлененном виде две главные характеристики жизни, разъединившиеся в философском мышлении, — материальность и энергию. Китайцы обозначали эту жизненно-энергетическую субстанцию словом *ци* — «дыхание».

Так вот, великий продолжатель Конфуция и заявил своему ученику, что отличается от всех осталь-

ных тем, что умеет питать свой дух. По мысли Мэн-цзы, энергетические потенции человека не только составляют единство с волей, но и напрямую связаны с его этической природой. Мэн-цзы утверждал, что субстанция *ци* непременно требует питания и что он один из немногих, которые этой техникой питания владеют. Именно в результате своего умения питать дух он превратился в счастливого обладателя *хао жань чжи ци*, то есть «беспредельного духа». Это словосочетание не следует понимать в даосском духе; под «беспредельностью» в данном случае Мэн-цзы имел в виду беспредельные возможности этического совершенствования. Дело в том, что состояние этого особого духа находится в прямой зависимости от вашего поведения. Чем больше вы совершаете добрых дел, руководствуясь чувством долга, тем лучше себя чувствуют ваши энергетические потенции, чем дальше в своих действиях уклоняетесь от должного, тем больше хиреет ваш «беспредельный дух». Говоря о непрерывности должных действий для питания духа, Мэн-цзы употребляет довольно загадочное выражение *цзи и* («накопление должного»), которое можно рассматривать как некий весьма далекий, но тем не менее несомненный аналог кармической зависимости. Правда, объясняя эту операцию, Мэн-цзы свернул на привычную для китайской мысли дорожку уподоблений природному ритму. По всей видимости, Мэн-цзы хотел сказать, что операцию накопления ни в коем случае нельзя понимать механически, и, соответственно, нельзя заниматься ею механически. Поясняя свою мысль, Мэн-цзы вспоминает притчу о глупом земледельце из княжества Сун, который, будучи охвачен нетерпением, не доверялся темпу естественного роста растений, а тащил рисовые ростки из земли, считая, что тем самым он помогает им расти.

Надо признать, что смелое отступление Мэн-цзы от строгой нормативной этики, которой придерживался Конфуций, не определило пути этической теории и практики в рамках конфуцианской традиции ни в древности, ни в императорский период, вплоть до династии Сун. О «беспредельном духе» помнили, но эта концепция как бы застыла в анабиозе, хотя была чрезвычайно перспективна. Ее время пришло лишь вместе с неоконфуцианством.

Конфуций, скорее всего, был полностью поглощен своей задачей привить людям мысль о том, что им нужно заняться учебой и самосовершенствованием, и просто не дошел до универсального вопроса всякой «антропологической» философии — вопроса о фундаментальной природе человека. Но если исходить из общего характера его этики и его главного деления человечества на *цзюнь-цзы* и *сяо жэнь*, то надо сказать, что ничего хорошего о «человеке вообще», а *сяо жэнь* в мировоззрении Конфуция, по сути дела, и представлял этого «человека вообще», Конфуций не думал и думать не мог. Он был убежден в том, что этот «маленький человек» руководствуется выгодой и живет ради приобретения «богатства и знатности», что в этом нет ничего хорошего и что его надо научить жить по-другому. На что Учитель и положил все свои силы. Мэн-цзы же продвинулся на один шаг дальше и задался вопросом, а есть ли у человека шансы на то, чтобы исправиться, и сам ответил на этот вопрос положительно. Уверенность Мэн-цзы опиралась на естественную эмоциональную природу человека, которая казалась ему способной к перспективной трансформации в сторону добра и этического совершенствования. При этом, что надо отметить особо, Мэн-цзы рассуждал уже не об окружавших его учениках, а о «людях вообще». Дадим ему слово:

Все люди имеют сердце, которое не терпит причинения зла другим.

Древние государи обладали сердцами, не терпящими причинения зла, поэтому и их правление было также не терпящим зла. Если обладать сердцем, не терпящим причинения зла, и осуществлять политику, не терпящую причинения зла, то управление Поднебесной будет столь же легким, как поворот ладони.

То, что все люди обладают сердцем, которое не терпит причинения зла другим людям, [можно судить по такому примеру]: вот человек, который видит, что ребенок может упасть в колодезь: такой человек непроизвольно испытывает чувство испуга и сострадания. Он испытывает их вовсе не потому, что он как-то связан с родителями ребенка, не потому, что хочет похвалиться перед своими друзьями и соседями, и не потому, что он боится дурной репутации. Рассматривая этот пример таким образом, [можно прийти к заключению, что] тот человек, у которого в сердце нет сострадания, человеком не является, тот человек, у которого в сердце нет отвращения ко злу, человеком не является; тот человек, у которого в сердце нет чувства самоотверженности, человеком не является; тот человек, у которого в сердце нет различия между правдой и ложью, человеком не является.

Чувство сострадания в сердце является предпосылкой гуманности. Чувство отвращения ко злу является предпосылкой чувства долга. Чувство самоотверженности является предпосылкой надлежащих норм. Способность различать ложь и правду является предпосылкой мудрости.

Наличие всех этих четырех предпосылок в человеке подобно наличию у него четырех конечностей. Если человек обладает этими четырьмя предпосылками и при этом заявляет о себе как о неспособном [к нравственному совершенствованию], то такой человек сам себя ограбил. Тот же, кто заявляет о неспособности своего государя, является грабителем своего государя. Все имеющиеся в нас четыре предпосылки мы должны уметь развить и наполнить. Они подобны язычку пламени, который может разгореться, и источнику, который потечет

[как ручей]. Если мы их наполним, то их окажется достаточно для того, чтобы сохранить всю Поднебесную, если не наполним, то их окажется недостаточно даже для служения родителям [«Мэн-цзы», 2А-6].

Нам представляется, что главная мысль Мэн-цзы о четырех предпосылках достаточно ясна и в особых комментариях не нуждается. Мэн-цзы, безусловно, хотел несколько смягчить жестко нормативный характер этики Конфуция, придать ей более естественный, в буквальном смысле слова, характер и сделать тем самым процесс этического самосовершенствования более обоснованным, закономерно вытекающим из физической природы человека и, что немаловажно, открытым для всех.

В добавление к общему выводу хотелось бы отметить в процитированном отрывке из «Мэн-цзы» не характерные для конфуцианства штрихи. Первый: занимаясь природой человека в связи с общей этической перспективой, Мэн-цзы, тем не менее, в первую очередь упоминает идеальных правителей древности и проблему управления Поднебесной, как бы не позволяя нам забыть, что конфуцианство было задумано основоположником прежде всего как политическая доктрина. И второй: говоря о перспективе этического совершенствования, в качестве стартовой точки он называет семью — первоначальный фундамент нравственности.

Несколько отвлекаясь в сторону от нашей стержневой проблемы — самосовершенствования *цзюнь-цзы*, — хотим сказать дополнительно несколько слов о трактовке этического у Мэн-цзы. В отличие от основоположника, который был полностью поглощен проблемой межличностного общения, его великому последователю время от времени удавались «общие картины». Это относится и к этиче-

ской проблематике, и даже уже — к категории долга. Мы имеем в виду прежде всего две весьма живописные концепции, первая из которых может быть названа социально-экономической, вторая же — исторической.

Как мыслитель, Мэн-цзы был хорошим экономистом и хорошим социологом. Поэтому, когда судьба столкнула его с идеологическими противниками, которыми оказались философы-земледельцы, он легко показал им абсурдность их устремлений, наглядно доказав, что человеку, который хочет ограничить потребляемое им лишь плодами своего труда, лучше всего превратиться в дождевого червя. Но дадим возможность читателю самому убедиться в справедливости подобной точки зрения. Дискуссия с интеллектуальными пахарями заняла в книге «Мэн-цзы» довольно большое место. Мы ограничимся лишь одним отрывком, наиболее концентрированно представляющим суть проблемы. Сопутствовавшие этой дискуссии обстоятельства были таковы. К правителю небольшого княжества Тэн, где в то время проживал Мэн-цзы, явился некий Сюй Син, выдававший себя за последователя легендарного императора Шэнь Нуна — то есть «Божественного земледельца» — и попросил у князя, которого звали Вэнь-гун, отвести ему место для поселения. Вместе с Сюй Сином из Чу в Тэн пришли несколько учеников, к тому же и в Тэн у него нашлись последователи. Вначале Сюй Син был очень почтителен с князем и даже возвел его в ранг совершенных мудрецов, но вскоре стал критиковать его за то, что князь не занимается земледелием. Один из последователей Сюй Сина, некто Чэнь Сян, передал эту критику Мэн-цзы, на что тот спросил Чэнь Сяна: «Учитель Сюй, конечно, сначала сеет хлеб, а потом ест его. Не так

ли?» Чэнь Сян ответил: «Так». Мэн-цзы вновь спросил: «Учитель Сюй сначала ткёт себе полотно, а потом шьёт одежду и носит ее?» Чэнь Сян ответил: «Нет. Он носит сермяжную одежду». Мэн-цзы продолжил свои вопросы и, узнав, что Сюй Син носит шапку, которую выменивает на зерно, сказал: «Почему же он не делает ее сам?» — и получил ответ, что это бы плохо отразилось на земледелии. После этого Мэн-цзы задал аналогичный вопрос о горшках и котлах и получил от Чэнь Сяна аналогичные ответы. Тогда Мэн-цзы заявил: «Если различные ремесленные дела невозможно совместить с земледелием, то получается так, что только одно управление Поднебесной можно совместить с земледелием?!» [«Мэн-цзы», 3А-4]. И далее, подводя итог своему рассуждению о неизбежности товарообмена в обществе, Мэн-цзы сделал одно из своих самых знаменитых заявлений: «Те, кем управляют, кормят других людей. Те, кто управляет, кормятся от других людей. Это — всеобщий долг (*тун и*) в Поднебесной» [3А-4]. В данном случае мы намеренно перевели словосочетание *тун и* дословно — «всеобщий долг», — а не так, как напрашивается по контексту, например, «всеобщее правило» или «общий закон», чтобы показать тем самым и многозначность категории *и* («долг»), и этический подход к разделению труда и обмену товаров, которые воспринимались не как стихийно возникающие общественно-хозяйственные явления, а как исполнение некоего долга.

Не так давно всякое попользование рассматривать экономику через призму этических категорий не могло вызвать ничего, кроме улыбки. Если древние делали это, то это воспринималось лишь как свидетельство их глубочайшей отсталости. И эко-

номика, и политика были решительно выведены из этического пространства. «Разложение нравов» — над этим выражением в Европе и России во второй половине XIX столетия было немало желающих позиздеваться, особенно среди историков, овладевших вершинами экономической мысли. Эти же сторонники экономического монизма в начале XX века были искренне убеждены в том, что мировая индустриализация делает войну невозможной, а в конце XX века они твердо верили, что если Москве нужен украинский сахар и армянский коньяк, то ни Украина, ни Армения никуда не денутся. История безжалостно обходится с идеологическими теориями, когда они попадают на эпохи слома, демонстрируя каждому желающему их слепоту и ограниченность. А ведь некогда эти теории были непререкаемыми истинами... В том, что не единожды осмеянный феномен «разложения нравов» является реальным компонентом исторического развития, могли убедиться все жители России за последнее десятилетие. Не исключено, что более внимательные наблюдатели назовут и другие сроки. Мы ни в коем случае не хотим становиться на позиции релятивизма или агностицизма, но, поскольку нашему поколению пришлось дожить до времени полной перестройки исторического мировоззрения и даже исторического мирозерцания, то хотелось бы отметить, что серьезность экономических, политических и общеисторических доктрин не исключает их относительности и наоборот, относительность не исключает их серьезности. Просто эпоха бросает особенно яркий свет то на один компонент исторического процесса, то на другой. Было время, когда экономический фактор почти съел историю, превратив ее в историю хозяйства, но были и другие времена, когда, например, «состоя-

ние нравов» готово было поглотить собой историю. Мэн-цзы и сам Конфуций жили именно в такое время и отлично это понимали. Такой подход стал смешным и беспомощным лишь две с половиной тысячи лет спустя, в трагический период «модернизации» Китая. Но и эта беспомощность была также относительна. В настоящее время, когда все более и более явной становится угроза одичания людей в индустриальном или даже в постиндустриальном обществе, акцент на этических ценностях, столь свойственный конфуцианцам, приобретает все большее и большее значение не только в плане межличностных отношений, но и применительно к нашему пониманию всего исторического процесса в целом. После столь длительного отступления общего характера, как мы надеемся, читателю будет легче смириться с той концепцией исторического процесса, которая была присуща конфуцианскому мировоззрению вообще и мировоззрению Мэн-цзы в частности.

В предельно сокращенном виде концепция всемирного исторического процесса может быть поделена на два больших периода: во время первого люди боролись с природой, стихийными бедствиями и зверями, во время второго — сами с собой. Для второго периода характерно то, что благополучные времена совершенного правления сменялись в нем годами смут и беспорядков. Так Мэн-цзы оценивал то время, в которое жил Конфуций и он сам. Вот как он описывает свою эпоху:

Когда мир вновь одряхлел, а Дао-путь измельчал, то настало время еретических учений и необузданных поступков. Имели место случаи, когда подданный убивал своего государя, а сын убивал своего отца. Конфуций испугался и составил летопись «Чунь цю» («Весны и осени»). Составление летописи — дело Сына Неба, по-

этому Конфуций сказал так: «Если что и сделает меня известным, то это только „Чунь цю“. Если меня в чем-нибудь обвинят, то это только в составлении „Чунь цю“.

Поскольку совершенномудрые императоры не появлялись, то князья стали вести себя необузданно, а благородные мужи на местах пустились рассуждать и вдоль, и поперек. Слова Мо Ди и Ян Чжу заполнили Поднебесную... Господин Ян учил эгоизму, что должно было привести к анархии, а господин Мо учил всеобщей любви (*цзянь ай*), что означало безотцовщину. Но анархия плюс безотцовщина — это царство зверей. [Конфуцианский ученый] Гунмин И говорил на этот счет: «На княжеской кухне — жирное мясо, в княжеских конюшнях — упитанные кони. У народа же истощенный вид, а на пустошах — трупы умерших от голода. [Это я и называю] «поощрять зверей — поедать людей».

Поскольку Дао-путь Ян Чжу и Мо Ди не был приостановлен, то Дао-путь Конфуция не мог проявить себя. Поэтому еретические учения одурманивали народ и пресекали практику гуманности и долга. Когда же практика гуманности и долга затруднена, то это равносильно поощрению зверей поедать людей, а тогда и люди станут пожирать друг друга.

Испугавшись этого, я встал на защиту учения совершенномудрых древности и стал бороться с Ян Чжу и Мо Ди, я отверг их развратные речи и постарался сделать так, чтобы их еретические учения перестали воздействовать на людей. [Когда еретические учения] воздействуют на сердца людей, они мешают их делу служения [отцу и государю], когда же они мешают делу служения, то они вредят всему государственному управлению. Если же [в мире] вновь появится совершенный мудрец, то и в этом случае мне не придется менять своих слов.

В древности император Юй усмирил разлив вод, и во всей Поднебесной воцарился мир. Чжоу-гун подчинил восточных и северных варваров, прогнал свирепых и диких зверей, и народ стал жить в мире. Конфуций составил летопись «Чунь цю», и неверные подданные и недостойные сыновья содрогнулись. В «Книге песен» сказано: «Восточные и северные варвары подчинены, жители

владений Цзин и Шу побеждены. И нет никого, кто бы осмелился противостоять нам». Это сказано об анархизме и безотцовщине, которые были побеждены Чжоу-гуном. [Подобно Чжоу-гуну], я также хочу исправлять сердца людей, прекращать действие еретических учений, препятствовать превратным действиям и противостоять превратным рассуждениям. Тем самым я продолжаю дело трех совершенных мудрецов. Неужели же я все это делаю из любви к дискуссиям?! [«Мэн-цзы», ЗБ-9].

Вряд ли надо пояснять читателю, что цель всех этих рассуждений Мэн-цзы состояла в том, чтобы возвести свою идеологическую активность на достаточно высокий пьедестал определяющего исторического деяния, тем самым выведя ее из разряда каких-то частных споров и рассуждений неизвестно с кем и неизвестно о чем. Отдадим ему должное — это ему удалось, поскольку он нарисовал цельную и четкую панораму мирового исторического процесса, такую, какой она представлялась людям той эпохи, и нашел себе место на самом главном направлении истории — там, где лучшие представители человечества — совершенные мудрецы — пытались всеми силами создать цивилизованное, по их понятиям, общество, общество, где бы сын не убивал отца, подданный — государя, где бы люди не позволяли зверям пожирать людей и сами не ели бы друг друга. От такого одичания в древности общество спасали совершенные мудрецы, но их, по каким-то причинам, не стало, и тогда миссию мироустройства пришлось перехватывать философам-конфуцианцам. Конфуций вынужден был заняться делом Сына Неба, составлением летописи, в которой всем давалась надлежащая оценка, а Мэн-цзы продолжил миссию Конфуция и ополчился на Мо Ди и Ян Чжу. Таким образом, идеологическая борьба конфуцианцев за надлежащий Дао-путь без излишних громких деклараций

приравнивается сначала к государственному управлению, а поскольку в древности управление государством воспринималось как наведение порядка в мире, то и непосредственно к мироустроению. Можно сказать, что здесь Мэн-цзы сделал явным то, что тщательно скрывал Конфуций, а именно: идеологическая активность в том виде, как ее понимали и последователи совершенного мудреца, по сути, представляла собой слегка замаскированную узурпацию функций, которые по праву принадлежали монарху, правда, монарху идеальному, который, находясь на троне, мог осуществлять свое управление Поднебесной наиболее гуманным методом — поучением. Эту тихую узурпацию оправдывало лишь то, что совершенные мудрецы, неизвестно почему перестали появляться в этом мире.

Все эти рассуждения помогают понять самознание конфуцианцев и их оценку той роли, которую они играли в истории. История эта, как мы уже упоминали выше, может быть разделена на два периода. В первый период человечество боролось со стихийными бедствиями и с дикими зверями. Во второй период — само с собой. Здесь все зависело от того, господствует ли в обществе порядок или смута. Смута как бы возвращала историю на предыдущий этап — звери опять начинали есть людей, что для конфуцианцев было верным признаком предела упадка. Этот предел наступал тогда, когда в обществе переставали практиковать категории гуманности и долга. И наоборот: общество достигало предела упорядоченности и мира, когда гуманность и долг применялись на практике. Иными словами, с точки зрения конфуцианцев, *жэнь и*, сочетание гуманности и долга, оказывалось определяющим фактором если не общественного развития, то, совер-

шенно определенно, общественного состояния. Надо признаться, что с этим спорить трудно и в настоящее время. Мэн-цзы был твердо убежден в том, что исторический кризис — это этический кризис. С этим, конечно, современное историческое сознание согласиться не может. Но в то же время оно не может признать и того, что общество, в котором наблюдается этический упадок, можно признать благополучным.

К рассуждениям Мэн-цзы можно добавить аналогичную трактовку истории или исторического сознания общества в многочисленных официальных документах и в эпитафических текстах. Если описывается благополучное время, то, как правило, отмечается не только идеальность правления, но и идеальное этическое состояние народа. В данном случае довольно часто употреблялся несомненно пришедший из конфуцианства бином *жэнь шоу* («гуманность и долголетие»). Вот пример из жизнеописания ханьского философа Дун Чжун-шу (197?—104? гг до н. э.): «Когда Яо и Шунь претворяли в жизнь свою благую силу *дэ*, народ был гуманен и долговечен». А вот пример из танской эпитафики, то есть тысячу лет спустя:

Разлив преобразующего влияния императора
Знаменует наступление периода «Возвращающегося
спокойствия».

Благосостояние народных нравов
Поднялось на уровень гуманности и долголетия.

Надо признаться, что, как ни трудно современному историческому сознанию согласиться со связью гуманности и долголетия, эта связь все-таки существует, особенно если начать рассмотрение с отрицательных вариантов: если в обществе нет гуманности, то естественно в нем не будет и долголетия; если в об-

шестве нет долгожителей, то в нем нет и гуманности. Доказательством этому служит и то удивительное и до сих пор полностью не объясненное вымирание населения России, особенно сокращение средней продолжительность жизни мужчин. По-видимому, между долголетием и гуманизмом действительно существует какая-то скрытая связь.

Заканчивая этот раздел, хотелось бы подвести некоторые итоги этической доктрины конфуцианства и характера его практической деятельности. Если попытаться дать характеристику конфуцианской этики по общепринятой в настоящее время квалификационной сетке, то ее можно будет охарактеризовать как:

- 1) нормативную,
- 2) авторитарную,
- 3) консеквенциальную,
- 4) достаточно ригористическую.

Иными словами, можно сказать, что великий мыслитель из княжества Лу учил своих последователей переносить трудности этического преобразования, не надеясь ни на какое воздаяние. Конфуцианцы как никто другой вплотную подошли к такому пониманию этики, которое в Европе принято называть кантианским, где этическое действие совершается исключительно под воздействием внутреннего императива. Естественно, что сочетание ригоризма и императивности не могли не приводить к некоторой вполне объяснимой эмоциональной реакции на тяготы выбранного пути, тяготы, которые вполне могли оказаться совершенно напрасными. Эти настроения, весьма свойственные конфуцианской общественности в различные исторические периоды, очень хорошо выразил гениальный сунский поэт Хуан Тин-цзянь (1045—1105), сказавший:

Постижение Дао-пути, вслед за наставником,
Так же трудно, как для рыбы путь в десять тысяч верст.
Свершение подвигов, потрясающих свою эпоху,
Иллюзорно, как сон во время варки каши.

«Сон во время варки каши» — популярный литературный сюжет, используя который можно наглядно показать, что реальная жизнь столь же эфемерна, как и та, которую можно прожить во сне, от детства до экзаменов, от пика карьеры до опалы, а проснувшись, обнаружить, что каша еще не готова.

«Напряженная учеба с утра до ночи», которую предписывали каждому вставшему на путь этического самосовершенствования, казалась особенно тягостной и невыносимой, когда даосы нашептывали в ухо гораздо более приятные вещи. «Достойный человек, — утверждал Чжуан-цзы, — живет не размышляя и действует не обдумывая. Он не придерживается ни лжи, ни истины и не делает различия между добром и злом». И тем не менее, если судить по устойчивости конфуцианской личности в истории, можно сказать, что большинству последователей луского мудреца в конце концов удавалось преодолеть эти соблазны.

Давая общую оценку конфуцианской личности в этическом аспекте, необходимо отметить, что Конфуций впервые в истории Китая задался целью преобразовать человека, преобразовать его мораль. Первым и важнейшим шагом на пути нравственного преображения совершенномудрый считал преодоление своекорыстных интересов, а затем и полностью преодоление своего эго. По мысли основоположника, этическое преображение должно было осуществляться в начале пути под присмотром наставника, а затем самостоятельно всю оставшуюся жизнь. Последователь Конфуция должен был преображаться в процессе

учебы, которая в идеале должна была тоже продолжаться на протяжении всей его жизни. Именно усвоение текстов, в которых, как считали конфуцианцы, запечатлен весь накопленный китайским обществом полезный опыт устройства и усовершенствования различных сторон человеческого общежития, и должно было произвести в душе учащегося радикальные изменения и привести к постепенному затуханию своекорыстия и доминанте общественных интересов. Естественная корысть должна была преодолеваться не резким волевым порывом, как у аскетов, а медленным впитыванием общественного опыта посредством изучения специально отобранных для этой цели текстов, которые затем превратились в «конфуцианские классики». Нам представляется, что основная историческая заслуга Конфуция (и это делает луского мудреца актуальным для всего человечества) состоит вовсе не в том, что он создал некую доктрину, а в том, что в дополнение к ней он задумал создать и создал новый тип личности, первого в духовной истории Китая «преобразованного» человека. Поскольку этот человек преобразовывался медленно, в основном посредством самообразования, то это, полагаем, дает нам право определить последователя конфуцианской доктрины как «образованного и преобразованного человека». Поскольку в период императорского Китая конфуцианская система образования превратилась в официальную, то «преобразовываться», хоть в какой-то мере, пришлось всем, кто хотел получить доступ к государственной службе.

Выше мы уже неоднократно повторяли, правда, вслед за сетованиями самого совершенномудрого, что конфуцианство — это, по сути дела, ярко выраженная утопическая идеология. И вместе с тем на-

до сказать, что в качестве обязательной программы образования конфуцианство нашло свое место в мире и образованный на конфуцианский манер китаец определил на протяжении всего периода императорского Китая лицо китайской цивилизации. Необходимость этического образования и, в какой-то мере, нравственного преобразования, вне зависимости от жизненной судьбы и карьеры каждого отдельного индивида, обеспечивала высокий общественный статус морали и поддерживала определенный нравственный уровень, способствовавший сравнительной стабильности китайского общества. Не стоит забывать, что именно конфуциански образованный бюрократ обеспечил сравнительно стабильную жизнь самому большому человеческому коллективу на протяжении самого длительного периода во всей истории человечества. Именно за создание определенного типа личности Конфуций достоин не только звания великого мыслителя, но и великого деятеля всей духовной китайской культуры, *вэньхуа жэнь*, что и отмечают некоторые китайские авторы.

Попробуем суммировать наиболее характерные признаки того человеческого идеала, к которому стремился мудрец из княжества Лу. Во-первых, как выражается Лян Шу-мин, новый конфуцианец, о котором мы уже упоминали выше, «совершенный муж» должен был «полностью освободиться от своего индивидуального эгоизма». Во-вторых, как правильно подчеркнул один из специалистов по истории конфуцианства, Гао Шу-чжи, *цзюнь-цзы* должен был обрести «цельность» (*бу эр*) своей личности, ибо только цельность могла обеспечить «спокойствие духа и чистоту воли», той самой воли, о направлении которой на гуманность мы уже упоминали. По всей вероятности, именно этот тип личности имел в виду Кон-

фуций, когда говорил, что «только человек может расширить Дао-путь», а не наоборот (см. «Лунь юй», 15—29). Прочный сплав этих черт в одной личности создавал возможность выполнения своего семейного и общественного долга надлежащим образом. Историческая практика, несколько вопреки внутренней этической структуре, среди «долговых обязательств» *цзюнь-цзы* на первое место выдвинула интересы всей Поднебесной. Один из известных реформаторов Северной Сун, предвестник неоконфуцианства и крупный политический деятель Фань Чжун-янь (989—1052) говорил на этот счет так: «Благородный муж сначала болеет бедами Поднебесной, а потом радуется ее радостям». Эту же последовательность, пожалуй, еще более твердо, подчеркнул и представитель нового конфуцианства Сюн Ши-ли (1884—1968), сказав, что «совершенному мужу» надлежит «считать своей главной целью сделать Поднебесную всеобщим достоянием и считать своей главной задачей исполнение работы, получаемой от человека, заменяющего Небо».

Еще одну черту «совершенного мужа» нельзя не упомянуть, поскольку с ней мы неоднократно будем сталкиваться в дальнейшем изложении. Проницательный мыслитель из Лу отлично понимал, какой трясинной является политическая деятельность и как легко его любимое детище может превратиться в жалкий придаток всемогущей государственной машины, особенно в ее общеимперском варианте. Поэтому Конфуций, хорошо познавший на своем горьком опыте, что такое служба, постарался в своем детище найти какой-то баланс между функционализмом образования и самодостаточностью этического саморазвития. Именно с этой целью луский мыслитель ввел в свою доктрину столь актуальное, как пока-

зала последующая историческая практика, фундаментальное положение, гласившее, что «совершенный муж» — переводим дословно — «сосудом не является» («Лунь юй», 2—12). Следовательно, он не изготовлен как хозяйственная утварь для какой-то определенной надобности и проявляет смысл своего существования лишь будучи примененным по назначению. *Цзюнь-цзы* самоценен сам по себе, независимо от своего применения. Это дистанцирование сохранило *цзюнь-цзы* как независимую личность, но породило великое раздвоение конфуцианской судьбы. Его предчувствовал Конфуций, его реализовал Янь Юань, его как органический элемент конфуцианской судьбы осмыслил Мэн-цзы, поделив всех конфуцианцев на преуспевших и не преуспевших, занимающихся только самосовершенствованием; оно отразилось на жизни многих конфуцианских ученых, которые решали вопрос *чу жу* (досл. «войти—выйти») с не меньшим душевным напряжением, чем принц Датский решал свой основной вопрос. Дилемма перед ними стояла одна и та же: либо сохранить свою внутреннюю душевную чистоту и отказаться от всякого участия в решении общественных проблем, либо чем-то поступиться, но приобрести возможность, громко выражаясь, влиять на судьбы Поднебесной. Собственно говоря, дилемма не имела решения. Решить ее можно было лишь на индивидуальном уровне, осознав, к чему вас больше тянет — к общественной деятельности или к индивидуальной душевной чистоте. Организация общества и структура духовной культуры позволяли реализовать любой вариант и не стать изгоем, а сохранить свое место в общественной жизни. Вот его и решали тысячи и тысячи конфуцианских ученых, что, по сути дела, и придавало конфуцианской личности духовный динамизм.

Этот динамизм должен был бы найти выход и как-то развязать тугой узел нескольких неразрешимых проблем. Здесь было и личное несовершенство, склонявшееся в пользу выгоды, и душевная слабость, побуждавшая даже хорошо образованного человека «жить как все», и жестокость государственного аппарата, где в любую минуту могли жестоко расправиться с каждым, и фундаментальная дилемма, которую мы уже упоминали выше, — «внутренняя чистота или общественные заслуги». На самом абстрактном уровне эта ситуация рассматривалась как ситуация, присущая гексаграмме *гэнь* («сосредоточенность» *). Опыт сотрудничества «совершенного мужа» с империей привел к тому, что *цзюнь-цзы* стал рассматривать гексаграмму *гэнь* как необходимый компонент своего внутреннего состояния.

Гексаграмма *гэнь* («сосредоточенность») состоит из четырех прерывистых черт, символизирующих темное начало, и двух сплошных, указывающих на светлое начало. Гексаграмма вошла в моду в конце эпохи Тан—начале Сун, поскольку позволяла характеризовать те состояния сознания, которые становились все более и более актуальными для последователей совершенномудрого, не прибегая к помощи буддистов. Зачинатель неоконфуцианства знаменитый сунский философ Чжоу Дунь-и (1017—1073) утверждал, что изучение целой сутры не может принести столько пользы, сколько постижение одной единственной гексаграммы *гэнь*. Его ученик, фактический основатель *ли сюе* («учения о принципах») Чэн И (И-чуань, 1033—1107) пошел еще дальше и заявил, что проникновение в суть этой гексаграммы равносильно овладению всеми глубинами буддий-

* См. «И цзин» («Книга перемен»), гексаграмма № 52.

ского учения. Наиболее существенной для «совершенного мужа», решавшего свою судьбу, являлась позиция третьей девятки, то есть третьей по порядку черты, которая была сплошной и таким образом символизировала светлое начало.

Общий пафос гексаграммы *гэнь*, как показывает ее название, заключается в том, чтобы в вечном мировом процессе изменений и трансформаций подчеркнуть фазу покоя. Эту интеллектуальную направленность подхватила затем вся сунская философия, стремившаяся применительно к проблеме индивидуального сознания утвердить доминанту покоя как важнейшего для индивидуального сознания состояния. При толковании гексаграммы мы остановимся только на наиболее актуальной для *цзюнь-цзы* позиции, на «третьей девятке». У Ю. К. Щуцкого эта позиция охарактеризована следующим образом: «После двух позиций покоя, т. е. первой и второй, наступает третья, которая является сама по себе переломным моментом и которая занята качественно иной, сильной чертой. Перелом здесь особенно ощутим. Вся опасность данной ситуации сосредоточена в этой позиции».

Осознание себя в некоторых точно определенных координатах означало не только понимание границ возможностей и опасностей, но и приносило с собой некоторый терапевтический момент. В случае с гексаграммой *гэнь* этот терапевтический момент перешел в весьма распространенную медицинскую практику, которая так и называлась — лечение по методу гексаграммы *гэнь*, или по методу «спины». Согласно традиционным китайским медицинским представлениям, спина человека представляла темное начало *инь* и, соответственно, покой и холод, тогда как грудь, и особенно сердце, вместилище

нашего сознания, трактовалась как принадлежащая к светлому началу *ян*. Психосоматическая операция заключалась в том, чтобы перевести холод спины в сердце и тем остудить его пыл. Особую популярность эта практика приобрела в период Мин в связи с тем, что и конфуциански образованные люди под влиянием сунской философии стали пристально следить за состоянием своего сознания.

Чтобы выйти из неприятной позиции, которую в гексаграмме *гэнь* символизировала, как мы уже упоминали выше, «третья девятка», «совершенному мужу» приходилось учитывать много факторов. Самым простым из них был, пожалуй, тот самый, с которого начинался процесс самосовершенствования и который неуничтожимо присутствовал в индивидуальном сознании. Мы имеем в виду корысть, которая фигурирует и в философском, и в литературном творчестве конфуциански образованных людей. О «корыстных желаниях» (*ли юй*), которые с «боем вырываются наружу», говорит знаменитый танский конфуцианец Хань Юй, ему вторит великий сунский поэт Хуан Тин-цзянь (1045—1105), признававший, что «корыстные желания дурманят сознание» и что от них отделаться очень трудно и потому трудно выбирать между своей выгодой и общественным благом. Выбор становится еще труднее, когда вы выбираете между общественным благом и своей внутренней, душевной чистотой. Конечно, рассуждал все тот же Хуан Тин-цзянь, *су* (первоначальное значение «обычай»), то есть те люди, которые не прошли духовной трансформации в конфуцианской школе, а остались жить во власти обычая, при отсутствии людей, наделенных благотворной силой *дэ*, остаются в этой жизни как бы «без переправы и без перил» — выражение явно несущее

щее в себе буддийско-даосский привкус, хотя и употребленное здесь в чисто конфуцианском духе, что доказывает родство процесса самосовершенствования и пути к счастью в различных идеологических системах. Но это не вина «совершенного мужа», а вина истории. Когда отсутствуют возможности воздействовать на общество, *цзюнь-цзы* сосредоточивается на себе. Поэтому образ «осенней луны в холодном Цзяне» — традиционный символ душевной чистоты в китайской поэзии, ставший особенно модным после поэта-буддиста Хань Шань-цзы (VIII в.), — имел достаточно притягательную силу в конфуцианской среде. Эта притягательность несомненно усиливалась, когда ученые мужи вспоминали о всех несовершенствах и опасностях государственной службы. Эти несовершенства и опасности в свое время были хорошо поняты Мэн-цзы, выражены им в виде притчи и с тех пор в течение двух с лишним тысячелетий не покидали сознание «совершенного мужа». Остановимся только на двух, как нам представляется, наиболее существенных моментах: на трудностях самореализации и смертельной опасности.

Размышляя на все эти темы, в одном из своих стихотворений все тот же Хуан Тин-цзянь вспоминает возницу-виртуоза Ван Ляна. Комментатор поясняет, что данный пример говорит о том, сколь трудно сохранить на службе самостоятельный и принципиальный характер поведения. Чтобы проверить, так ли это, обратимся к тому источнику, в котором притча о Ван Ляне приведена в наиболее полном виде и в соответствующем контексте. У Мэн-цзы рассказывается о том, как в древности в княжестве Цзинь некий местный аристократ по имени Чжао Цзянь-цзы приказал вознице-виртуозу Ван Ляну ехать на охоту со стрелком по имени Би Си. Содружество

оказалось не очень удачным: Би Си не подстрелил ни одной птицы и обвинил в этом возницу, на что Ван Лян возразил и настоял на повторной совместной поездке. Повторный опыт закончился успехом, Би Си аттестовал Ван Ляна как лучшего в мире возницу, и Чжао Цзянь-цзы был склонен закрепить Ван Ляна за стрелком Би Си, но Ван Лян неожиданно воспротивился и объяснил, что в том случае, когда он правил лошадьми по всем предписанным охотой правилам, Би Си не смог подстрелить ни одной птицы и лишь тогда, когда Ван Лян пошел на нарушение правил, «коварно» подстерегал птиц, их совместная охота закончилась успехом. Поскольку Ван Лян не только желал быть виртуозом в управлении лошадьми, но и хотел воспротивиться нарушению правил и остаться принципиальным человеком, он решительно отказывался от дальнейшего сотрудничества с беспринципным стрелком [см. «Мэн-цзы», 3Б-1].

Конечно, в реальных служебных ситуациях конфликт был не столь прост и ясен и ситуации не столь однозначны, тем не менее «совершенные мужи» запомнили притчу на много веков, поскольку постоянно сталкивались с естественной на государственной службе ситуацией — невозможностью вести себя принципиально и поступать самостоятельно.

На наш взгляд, столь же пристального внимания заслуживает и вторая тема — тема опасности государственной службы. И здесь наилучшее объяснение этой темы следует искать у Мэн-цзы. Когда ученик Мэн-цзы по имени Чэнь Дай стал упрекать своего учителя за недостаточно энергичные контакты с местными правителями, то Мэн-цзы ему пересказом одного очень характерного случая из государственной жизни. Некогда князь государства Ци по имени Цзин-гун (547—490 гг. до н. э.), не самый

глупый из правителей древности и, кстати, современник Конфуция, по ошибке стал подзывать к себе смотрителя парка сигнальным флагом, тогда как сигналом для подхода смотрителя должна была служить меховая шапка. Смотритель, будучи, по всей вероятности, педантом, на зов не пошел, и Цзин-гун, естественно, захотел его казнить. Чем там дело кончилось, неизвестно. Но Конфуций, по словам Мэн-цзы, сделал по этому поводу весьма знаменательное заявление. Совершенный мудрец напомнил всем выбравшим общественное и политическое поприще следующее:

Благородный муж, наделенный волей, не должен забывать, что он может найти свой конец во рве или канаве, [подобно тому] как воин всегда помнит, что он может пасть на поле брани [«Мэн-цзы», ЗБ-1].

«Благородный муж, наделенный волей» — это, вне всякого сомнения, тот из последователей Конфуция, который, сопоставив все за и против, решал направить свою волю на благо Поднебесной. Конфуций, при всем своем утопизме, любил иногда представить своим ученикам объективную реальность в неподкупном свете дня. А потому считал нужным напомнить им об опасном характере государственной службы. Как убеждает нас исторический опыт, зафиксированный прежде всего в сотнях жизнеописаний конфуцианских ученых, если в проведенном Конфуцием сравнении «благородного мужа» с воином и было некоторое преувеличение ради образности выражения, то оно было не такое уж и большое, как может показаться на первый взгляд. Государственная служба действительно была смертельно опасна. Но вместе с тем мы не должны забывать, что придуманный Конфуцием способ соединения полити-

ческой власти с учебой и нравственным совершенствованием, которым впоследствии воспользовалось китайское общество, нигде в мире аналогов не имеет. Этот способ представляется нам наиболее оптимальной формой соединения человека с властью. По крайней мере, мы убеждены — и готовы спорить на эту тему, — что ничего более совершенного история пока что человечеству не предложила. Достаточность профессионального образования, которая исповедуется сейчас повсеместно, уже демонстрирует свое несовершенство.

• КОНФУЦИАНСТВО КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Нам представляется, что непосредственно после этических проблем конфуцианства необходимо переходить к литературным, поскольку конфуцианец в той же мере, в какой он является субъектом осознанного этического действия, функционирует и как лицо, непосредственно связанное с литературой, в ее, разумеется, конфуцианском понимании — в первую очередь, с литературой как инструментом этического воздействия. Иными словами, связь конфуцианца с письменным словом объясняется тем, что процесс его самосовершенствования осуществляется главным образом посредством усвоения письменных памятников. Поскольку, в силу специфической черты китайского образования, чтение и усвоение прочитанного занимали гораздо более важное место, нежели открытые диспуты, то конфуцианец еще в древности

сформировался скорее как читатель, «книжник», чем как оратор, скорее как литератор, чем как философ.

Надо заметить, что то, что мы в настоящее время называем литературой, по сути дела, порождено также конфуцианцами как единственными людьми, имеющими светское образование. Два остальных компонента *сань цзяо* («трех учений») — буддизм и даосизм — имеют к литературе гораздо более косвенное отношение. Буддизм располагал огромной литературой, но эта была каноническая индийская литература, влияние которой на китайскую духовную культуру в целом и на то письменное слово, которое мы называем литературой в первую очередь, было достаточно ограниченным. Буддизм, особенно через устную проповедь, породил ряд жанров, которые обычно относят к «простонародной литературе» (*су вэньсюе*), он влиял на мировоззрение всего китайского общества, соответственно и на литературу, и выдвинул целую плеяду замечательных поэтов, художников и каллиграфов. Но все это было явлениями вторичного порядка, следствиями тяготения интеллектуальной конфуцианской элиты к буддизму, а не самостоятельным развитием литературы.

Несколько по-иному сложились взаимоотношения литературы с даосизмом. То, что вошло в корпус собственно даосской литературы — даосский канон, — литературой в подлинном, т. е. современном, смысле слова не является. За одним, может быть, исключением — книга «Чжуан-цзы» и примыкающие к ней собрания философских притч. Буддизм несколько оттеснил даосизм как религию всего китайского общества на второй план, поэтому даосизм не так активно, как буддизм, занимался проповеднической деятельностью и простонародных жанров литературы, подобных буддийским, не породил. Но в

Средние века так называемый «философский даосизм», то есть даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы, стал неотъемлемой составляющей мировоззрения творческой части конфуцианской общественности, в результате чего он оказался фундаментом развития эстетических представлений и существенно повлиял на все художественное творчество, особенно на главный поэтический жанр — пейзажную поэзию. Но это, повторяем, было влияние косвенное. Главным творцом литературы в китайском обществе был все-таки конфуцианец; может быть, это был конфуцианец, в значительной мере утративший «чистоту» своего конфуцианского образования, конфуцианец, впитавший в себя, и в значительной мере, даосско-буддийский комплекс идей, но тем не менее это был все-таки конфуцианец, человек, получивший сугубо светское образование и живший преимущественно интересами посюстороннего мира.

Разумеется, связи конфуцианства с литературой менялись от эпохи к эпохе, менялся и сам конфуцианец, менялся и характер того письменного слова, с которым он преимущественно был связан. Но все эти перемены не затрагивали одного фундаментального факта: связь эта носила постоянный характер и просто не могла быть разорвана, поскольку в этом случае конфуцианец перестал бы быть конфуцианцем и превратился бы в нечто качественно иное. Безграмотным буддистом, например, вполне можно было быть, и родоначальник китайской буддийской школы чань (санскр. «дхьяна» — медитация) Хуэй Нэн (638—713) прекрасно доказал это на собственном примере. В письменном наследии конфуцианства заключалось нечто такое, что не могло быть передано и усвоено иным образом. И эта особенность, как нам представляется, восходит к са-

тому основоположнику доктрины, который был страстным поклонником письменного слова. Однако это означает, что концепция письменного слова как одного из важнейших компонентов культуры, сформировалась задолго до Конфуция, и Конфуций, в значительной мере, предстает здесь как старательный наследник сложившейся до него культурной традиции. Нам представляется, что эта концепция заслуживает того, чтобы сказать о ней несколько слов.

Предшествовавшая Конфуцию историческая эпоха была в культурном отношении уже достаточно развита и оставила великому духовному реформатору целый корпус текстов, охватывавших, в сущности, все важнейшие стороны жизни общества. Главное место в этом корпусе безусловно принадлежало «Книге песен», одному из наиболее надежных источников по истории доконфуцианской духовной культуры китайского общества. Затем следует упомянуть «Шу цзин» («Книгу документов») — запись о важнейших исторических событиях и свод записей ритуального характера. Именно к ним, как свидетельствует «Лунь юй», чаще всего и обращался Конфуций в беседах со своими учениками. Эти тексты и легли в основу конфуцианской образованности.

Кроме текстов предшествовавший период оставил лускому мыслителю целый ряд концепций, так или иначе связанных с письменным словом — *вэнь*. И здесь, на наш взгляд, первое место занимает символический образ духовного отца чжоуской империи государя Вэнь-вана, наследником которого Конфуций хотел быть. Но до Конфуция у Вэнь-вана был еще один наследник, если можно так выразиться, законный, официальный претендент. Только вот на что претендовали обе эти знаменитости, к сожалению, понять довольно сложно. К счастью, первый

из них, реальный создатель внутреннего устройства империи Чжоу, вошедший в историю под именем Чжоу-гуна (XI в. до н. э.), брат императора У-вана и сын Вэнь-вана, написав, согласно традиции, ритуальное песнопение «Чистый храм», несколько облегчил нам эту задачу. Обстоятельства возникновения этого песнопения таковы. После победы над империей Инь и основания империи Чжоу Чжоу-гун заложил и построил столицу новой империи, у города Лои, в котором был сооружен храм Вэнь-вану. Чжоу-гун устроил в этом храме жертвоприношение духу Вэнь-вана с участием всех тех, кто помогал Чжоу в его вооруженной борьбе против Инь. Это жертвоприношение должно было символизировать, а по понятиям того времени, несомненно, и реально осуществить переход креативной силы Вэнь-вана к его наследникам. Ключевые строки этого песнопения как раз и фиксируют этот переход:

В множестве-множестве славные воины,
Держат они силу дэ покойного.

Чжу Си, который комментировал эти строки через две тысячи лет после их написания, не сомневался в том, что эпитет этой силы — *вэнь* — указывает исключительно на принадлежность ее Вэнь-вану. Толкование весьма спорное, поскольку в «Книге песен» еще несколько раз встречается сила *дэ* с таким же эпитетом, но отнесение ее к Вэнь-вану в этих случаях еще более проблематично. По нашему мнению, в системе политических представлений того времени реально существовала разновидность креативной силы, которая определялась эпитетом *вэнь*. Поскольку в то время уже существовало в качестве филологически оформленного словосочетание *вэнь-у* («гражданское и военное»), которым обозначался

весь государственный аппарат — гражданские и военные власти, — то есть все основания толковать эпитет *вэнь* как антоним осуществления власти с помощью оружия, как гражданское управление и, прибавляя некий спекулятивный момент, как осуществление власти без применения насилия, что и являлось постоянным политическим идеалом как самого Конфуция, так и его последователей. Это было достаточным основанием для того, чтобы Конфуций захотел претендовать на звание духовного наследника Вэнь-вана.

По сути дела, Конфуций употребил *вэнь* в этом его значении лишь один раз, но в очень важный момент, когда *вэнь* приобрело ощутимо сакрализованное значение, как бы идущее непосредственно от той ситуации, которая описана в песнопении «Чистый храм», правда, обстановка оказалась прямо противоположной: если в столице Лои в «Чистом храме» славные мужи стояли толпой, «в множестве-множестве», то в местечке Куан Конфуций ощущал себя единственным носителем этого драгоценного и совершенно явно сверхъестественного качества, которое не возникло от работы над письменными памятниками, а перешло к лускому мудрецу каким-то чудесным и таинственным образом, на чем он, к его чести, не останавливался и не пускался в пространные объяснения по каждому поводу и при каждом удобном случае.

Ситуация, спровоцировавшая знаменитое заявление Конфуция о *вэнь*, имела место во время странствий луского мудреца со своими учениками по Китаю. Во время переезда из княжества Вэй в княжество Чэнь (приблизительно около 493 г.) в местечке Куан Конфуций встретился с враждебно настроенными по отношению к нему местными жителями. Опас-

ность, по всей видимости, была достаточно серьезной, и Конфуций, чтобы сохранить присутствие духа у своих спутников, сказал им (этот вариант перевода сделан специально для выявления содержания понятия *вэнь*):

С тех пор как умер Вэнь-ван, разве не здесь, во мне, находится его *вэнь*! Если бы Небо намеревалось погубить это *вэнь* (*сы вэнь*), то и я, смертный, ничего не узнал бы о ней. Если же Небо не намеревается погубить это *вэнь*, то какое мне дело до людей из местности Куан! [«Лунь юй», 9—5].

Совершенно очевидно, что говоря о некоем особом «этом *вэнь*», перешедшем к нему от Вэнь-вана, Конфуций имел в виду отнюдь не свою начитанность в древних текстах, а духовное наследие, воспринятое им по воле Неба и, по всей видимости, достаточно важное для судеб человечества, поскольку Небо заботилось о нем и не давало ему погибнуть. Нам представляется возможным интерпретировать *сы вэнь* в том же духе, что и креативную силу *дэ* Вэнь-вана, — как сверхъестественную способность созидать гармонию в человеческом коллективе. Наиболее существенное отличие того *вэнь*, которое Конфуций носил в себе как наследник Вэнь-вана, заключается в том, что оно ни коим образом не было связано с текстами или с каким-либо иным видом обучения. По содержанию его можно свести к способности ненасильственного установления порядка, ненасильственного властвования, которое, став предметом спекуляции, открывало широкие просторы для различных идеологических построений. Но ядро — ненасильственная власть — оставалось постоянным. Не случайным, на наш взгляд, является и то, что, как правило, тексты, посвященные духовному отцу чжоуской империи, подчеркивают этот ненасильствен-

ный аспект его правления. Вот, например, текст стелы для храма Вэнь-вана, принадлежащий кисти литератора периода конца Тан—начала Пяти династий (X в.) Сюй Иня:

Подданные десяти тысяч государств
Приносят ко двору свою предельную искренность.
Они подобны течению ста рек,
Несущих свои воды в синее море.

Надо сказать, что в целом категория *вэнь* в значении благой силы Вэнь-вана в конфуцианской доктрине не получила своего развития. Однако подобный подход к *вэнь* сохранился в императорской идеологии в эстетической и художественной литературе. На литературе мы остановимся несколько позже. Сейчас же скажем несколько слов об императорской идеологии. Там вплоть до самого конца маньчжурской империи *вэнь* в его древнем ритуальном значении, как *вэнь* Вэнь-вана и как антитеза применению оружия, стабильно сохранялось в официальном языке. Это становится особенно наглядным при рассмотрении императорской титулатуры, где антонимы *вэнь* и *у* («оружие»), соединившись в прочный бинном, служат обозначением полноты и совершенства императорской власти, как бы свидетельствуя о том, что данный император в совершенстве владеет искусством управления, имея в виду и принудительный, и свободный от насилия вид властвования, и что при необходимости он применит именно тот способ, который нужно, и именно в той мере, которая необходима. Приведем пример. Один из своих манифестов сунский император Шэнь-цзун (1068—1085) начал так:

Я, император, вверху копирую Ясное Небо, вдали исследую Дао-путь древности. И просветленность и

воинственность (*вэнь-у*) во мне присутствуют во всей полноте и дают возможность завершить славные подвиги [государственного строительства]. Мои гуманность и сыновняя почтительность пользуются доброй славой и помогают мне еще более усилить цветение моей беспредельной силы *дэ*.

Это заявление представляет чрезвычайный интерес в плане соотношения конфуцианства с императорской доктриной власти. Шэнь-цзун, можно сказать, просто увешан конфуцианскими добродетелями, здесь и сила *дэ*, и гуманность, и сыновняя почтительность, и исследование древнего Дао-пути. Но можно ли его назвать конфуцианским монархом в том смысле, который мы вкладываем в словосочетание «христианский монарх», говоря о средневековой Европе? Нам кажется, что нельзя. Во-первых, потому что ни Конфуций, ни его учение здесь не упомянуты ни единым словом, а во-вторых, потому что все свои совершенства сам заявитель возводил к Ясному Небу и самостоятельному исследованию древности. Иными словами, если Шэнь-цзуна квалифицировать с точки зрения той базовой идеологии, которая обеспечивает легитимацию политической власти, то, как нам кажется, будет правильным признать его императором-медиатором или императором-космократом, слегка подкрашенным в конфуцианские тона.

Эта общая характеристика сохраняет свою силу и применительно к категории *вэнь*. *Вэнь* Шэнь-цзуна имеет тот же характер, что и у *Вэнь-вана*. Это императорское свойство можно рассматривать либо как дар природы, либо как результат непосредственной связи с Небом, но отнюдь не как производное от изучения доктрины Конфуция, которая, как мы уже упоминали, в этой императорской декларации просто проигнорирована.

По мере поглощения конфуцианской доктриной новых идей, которые выводили ее проблематику из узкого «антропологического» пространства на космические просторы, та разновидность категории *вэнь*, которая шла от Вэнь-вана и осталась затем в императорской идеологии, постепенно наполнялась различными смыслами, связанными с космическим существованием, приобретая онтологические и мистические оттенки. Известный ханьский философ и исследователь классических конфуцианских текстов Ма Жун (или Ма Юн, 79—166) комментирует встречающийся в характеристиках древних правителей эпитет *вэнь* как структуру космоса, наглядно данную при визуальном наблюдении — *цзин вэй тянь ди* (досл. «вдоль и поперек неба и земли»). Уже упоминавшийся сунский поэт Хуан Тин-цзянь, который был привлечен к составлению «достоверных записей» царствования императора Шэнь-цзуна, так откомментировал анализируемую категорию: «Вэнь-мысли императора сияют как солнце и луна, // Божественная воинственность императора звучит как раскаты грома». Отмеченная Хуан Тин-цзянем связь *вэнь* со световой стихией носит постоянный характер, что наводит нас на мысль о возможности — применительно к этой разновидности *вэнь* — толкования ее как особого вида «просветленности», которая была даром свыше и которая в функциональном государственном аспекте, выступая как бы синтезом понимания и умения, давала возможность носителям высшей политической власти осуществлять государственное управление, не прибегая к насилию. По нашему убеждению, Конфуций, попав в затруднительное положение в Куане, говорил об этом *вэнь* применительно к себе. Да иначе и быть не могло, поскольку именно это *вэнь* было редким и уникаль-

ным, тогда как *вэнь* в обычном конфуцианском смысле было достоянием тысяч и тысяч, и у Неба не было никакого основания проявлять по его поводу особое беспокойство.

Вернемся, однако, к обычному значению *вэнь*, к значению «письменное слово», то есть словесность в целом, какое Конфуций хотел ему придать в контексте выдвинутого им учения. Оказывается, что и здесь не все так просто, как может показаться на первый взгляд. Опираясь на свидетельство «Лунь юя», можно сказать, что у Конфуция в этом плане на первом месте стоит *вэнь* как источник познания идеальной древности, которую надлежит восстановить. Для этого значения *вэнь* характерно весьма известное восклицание Учителя в третьей главе (даем специальный вариант перевода для уяснения содержания понятия *вэнь*):

Династия Чжоу исследовала ритуал двух [предшествовавших] династий. О, сколь совершенны ее установления (*вэнь*)! Я следую за Чжоу! [«Лунь юя». 3—14].

В данном высказывании *вэнь* как бы вбирает в себя три наиболее актуальных для конфуцианцев значения: первое — письменное слово как ключ к древности и соединяющее с ней звено; второе — письменное слово как непосредственное руководство к действию; и, наконец, третье — общественное установление, фиксированное в письменном слове, которое тем самым как бы приобретает законченное совершенство, что и нашло свое выражение в восторженном тоне Конфуция.

Совершенно иной характер придает категории *вэнь* высказывание Учителя в пятой главе «Лунь юя», где, отвечая на вопрос своего ученика, чем некий персонаж заслужил именование *вэнь*, Конфу-

ций сказал, что он «был умен и любил учиться. Он не стыдился спрашивать у нижестоящих. Поэтому ему и дали имя «Вэнь» [5—15].

Совершенно очевидно, что в данном случае значение *вэнь* низведено до уровня простой образованности, что в «Лунь юе» встречается неоднократно. Совершенно иное значение имеет высказывание ученика Конфуция Цзы-гуна, которому в комментаторской литературе обычно уделяется достаточно много внимания.

Цзы-гун сказал: «От Учителя можно услышать [о том, что говорится в древних] текстах (*вэнь чжан*). О природе же человека и о Пути Неба услышать [от Учителя] невозможно» [«Лунь юе». 5—13].

Толковать это знаменательное заявление можно по-разному. Один из лучших комментаторов «Лунь юя» сунский специалист Син Бин видит в нем просто некую внутреннюю структуру конфуцианской системы обучения, которая начиналась с текстов (с *вэнь чжан*), как с первой ступени постижения доктрины, тогда как самостоятельное размышление над отвлеченными вопросами относилось ко второй, более высокой ступени. Однако можно решиться и на иное толкование, учитывая личность автора этого высказывания. В ближайшем окружении Конфуция Цзы-гун выделялся как ярко выраженный интеллеktуал, наиболее склонный к обсуждению проблем отвлеченного характера, и вполне возможно, что сугубо «антропологическая» направленность доктрины наставника, помноженная на текстологическую методу обучения (*вэнь чжан*), представлялась ему слишком узкой. Он не понимал всей глубины замысла Конфуция, который как огня боялся превращения своей школы в общее «философствование», а хотел

подготовить специалистов для управления государством, которые бы, используя свое этическое совершенство и свои специальные знания, смогли вернуть китайскому обществу золотой век идеальной древности. А эта самая идеальная древность, как полагал Конфуций, как раз и содержалась в предлагаемых ученикам текстах. Поэтому чем обширнее у последователя луского мудреца были познания в этой области, тем выше ценился он как специалист. Такой постановкой вопроса Конфуций на многие века привязал своих последователей к текстам, особенно к каноническим, раскрыв перед ними необъятные перспективы текстологической работы, которую начал он сам и которая продолжалась вплоть до последних дней Срединной империи. Иными словами, конфуцианец был в силу самого характера своего учения связан с текстом, поскольку окружающая его действительность, весьма далекая от совершенства, не казалась ему столь важной, чтобы стать главным предметом его исследования. Она никак не могла сравниться с идеальной древностью, подававшей сигналы посредством фиксированного в конфуцианских классиках письменного слова.

Любопытно отметить, что у конфуцианской духовной традиции был шанс оторваться от текста и превратиться преимущественно в философскую школу. Этот шанс давал ей Мэн-цзы, который, при сохранении верности великому Учителю и всей системе выдвинутых им базовых ценностей, внес весьма радикальные изменения, скажем так, в «исполнительское мастерство». Основным инструментом обучения и убеждения у Мэн-цзы была беседа. Оставаясь в границах, намеченных Конфуцием, Мэн-цзы полагался на общекультурную эрудицию, здравый

смысл и логику. Поэтому *вэнь* в значении «письменное наследие» у него с авансцены исчезает, уступая место логическому рассуждению и наглядной аналогии. В связи с этим категория *вэнь* интересует «второго совершенномудрого» исключительно как удивительная особенность Вэнь-вана — его способность управлять государством ненасильственным путем. Однако и с Вэнь-ваном у Мэн-цзы обнаружились некоторые сложности, которые впоследствии возникали у всех конфуцианцев со своими основоположниками: почему они — Вэнь-ван и Конфуций, — несмотря на все их внутреннее совершенство, не получили власти над Поднебесной? Это недоумение усугубляли еще и уверения Конфуция, что влияние благой созидательной силы *дэ* распространяется быстрее, нежели императорский приказ, передаваемый по почтовым станциям. Возникал вопрос: чем же так велик этот Вэнь-ван, который прожил со своей силой *дэ* сто лет, так ничего и не добившись, «рухнул», как выражался ученик Мэн-цзы Гун-сунь Чоу? Но Мэн-цзы крепко держался за Вэнь-вана как за реальный исторический пример осуществления своей излюбленной идеи — «гуманного правления», а потому готов был во всех подробностях пояснять трудности перехода от одного метода правления к другому и необходимость поступать именно так, поскольку «повешенного за ноги» (так он оценивал положение народа в современном ему Китае) нужно было освободить во что бы то ни стало.

Однако несмотря на всю свою поглощенность судьбой народа и фундаментальными общественно-экономическими и политическими проблемами Мэн-цзы, обращаясь к этической проблематике, делал иногда весьма интересные замечания в актуальном для нас аспекте. Так, в конце первой части главы

«Ли Лоу» Мэн-цзы адресует своим ученикам такое назидательное разъяснение:

Сущность гуманности — в служении родителям. Сущность долга — в следовании старшим братьям. Сущность мудрости — в постижении того, что эти два начала не могут быть отброшены. Сущность же надлежащих норм поведения заключена в том, чтобы придать этим двум началам образцовую (*цзе*) и выразительную (*вэнь*) форму [«Мэн-цзы», 4А-27].

Эта мысль, то есть мысль о том, что ритуал должен существовать в «образцовой» (*цзе*) и «выразительной» (*вэнь*) форме, не получила у Мэн-цзы никакого дальнейшего развития. Но ее подхватил другой великий мыслитель древности — Сюнь-цзы (Сюнь Куан или Сюнь Цин, 313?—238? гг. до н. э.), который, отталкиваясь от своего главного убеждения в том, что природа человека зла, рассматривал всю культуру как некую благую «фальшь» (*вэй*), созданную совершенными мудрецами.

Вполне возможно, что этот термин в общем контексте взглядов Сюнь Куана не нес той отрицательной нагрузки, которую он имеет в русском языке, возможно, что в понимании философа его значение приравнивалось к структуре иероглифа, состоящего из знаков *жэнь* («человек») и *вэй* («делать»), что в синтезе можно было понимать как «сделанное человеком», возможно, что этот термин был нужен философу всего лишь как антоним природе, злой природе человека в первую очередь, но как бы то ни было, при такой постановке вопроса вся культура, и прежде всего ритуал, подпадала под категорию *вэй*, о чем с завидным бесстрашием и заявлял философ: «Весь смысл ритуала состоит в том, что он представляет собой фальшь, созданную совершенными мудрецами». Такого же мнения придерживал-

ся философ и о святая святых конфуцианского ритуала — о трехлетнем трауре по родителям. По сути дела, все завоевания духовной культуры, которые должны были закамуфлировать злую природу человека, попадали в категорию *вэй*. «Природа человека зла. Все улучшающее ее является фальшью» — таков у Сюнь-цзы главный тезис главы, носящей в собрании его сочинений название «Природа зла». Но поскольку природа зла, то всей той «фальши», которую добавили к ней совершенные мудрецы, требуется совершенная форма — *вэнь*. А самому главному во всей культуре и во всей совокупности ритуальных норм, естественно, самая совершенная форма, *чжи вэнь*, то есть «предельное *вэнь*». В подчеркнутом категорическом тоне философ заявляет об этом в главе «О ритуале», где говорится: «Трехгодичный траур — это предельная форма выражения (*чжи вэнь*) Дао-пути человека. Потому ее еще называют предельным расцветом».

Подобные взгляды, разумеется, не вошли в обыденное конфуцианское сознание и не разделялись большинством конфуцианских мыслителей. Тем не менее им нельзя отказать и в глубине, и в определенной правоте. Трактую всю культуру как фальшь или как необходимое дополнение к злой природе человека, трактую ритуал межчеловеческого общения как простую условность, которой для успешного функционирования необходима выразительность формы — *вэнь*, — Сюнь-цзы дает почувствовать нам, в каком хрупком и далеком от реальности мире предстояло жить преобразованному на конфуцианский манер человеку и сколь далек он был от реальности.

Дистанция между этим миром и реальностью еще больше увеличится, если учесть ярко выраженную

«диахронию» конфуцианской личности. Надо сказать, что Сюнь-цзы подметил и этот момент, говоря о «славных мужах», которые «родились в нынешнем веке, а волю свою направили на постижение древнего Дао-пути». Устойчивость письменных текстов, сопряженная с возможностью манипулировать их возрастом, позволяла определенному типу людей как бы путешествовать во времени, жить, скажем, в период *чунь цю* (722—481 гг. до н. э.) или *чжань го* (403—221 гг. до н. э.), постоянно пребывая духом в эпохе царствования императоров Яо и Шуня, т. е. в легендарных или даже мифических временах. Об этом свидетельствует масса совершенно ясных деклараций в теоретических трактатах и не меньшее количество вдохновенных поэтических строк. Самыми знаменитыми являются, пожалуй, стихи великого поэта Тао Юань-мина (365—427), породившие массу поэтических вариаций. В стихотворении «Движение времени» Тао Юань-мин с горечью воскликнул:

Хуан и Тан ни для кого не достижимы,
И только к ним одним порыв души моей.

Хуан — это император Хуан-ди («Желтый император»), Тан — император Яо. Первый знаменует собой начало цивилизации, второй — начало человеческой истории. Так что пассеизм Тао Цяня носил радикальный, предельный характер.

В оправдание конфуцианского пассеизма надо сказать, что, по всей видимости, такие перемещения во времени характерны для всех культур, которым свойственны представления о золотом веке или некоем моменте творения мира или культуры, когда этот мир или культура находились в наиболее совершенном состоянии. Впрочем, возможны ситуации и иного порядка. Если, например, просвещенная часть

общества отвергает ту современность, в которой ей пришлось жить, то это может привести к литературному герметизму, к появлению массы «книжных» людей, которые в гораздо большей мере интересуются литературными героями прошлого, нежели окружающей их общественно-политической реальностью. Именно так и было, скажем, в нашей стране всю вторую половину XX века, когда в обществе вошла в моду повышенная «литературность». Однако правда и то, что, пожалуй, нигде и никогда в мире пассаизм не приобретал таких масштабов, как в традиционном Китае. Временами он становился почти всевластной доминантой в сознании конфуциански образованных людей и продолжал господствовать в нем от Конфуция, точнее — от императора ханьской династии У-ди, и вплоть до середины XIX столетия. Человек, который жил в этом, казалось бы и хрупком, и искусственном, однако очень устойчивом и удивительно долговечном мире, назывался *вэнь жэнь*, что буквально означает «человек письменного слова». Поскольку мир его был создан именно «письменным словом», то мы считаем, что с главными, опорными текстами этой словесности, с классиками, читатель должен быть ознакомлен.

Представление о том, что некоторые тексты играют в обществе совершенно особую роль, роль канона, возникло, по всей вероятности, задолго до конфуцианства, но в окончательном виде понятие конфуцианских классиков сформировалось при Хань, когда конфуцианство стало считаться официальной идеологией и составило основу обязательного для государственных служащих образования. В различные эпохи в ранг классиков возводились различные тексты и в различном количестве. Однако среди них было то ядро, которое в классический корпус вклю-

чалось постоянно. Наиболее простое и устойчивое деление, которое окончательно утвердилось в позднейшие века, выглядит следующим образом.

Весь корпус четко делится на две группы: каноны первой степени важности — *цзин* и каноны второй степени важности — *шу*, то есть «книги». В группу *цзин*, которая составлена отнюдь не по тематике, а исключительно по статусу, входят следующие памятники письменного слова:

1) «Ши цзин» («Книга песен») — древнейшее собрание песнопений самого разного предназначения — от обрядовой народной песни до ритуального гимна. В «Ши цзин» входит 305 произведений. Собрание состоит из трех частей: *го фэн* («нравы царств») — главным образом народные песни эпохи Чжоу, начиная с XI—X вв. до н. э.; раздел *я* («оды») делится на две части и представляет собой собрание поэтических произведений, созданных при императорском дворе династии Чжоу; раздел *сун* («гимны») делится на три части: гимны династии Чжоу, гимны княжества Лу и гимны династии Шан-Инь. В ранг классиков этот памятник был возведен при императоре ханьской династии У-ди, однако функции канонического слова «Книга песен» выполняла задолго до Конфуция.

2) «Шу цзин» («Книга документов») — компиляция различных исторических текстов, охватывающих период от начала китайской истории и до VIII в. до н. э. В этом собрании несомненно присутствуют и аутентичные тексты, и подделки более позднего времени. В каком-то виде свод исторических документов существовал до Конфуция и при Конфуции, поскольку он упоминается и используется в «Лунь юе».

«Шу цзин» в различных версиях неодинаков по своему составу и организации текстов. У философов особым вниманием пользуется глава «Хун фань» («Великий план»), в которой сформулированы принципы управления государством.

3) «Ли цзи» («Записи ритуала») — по всей видимости, компиляция IV—I вв. до н. э., состоящая из текстов, относящихся к разным эпохам. В современном виде «Ли цзи» состоит из 49 глав. Сюда, вне сомнений, попали и очень древние записи, и очевидные подделки под древность более позднего времени. В каком-то виде свод ритуальных записей существовал и во время Конфуция, поскольку он использовал его в целях обучения.

4) «И цзин» («Книга перемен») — первоначально гадательный текст, превратившийся впоследствии в философское произведение. «И цзин» делится на две части: основную, состоящую из 64 гексаграмм, и целый ряд комментариев, из которых наибольшим вниманием философов пользуется «Си цы чжуань» («Комментарий привязанных слов»). Идеи «Книги перемен» пришли в конфуцианство довольно поздно, в ханьское или непосредственно предханьское время. В классическом конфуцианстве нет никаких свидетельств влияния на него идей этого круга. Тем не менее развитие собственно философской стороны в конфуцианстве выдвинуло именно этот текст на первое место в «Пятикнижии».

5) «Чунь цю» («Весны и осени») — погодная хроника княжества Лу, охватывающая период с 722 по 481 г. до н. э. По преданию считается, что Конфуций переработал эту летопись в духе конфуцианских ценностей, которые выражал путем тщательного подбора лексики. Конфуцианская традиция утверждает, что, когда Конфуций написал «Чунь цю»,

местные правители пришли в ужас. В глазах многих авторитетных конфуцианцев именно летописи «Чунь цю» принадлежало первое место среди классиков.

Вторая группа называется «Сы шу» («Четверокнижие»). Если «каноны» основаны, за исключением «Чунь цю», основаны на общекультурной традиции, которая, по сути дела, не имела к конфуцианству никакого отношения и лишь впоследствии была отредактирована и откомментирована в конфуцианском духе (что, кстати, свидетельствует о близости конфуцианской доктрины к коллективному общественному опыту), то «Четверокнижие» — это настоящий источник по изучению конфуцианской доктрины. Первое место в этом собрании, естественно, принадлежит слову самого Конфуция и его наиболее известных последователей. В эту группу текстов входят:

1) «Лунь юй» («Суждения и беседы») — сборник высказываний Конфуция, составленный после его смерти. Во II в. до н. э. «Лунь юй» существовал уже в трех редакциях, при Хань вошел в число конфуцианских канонов, а в XI—XII вв. положил начало отдельной группе — «Четверокнижию». По сути дела, «Лунь юй» является главным источником для изучения мысли Конфуция, да и всего конфуцианства в целом. «Лунь юй» состоит из разрозненных высказываний, большей частью самого Конфуция, с небольшим добавлением того, что принадлежало его ученикам и ближайшему окружению. «Лунь юй» неоднороден. Первые девять глав представляются наиболее строго выдержанными в конфуцианском духе. В главах X—XIX иногда чувствуются инородные добавления, тогда как X глава и последняя, содержат материал, лишь косвенно относящийся к доктрине Конфуция.

2) «Мэн-цзы» — книга составлена учениками философа Мэн Кэ (372—289 гг. до н. э.) после его смерти представляет собой собрание бесед и высказываний философа. В XII в. Чжу Си, великий сунский реформатор учения, ввел «Мэн-цзы» в число канонических текстов «Четверокнижия». Мэн-цзы — один из крупнейших конфуцианских мыслителей. Конфуцианские взгляды на важнейшие общественно-политические проблемы представлены в «Мэн-цзы» в наиболее систематизированном и детально разработанном виде. По сути дела, наряду с «Лунь юем» «Мэн-цзы» — основной источник по изучению конфуцианского духовного наследия.

3) «Чжун юн» («Учение о срединном и неизменном пути») — философский трактат, приписываемый конфуцианцу Цзы Сы (V в. до н. э.). Первоначально входил в состав «Ли цзи», но уже в IV—VI вв. рассматривался как самостоятельное произведение. Особым успехом пользовался у сунских конфуцианцев, поскольку в нем много места отведено проблематике сознания и такой актуальной для сунских конфуцианцев категории, как чэн («искренность»).

4) «Да сюе» («Великое учение») — самый короткий из канонических текстов. Первоначально входил в состав «Ли цзи», в самостоятельное произведение выделен сунским историком и конфуцианским мыслителем Сыма Гуаном (XI в.). Чжу Си возвел «Да сюе» в ранг канонического текста, перекomпоновал, отредактировал и откомментировал его, превратив «Да сюе» в один из наиболее актуальных для сунских мыслителей текст. Трактат знаменит своими рассуждениями о всеобщей социально-политической взаимозависимости — от индивида до Поднебесной — и концепцией «трех устоев» или «трех главных связующих нитей».

Собрание классических текстов играло совершенно исключительную роль в духовной культуре конфуциански образованного человека. Что касается литературного аспекта, то надо сказать, что всякое письменное слово, написанное «людьми письменного слова», находилось как бы под строгим контролем этих текстов, определяя духовное наследие всех последующих поколений не только тематически, по принципу отделения всего того, «о чем не говорил Учитель», от того, о чем он говорил и о чем, следовательно, необходимо говорить и им. Мало того, классики были контролирующим инструментом не только в плане содержания, но и стиля. Непререкаемый цинский авторитет в вопросах эстетики, Ван Ши-чжэнь (1634—1711), при оценке слова приоритет отдавал классичности. Вершиной совершенства являлось такое произведение, в котором все употребленные слова имели бы классическую родословную. Были и прямые подражания текстам классических сочинений. Примером того, сколь легко и свободно классическое слово путешествовало сквозь века и тысячелетия, может послужить одно высказывание из «Лунь юя», фигурирующее в новелле «Министр литературного просвещения» знаменитого цинского мастера рассказов об удивительном Пу Сун-лина (1640—1715). Приведем высказывание в нашем переводе:

Юноша из местности Цюэ служил у Конфуция посыльным. Некто спросил [о нем Конфуция], говоря: [«Я думаю, что он будет быстро] продвигаться».

Конфуций ответил: «Я заметил, что он любит занимать почетные места и [любит] ходить вместе со взрослыми. Это [не свидетельствует о том, что он] стремится к продвижению. Это свидетельствует о том, что он спешит со своим превращением во [взрослого человека]» [«Лунь юя», 14—44].

Актуальность этого довольно неприметного высказывания луского совершенномудрого состояла, как нам представляется, в том, что проблемы карьеры, учености и внутренней этической трансформации были тесно сплетены в один тугой узел, где выработка стиля и степень внутренней чистоты оказывались связанными друг с другом, поскольку были включены в единый процесс самосовершенствования. Все это отлично понимал и Пу Сун-лин, который написал свою новеллу о двух главных разновидностях молодых конфуцианцев. Оба героя новеллы — не слишком талантливо. Оба хотят сдать экзамены и сделать карьеру, а при этом еще и прославиться своими литературными достижениями. Однако один из них, под влиянием оборотня, готовящегося заняться в потустороннем мире литературными делами, больше внимания уделяет моральной дисциплине и потому в конце концов добивается гораздо большего, нежели тот, кто заботится лишь о карьере и стиле. В новелле есть сцена, где оба героя, как бы готовясь к предстоящим экзаменам, втягиваются в состязание, демонстрируя знание и понимание «Лунь юя». Листая классический текст, главный герой определяет тему для написания комментирующего эссе. Палец его останавливается на процитированной выше фразе Конфуция. «Литературный дух-оборотень» моментально находит ей объяснение, подходящее к ситуации, — присутствие не понимающего того, что в тексте речь идет именно о нем. При повторном определении темы выбор пал на высказывание Конфуция о совершенных мудрецах династии Инь (XII—XI? вв. до н. э.).

[При тиране Чжоу его брат] Вэй-цзы [ушел] из императорского двора династии Инь. Цзи-цзы, [дядя тирана], был превращен там в раба [и шута]. [Другой дядя, муд-

рец] Би Гань, был предан смерти за укоряющие государя протесты. Конфуций сказал о них: «При династии Инь было трое гуманных» («Лунь юй», 18—1).

«Литературный дух» сразу же дает пояснение высказыванию Конфуция: достойные мужи могут быть очень несхожи между собой, но они едины в основном направлении своих действий — в проявлении гуманности. На том состязание и кончилось.

Живая сцена литературного состязания, нарисованная Пу Сун-лином, наглядно передает, сколь значимо и актуально было классическое слово, как много от него зависело в деле становления человека в китайском обществе даже на рубеже XVII—XVIII веков. Такая актуальность, разумеется, предполагала неустанную и интенсивную работу над текстом, которая и оформилась в отдельную конфуцианскую дисциплину — *цзин сюе*, то есть «науку о классиках», высокий статус которой вполне заслуживает того, чтобы сказать об этом несколько слов.

Согласно традиционным конфуцианским представлениям, каноноведение как отдельная дисциплина ведет свое начало от ученика Конфуция Цзыся (V в. до н. э.) и ученого Сюнь Куана (IV—III вв. до н. э.). По всей вероятности, приблизительно так оно и было, то есть освоение духовной культурой главных конфуцианских текстов началось почти сразу после смерти великого луского мыслителя. Однако нормальный эволюционный процесс освоения культурной традицией определенной группы текстов, выдвинутых на роль классических, был резко нарушен царствованием Цинь Ши-хуана (221—210 гг. до н. э.): все, что не было сожжено в организованном порядке, погибло в огне жестокой войны, охватившей весь Китай при крушении Циньской империи. Процесс настоящего, устойчивого усвоения

конфуцианских текстов начался, по сути дела, с нуля при императоре У-ди, когда за знание классических текстов стали присваивать официальные государственные звания. Первоначально в рамках канонovedения господствовала так называемая школа *цзинь вэнь* («новые письмена»). Название объяснялось тем, что эта школа основывалась на текстах, фактически воссозданных заново. На основе существовавшей устной традиции классики были записаны знаками, введенными во время реформы письменности, произведенной Цинь Ши-хуаном, — письмом *ли шу*. Данная школа сформировала группу текстов из шести канонов — «Пятикнижие» и «Юе цзин» («Книга музыки») — и приписывала их авторство Конфуцию. В этой группе текстов особое место безусловно принадлежало летописи «Чунь цю» в купе с комментариями традиции, восходящей к Гунъян Гао, — «Гунъян чжуань» (летопись «Чуньцю» в традиции — «чжуань» — школы Гунъян). Именно это ханьское направление обеспечило долговечность классического слова, постулировав в нем смысловую неисчерпаемость. Этот подход в конфуцианской традиции получил название *да и вэй янь* («великий смысл в сокровенных словах»).

С подобным подходом к классическому слову конкурировала школа «старых письмен» (*гу вэнь цзин сюе*), которая оформилась в I в. до н. э. Оппоненты сторонников «новых письмен» пытались основываться на текстах, написанных дореформенными знаками. Беда заключалась лишь в том, что это были тексты несколько сомнительного происхождения. По преданию, они были обнаружены правителем удела Лу Гун-ваном в стене дома, некогда принадлежавшего Конфуцию. Найденные книги были переданы потомку Конфуция канонovedу Кун Ань-

го, который затратил немало сил на то, чтобы придать статус канонов именно этим «текстам из стены», хотя вначале его старания были безуспешны. Однако при недолговечной династии Синь (8—23) сторонники «старых писем» попали в фавор к Ван Ману, занявшему ханьский трон и отличавшемуся ярко выраженным политическим утопизмом. При нем по предложению известного конфуцианского ученого Лю Синя были учреждены государственные звания за освоение канонических текстов «старых писем». В отличие от школы главного конфуцианского авторитета эпохи Хань Дун Чжун-шу (179—104 гг. до н. э.), исследователи «старых писем» считали основоположником своей доктрины не Конфуция, а Чжоу-гуна, отводя Конфуцию лишь роль редактора классического наследия, в котором, по их мнению, уже содержалась древняя мудрость во всей ее полноте. Естественно, при этом кардинально менялся и подход к текстам классиков, в которых старались увидеть не «сокровенные слова», а прежде всего конкретный лексический материал. Характерно, что именно в рамках этого направления возникли первые толковые словари — «Эр я» («Приближение к классическому») и «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение писем и толкование иероглифов»). Сторонники «старых писем» заняли неоспоримое доминирующее положение в период царствования Восточной Хань (25—220).

По нашему мнению, именно этот двоякий подход к тексту и обеспечил в дальнейшей истории долголетие классического слова. Работая в постоянном взаимодействии, эти два подхода не давали друг другу возможности выходить за определенные границы и в то же время позволяли менять точку опоры, переходя от толкования к филологии и обратно.

В истории конфуцианства известно несколько таких поворотов. Но наиболее резко противостояние двух подходов возобновилось при маньчжурах, как реакция на излишне свободное толкование сунских философов. Один из крупнейших мыслителей того времени Гу Янь-у (1613—1682), стремившийся освободить классические тексты от сунских «домыслов», выдвинул лозунг «освобождение от учения, от принципов». К этому направлению примыкали многие известные конфуцианцы периодов *цянь лун* (1736—1795) и *цзя цин* (1796—1820), в том числе видный литератор Цзи Юнь (1724—1805) и его друг, лингвист и философ Дай Чжэнь (1723—1777). Эти ученые выступали за то, чтобы «сокровенные слова» были объяснены с помощью лексико-грамматического подхода. Но несколько позже среди философов опять возник интерес к «Гунъян чжуань» и школе «новых писем», который можно проследить вплоть до знаменитого реформатора Кан Ю-вэя (1859—1927), мечтавшего о мирном соединении китайской традиции с духовной культурой Запада.

Все изложенное выше относится, так сказать, к реальной истории канонического слова. Но, кроме этого, было еще и осознание этого слова внутри традиции, что в значительной мере определяло его почти вневременную сущность. Подобный подход объяснялся тем, что Конфуций, провозглашая свое учение, не претендовал на откровение и начало, а выдавал свое авторство за продолжение традиции, в результате чего история конфуцианства, а вместе с ней и история конфуцианского канонического слова легко уходили в ретроспективу, останавливаясь лишь где-то у самого начала истории, у самого порога цивилизации. Примером подобного подхода к каноническому слову может служить предисловие к «Книге

документов» («Шу цзин») с комментариями уже упоминавшегося ханьского потомка Конфуция Кун Аньго. Там можно прочесть такие весьма интересные в плане обсуждаемой темы слова:

«В древности, когда император Фу Си правил Поднебесной, он впервые нарисовал восемь триграмм и вырезал на дереве знаки, чтобы заменить ими практику управления при помощи веревок с узелками. Так родилось письменное слово».

Это заявление представляется нам чрезвычайно важным во многих отношениях. Во-первых, в нем предельно четко сформулирован один очень важный для нас тезис, суть которого можно свести к следующему: в конфуцианской традиции первым и фундаментальным значением письменного слова является его инструментальное значение: письменное слово, еще находясь на уровне знаковой системы, являлось инструментом управления. Ничего не изменилось и после того, как знаковая система превратилась в письменность, а письменность — в литературу. Слово, письменное слово, на его глубинном уровне продолжало оставаться инструментом управления. Во-вторых, на этом уровне *вэнь* обретает свое единство: и *вэнь* Вэнь-вана, и *вэнь* Конфуция, которое могло погибнуть в Куане, и то *вэнь*, которое означало освоение духовного наследия древности, и то *вэнь*, которым писатели более позднего времени намеревались воздействовать на нравы, и, наконец, то *вэнь*, которое подданные приписывали монархам, наделяя их почетными титулами, — все это обретало смысловое единство на самом низовом уровне, будучи интерпретировано как замена веревки с узелками. В-третьих, подобное значение письменного слова полностью согласуется с иными системами духовной культуры, с ритуалом, например, или с

философскими построениями. Уместно вспомнить здесь, что все философские построения древности возникли как доктрины государственного управления. И надо добавить — не только возникли, но и продолжали в какой-то мере оставаться ими на протяжении всего времени существования традиционного Китая. Точно так же дело обстояло и с *вэнь*: на какие бы специальные значения оно ни рассыпалось, оно всегда, в какой-то мере, продолжало сохранять свое базовое значение, и это базовое значение проявляло себя в определенных контекстах. Примеры тому найти легко. Достаточно взять некоторые общен исторические характеристики, касающиеся *вэнь*, и сразу станет ясно, что эта категория не может там быть понята иначе, нежели в своем исходном инструментальном или устроительном значении. Примером может служить характеристика состояния *вэнь* во времена династии Ци (479—501), данная одним из крупнейших теоретиков китайского письменного слова, автором знаменитого трактата «Резной дракон литературной мысли» («Вэнь синь дяо лунь») Лю Се (465—520).

Когда августейшая династия Ци стала править драгоценной землей Поднебесной, она привела в движение и собрала воедино все благодатное и светлое. Император Тай-цзу, благодаря своей совершенномудрой воинственности, получил священные письмена, [подтверждавшие его права на трон], император Гао-цзу с помощью мудрости и просвещенности (*вэнь*) укрепил начатое дело... [Во все это время] узоры небес посылали на землю блеск и благодать. Нынче же, когда поднялась целая череда совершенномудрых государей, сияние мысли просвещенности (*вэнь*) накрыло все пределы нашего государства. Духи горных пиков совершили свое нисхождение, а духи вод — свое появление, повсюду заблестали таланты и стали возникать дарования. Они управляли драконами

на небесных перекрестках и восседали на благовещих цилиндрах на протяжении в тысячу ли. Тексты канонов и ритуальных установлений превзошли все, что было при династии Чжоу, и посрамили все, что было при династии Хань. Уж не расцвет ли это письменного слова, который был при императоре Яо?

Каким бы странным это читателю ни показалось, мы хотим сказать, что расцениваем процитированный текст как один из важнейших для понимания китайской духовной культуры в целом и конфуцианства в частности, хотя немаловажно отметить, что в обзоре, сделанном в таком масштабе, конфуцианство исчезло, и исчезло закономерно. Оно уступило место политическому мироустройству, предпринимавшемуся при смене династий всегда как бы заново, как бы от хаоса, с сохранением одной лишь культурной памяти, памяти о некогда достигнутых идеалах, роль которых в данном случае выполняют эпоха Яо и династия Чжоу. Хань уже не идеал, а превзойденная ступень. Мироустройство династии Ци, как и всякое другое в императорском Китае, осуществлялось двумя способами — оружием и словом. Но надо отметить, что эта чисто политическая операция имеет некий немаловажный пролог и аналог на уровне базовой структуры мироздания, в которой происходит активизация светлого начала, силы *ян*, сопровождающаяся выявлением одухотворенного начала всего космоса — появлением духов природы, а с ними и повышением одухотворенности всей общественной жизни. Поэтому политическое устройство не замедлило выразить себя в блистательном письменном слове своих нормативных установлений и в огромном числе носителей литературных талантов, «восседающих на благовещих цилиндрах». Иными словами, в этой мироустроительной панора-

ме последовательно употреблены, по мере движения от общего к частному, все отмеченные нами выше значения *вэнь*: проявление светлого космического начала в виде узоров неба и земли, проявление благого начала в горах и реках, которые трактовались как *вэнь* (здесь — «узоры», «ландшафт»), проявление благого светлого начала в космической персоне мироустроителя в виде «сияния его просветленной мысли» и, наконец, проявление многих тысяч носителей литературных талантов, которыми в этой мироустроительной операции и было представлено конфуцианство, правда, представлено косвенно, всего лишь одной своей ипостасью — письменным словом.

Отсутствие конфуцианства в описании мироустроения у Лю Се представляется нам в высшей степени значимым, поскольку официальный документ всякий раз, когда он в каком бы то ни было отношении касается мироустройства, не обращает большого внимания ни на Конфуция, ни на его учение как на какой-то отдельный и значимый этап при наведении порядка в мире. Даже маньчжурские императоры, претендовавшие на то, чтобы быть самыми «традиционными» во всей истории Китая и ставившие, по сути дела, ту же задачу, что ставил перед собой Конфуций, — возродить идеальный порядок древности, — ориентировались не на него, а скорее на отобранные им идеалы, отводя совершенномуудрому из княжества Лу скромную роль хранителя учения. Так, например, император Шэн-цзу (Кан-си, 1662—1722), всерьез вознамерившийся вновь воссоединить, как это и было в идеальной древности, функции государя и наставника, ориентировался на Яо, Шуня и Юя, а не на Конфуция, поскольку совершенномуудрый в данном случае как раз и был зна́ком их

разъединения. Все эти рассуждения преследуют одну цель — показать, что конфуцианство вовсе не охватывало всю китайскую духовную культуру в целом, а существовало в обширном и гораздо более древнем идеологическом контексте, о чем мы поговорим далее, в части 3 «Различные аспекты конфуцианства». Что же касается космического фона, который так живо представлен у Лю Се, то на этом моменте мы намерены остановиться в следующем разделе, посвященном *вэнь* как художественному слову.

• *ВЭНЬ* КАК ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СЛОВО

Безраздельное господство государственного начала во всех сферах общественной жизни в Китае привело к тому, что главным действующим лицом в духовной культуре там всегда был государственный человек. И, соответственно, этот же государственный характер был присущ письменному слову. Оно было государственным и по содержанию, и по форме, и по функции. Но в различные эпохи государственность как служилого человека, так и письменного слова имела различный характер. Тот государственный человек, с которым как с главным действующим лицом своего времени столкнулся Конфуций, представлял собой достаточно индивидуализированную личность, полагавшуюся только на свои способности. Как правило, это были люди, вышедшие из самых низов «благородного сословия». Китайские

авторы иногда рассматривают их как протоинтеллигенцию. Странствующие политические советники *ши* («благородные мужи»), к которым принадлежал и сам Конфуций, ценились за то, что имели свой взгляд на вещи. Однако духовное богатство общества находилось еще в старой, традиционной форме: коллективный опыт облекался в безличные традиционные формы: ритуал, гимн, летопись, — которыми занимались столь же безличная «государственная наука» (*гуань сюе*) — точнее — «наука государственных учреждений».

Гениальность Конфуция в том и состояла, что он привел государственное письменное слово в соответствие с тем статусом, которым уже пользовались его носители. Конфуций приватизировал и индивидуализировал *вэнь*. По существу, возникло новое письменное слово, слово философа. Помимо государственной проблематики, унаследованной от глубокой древности, новое письменное слово стало заниматься тем кругом проблем, которые профессия странствующего политического советника ставила перед ее носителем: каким способом возродить совершенство общественного строя, которое было присуще ему в глубокой древности, и каким образом преуспеть в своем деле. Эта проблематика и придала новые формы всему тому совокупному опыту, который был накоплен обществом еще до появления Конфуция. Важнейшая группа текстов превратилась в источник сведений о древности и в инструмент самосовершенствования. При династии Хань они стали «классиками» (*цзин*) и оставались непрекаемыми авторитетами вплоть до конца традиционного Китая.

Вторая великая трансформация письменного слова в истории Китая приходится на послеханьский пе-

риод. Ханьский опыт убедил конфуциански образованную бюрократию в том, что если впредь она хочет сохранить определенные личностные параметры, предписанные Конфуцием для последователей его доктрины, то ей, бюрократии, следует держаться на определенной дистанции от государственной машины и бдительно следить за тем, чтобы сохраниться как конфуцианская личность, как личность, по крайней мере, не желающая утрачивать способность отличать ложь от правды даже в сфере государственной политики. Слабость государственных структур, которая после Хань затянулась на долгое время, способствовала размежеванию заинтересованных сторон, в результате чего выход был найден. Послеханьский государственный человек понял, что если он хочет сохранить в себе черты конфуцианской личности, то должен иметь возможность взглянуть на государство со стороны. Речь при этом вовсе не шла о том, чтобы навсегда проститься с общественно-политическими функциями, которые составляли самую суть конфуцианства, а только о том, чтобы иметь возможность на какое-то время прекращать их. Правда, на деле оказывалось, что для некоторых это прекращение могло длиться всю жизнь. Но здесь надо заметить, что подобное отстранение не исключало «совершенного мужа» из числа конфуцианцев, поскольку вина за это отстранение всегда возлагалась на государственную машину, на ее несовершенство и невозможность в данных условиях реализовать свои идеалы. Молча предполагалось, что изменение условий повлечет за собой и изменение намерений. Подобная позиция сама по себе приобретала некоторое общественно-политическое содержание, помогая поддерживать на определенной высоте принципиальность всех оставшихся на службе. Не надо

забывать при этом, что за плечами отстранившегося, как правило, был уже некоторый стаж государственной службы, опыт прохождения через экзамены и полученное в юности конфуцианское образование. Все это продолжало удерживать его в конфуцианской среде. Но и менялось, надо признаться, многое. Прежде всего, поле деятельности и ее вид. И то и другое, мы хотим это подчеркнуть особо, принадлежало к принципиально новым явлениям в китайской духовной культуре. Великие мыслители древности Конфуций и Мэн-цзы предугадали, что их последователи, по всей вероятности, будут делиться на две части: практические политики и философы, которые, как считал Мэн-цзы, будут отдавать все свои силы и все свое время процессу углубленного постижения доктрины и самосовершенствованию. Но никто из них и предположить не мог, что едва ли не большая часть их последователей превратится в литераторов и едва ли не большая часть этих последних окажется, или захочет стать, прежде всего поэтами. Известно, что даже самый знаменитый последователь совершенномудрого при династии Тан — Хань Юй хотел, чтобы его считали в первую очередь поэтом, что поэтом был один из самых знаменитых философов китайского средневековья Чжу Си. Образованному человеку как бы в силу самой этой образованности полагалось быть немного поэтом. И первым, кто сделал шаг в этом направлении, был знаменитый китайский поэт Тао Юань-мин (365—427). Именно он прибавил «совершенному мужу» новую ипостась литератора или поэта, и сделал он это именно в позиции отстранения от государственной службы, причем, надо отметить, отстранения принципиального.

Возникает вопрос: что нового сделал Тао Юань-мин? Почему его знаменитый клич «Домой, к себе!», в

котором смешались и скорбь и радость, не умолкал на протяжении всего того времени, пока существовал традиционный Китай? Напомним, кстати, что Цзэн Го-фань (1811—1872) и Ли Хун-чжан (1823—1901), известные политики второй половины XIX столетия, были большими почитателями Тао Юань-мина.

Каждый, кто читал «Лунь юй», хорошо помнит, что уже при Конфуции были отшельники. Вполне вероятно, что они были и задолго до него. В отшельничестве самом по себе не было ничего нового. Отшельники глубокой древности — Бо И и Шу Ци — были заняты лишь этическим противостоянием и ничем более. До Тао Юань-мина не было, если так можно выразиться, «творческого» отшельничества. Отшельник древности не знал, что ему делать во время своего отшельничества: то ли совсем затеряться в глуши и там порвать с миром людей, то ли демонстративно заниматься хлебопашеством, превращаясь постепенно в простого крестьянина, то ли стать мастером и чинить повозки. Все это ставило под сомнение сам акт отшельничества, весь смысл которого заключался в том, чтобы тебя помнили. И вот оказалось, что в самом выгодном положении среди отшельников находится именно конфуцианская личность, поскольку ей было что с собой унести в любую глушь, а именно — свое письменное слово, свое *вэнь*.

Правда, сразу же возникал вопрос: что делать с письменным словом вдали от общества? Вся гениальность Тао Юань-мина, по нашему мнению, как раз в том и состояла, что он нашел ответ на этот вопрос. По его мнению, конфуциански образованная личность, владеющая письменным словом, не просто «уходила», когда уходила со службы. Она «возвращалась». «Возвращение» (*гуй*) — ключевое слово в

поэзии Тао Юань-мина. Она возвращалась в свою естественную среду обитания — на родину, в родные поля, но вовсе не для того, чтобы вспоминать свою семью и безмятежное детство, а для того, чтобы средствами своего художественного слова освоить новую среду обитания — природу, понимаемую как космос, как нечто более совершенное, чем общество. Так возникли два исключительно важных для китайской поэзии сопоставления: служба—поэзия и общество—космос.

Разработка этих двух главных тем, которые смело можно отнести к разряду неисчерпаемых, считалась почти обязательной для каждого конфуцианца, который хотел достичь состояния универсально развитой личности и продемонстрировать свое умение выражать посредством письменного слова свой духовный опыт. Таким образом, ипостась литератора стала для конфуцианской личности не менее обязательной, чем ипостась философа. С течением времени обнаружилось, что эта новая сторона деятельности предоставляет конфуцианской личности гораздо больше возможностей для раскрытия своего индивидуального мироощущения. И как свидетельствует история китайской литературы, литераторов стало неизмеримо больше, нежели философов, а вся конфуцианская образованность приобрела устойчивый крен в сторону изящной словесности, крен, с которым власти были вынуждены вести постоянную борьбу на экзменах.

Нет необходимости пояснять, что, «переселившись» из социума в космос, конфуцианская личность создала поэтическую модель этого космоса, соответствовавшую эмоциональным потребностям освободившегося от тяжких служебных обязанностей. В этом конфуцианской личности в значительной мере

помог бесконтрольно проникавший в конфуцианское мировоззрение в послеханьский период даосизм в духе Чжуан-цзы, утверждавший, что мир бескраен и беспределен, а жизнь — это блуждание в беспредельном. Поэтому первое, что требовал конфуцианец от природы, был простор. Под влиянием даосизма в пейзажной поэзии природа приобрела у конфуциански образованных поэтов специфический образ пейзажа-панорамы. Но эти панорамы не создавались в тиши кабинетов. Древнее пантеистическое отношение к природе настоятельно требовало ее действительного лицезрения, причем лицезрения во всей ее необъятности. Такой подход породил специфическую поэтическую операцию — восхождение на гору или башню и созерцание оттуда обширной пейзажной панорамы.

Принято считать, что первым с указанными выше целями на башню взошел поэт Ван Цань (177—217), который и написал об этом поэму с соответствующим названием — «Дэн лоу фу» («Поднимаюсь на башню»). Ван Цань хотел созерцанием широкой панорамы погасить в своей душе печаль, о чем и написал в поэме. Нам представляется, что все его многочисленные последователи совершали восхождения со сходными целями. Особое распространение тема поэтического восхождения получила в танское время, в период небывалого расцвета поэзии. Это специфическое стремление подняться как можно выше и увидеть как можно большее пространство хорошо передают стихи танского поэта Ван Чжихуаня (695—?):

Солнце ушло за хребты, на запад,
Течет Хуанхэ на восток — к морю...
Тысячи ли охватить бы взором!
Выше! Вот башни последний ярус.

Некоторое знакомство с поэтическим наследием быстро позволяет сделать вывод, что «восходящие на башни» предпочитали ночной простор, тихий и безлюдный. Именно эти черты идеальной панорамы хорошо выражены у Ли Бо (701—762) в его стихотворении «Занимаюсь декламацией на западной башне городской стены Цзиньлина»:

Ночная тишина пришла в Цзиньлин,
Подул холодный ветер,
Я один взошел на башню, и оттуда мне
Видны просторы княжеств У, Юе.

Предпочтение ночному пейзажу отдавали, на наш взгляд, потому, что именно в ночной панораме становилось более наглядной эмоционально очень важная для китайской пейзажной лирики пустотность простора, о чем очень хорошо сказано у Мэн Хао-жэня (689—740):

Вечернее солнце,
Смотрю на три горы,
Как морские валы облака,
Пустота мощна и безбрежна.

Конечно, наши рассуждения не относятся к истории китайской поэзии, а продиктованы в первую очередь желанием очертить пределы того явления в истории китайской духовной культуры, которое мы называем конфуцианством. А потому они не охватывают всего тематического богатства китайской поэзии и вовсе не преследуют цель доказать, что «кастальский ключ» китайской поэзии начинал бить из-под земли лишь под напором того энтузиазма, который появлялся у них при уходе со службы. Взять хотя бы ту же тему пустоты. Под влиянием чаньского мироощущения она превращается у поэтов в некий активно всё поглощающий безбрежный простор. Наи-

более талантливо эта тема раскрыта у Ли Бо. Так, в стихотворении «У башни Желтого аиста провожаю Мэн Хао-жаня, едущего в Гуанлин» есть такие строки:

Одинокого паруса смутная тень
В пустоте бирюзовой исчезла.
Виден только Чанцзян.
И течение его до небесной черты достигает.

В том, что это не случайная находка гения, а сознательно разрабатываемая тема, убедительно свидетельствуют стихи «Отъезд торгового гостя»:

За море уплывает на корабле
С попутным ветром гость издалека.
Он уплывет и не оставит след.
Подобно птице в белых облаках.

Все это, разумеется, уже не имеет никакого отношения к конфуцианству. Мощным рывком в пору своего цветения поэзия вырвалась из догматических границ конфуцианства и стала осваивать темы, весьма далекие от привычной конфуцианской догматики. И тем не менее этим явлением китайской духовной культуры мир обязан прежде всего конфуцианской личности, которая поняла, что во имя самосохранения она должна духовно дистанцироваться от государственной машины, а если потребует, то даже и порвать с ней. И поэзия, дело рук конфуциански образованного общества, до конца существования традиционного Китая несла на себе следы дистанцирования. Следы многочисленные и разнообразные. Они варьируются от прямой декларации до скрытого намека, неизменно подчеркивая одно наиболее фундаментальное отличие службы от жизни в единении с природой. Именно эту жизнь пейзажная лирика считала подлинной, но подлинность, понимаемая как обретенное единение с Дао-путем, с мировыми зако-

нами, не была единственным преимуществом. Дополнительно эта жизнь приносила с собой свободу, радость, покой, размышление и тишину. С наибольшей полнотой вся эта тематика отражена прежде всего в танской поэзии. Восторгом свободной жизни дышат, например, знаменитые строки Ли Бо о его друге Мэн Хао-жане:

Я люблю учителя Мэна,
 Слава о нем — по всей Поднебесной.
 В юные годы он снял пояс и шапку,
 Среди сосен и туч возложил он свою седину.

«Снять пояс и шапку» — метафора отказа от службы.

Совсем другой тональностью проникнуты строки раннетанского поэта Лю Шэнь-сюя (сдал экзамены на степень «цзинь ши» в период «кай юань» — 713—741), «чувства которого были темны и глубоки, а порывы устремлены вдаль». Воспевая уединение и жизнь в горах, он противопоставлял фальшь и суету общественной жизни тихой подлинности Дао, которая легче познавалась в горах и которая лучше соответствовала глубинной природе личности. В послании к одному из своих друзей он писал:

Природа Дао — глубока и тиха,
 А в миру много спорят: что есть правда, что — ложь.
 Если в поисках славы покинуть горы,
 То разве, вернувшись, не обретешь чистоту?

Совершенно очевидно, что для подобного противопоставления уединения и общественной жизни, необходимо наличие в духовной культуре определенной концепции личности, которая позволяла бы человеку, порывающему с общественной жизнью, не прекращать своего осмысленного существования. Говоря о таких людях, авторы «Истории династии Цзинь»

(«Цзинь шу») так определили их сущность: «Если подобные люди находились на службе, то они управляли народом и соприкасались с пылью, но не стремились при этом ни к славе, ни к выгоде. Если же они уходили со службы, то они наслаждались гармонией мира и следовали путем согласия с ней, сохраняя при этом свою небесную подлинность (*тянь чжэнь*). Здесь, на наш взгляд, заключена довольно четкая характеристика совершенно нового явления в конфуцианской культуре: конфуцианская личность обрела две среды обитания, два поля деятельности и, соответственно, двойственность своей собственной внутренней природы. В одной сфере действовал бюрократ и философ, в другой — преимущественно поэт, который настаивал на том, что зримый космос, становясь предметом созерцания, может быть столь же полезен, как и классический текст или поучение наставника. В природе, как в открытой книге, можно было «прочитать» и усвоить все главные закономерности мироздания и сохранить свои личностные ценности, свою подлинность, о чем, опять-таки, очень хорошо сказал Лю Шэнь-сюй:

Лесная глушь слилась с ночной пустотной тьмой.
Туманная луна как чистота и подлинность сияет.

Тему отхода от государственной машины, пожалуй, лучше всего закончить стихами танского поэта-отшельника Лу Юя (VIII в.), который выразился на счет государственной службы предельно четко, написав:

Мне не нравится утром ходить в присутствие,
Мне не нравится вечером там выходить на террасу.
Мне нравится быть на водах Сицзяна
И направляться к стенам Цзиньлина.

Выше мы затронули лишь один аспект во взаимоотношениях «совершенного мужа» с природой — освоение природы в качестве антитезы социума средствами письменного слова. Эта сторона литературной практики, казалось, в наименьшей мере затрагивала общую структуру конфуцианской словесности. Структура действительно осталась неприкосновенной, но на новую сферу художественной практики догматическая словесность реагировала достаточно болезненно.

Любопытно отметить, что два пика наивысшего расцвета художественного творчества — эпохи Тан и Сун — ни на йоту не поколебали ни структуры, ни табели о рангах в традиционной конфуцианской словесности. Верховенство канонического слова осталось незыблемым, и изящная словесность, чтобы хоть как-то отстоять свое право на существование, вынуждена была доказывать свое происхождение от канонов. Весьма примечательно в этом отношении предисловие известного южносунского политика и бесстрашного поборника конфуцианской науки, литератора Сюй Иня (экзамен на степень «цзинь ши» сдан в 1111—1117 гг.) к сборнику стихов великого сунского поэта Хуан Тин-цзяня (1045—1105). Говоря о предназначении поэзии, Сюй Инь начинает с классиков: «Шесть классических текстов содержат в себе Дао-путь и передают его последующим поколениям, так неужели же „Книга песен“ ограничена только ритуалом и долгом! Собрание стихов династии Чжоу (стихи и песни обозначаются одним словом) содержит 305 сочинений... Если взять то большое, о чем они говорят, то это будут превращения Земли и Неба, солнца и звезд. Если же говорить о малом, то это будут превращения птиц и насекомых, трав и деревьев. В них говорится также о важнейшей проблеме взаимоотношений между го-

сударем и подданным, между отцом и сыном, о различии мужа и жены, мужчины и женщины, о достижении согласия между старшими и младшими братьями и о собраниях друзей. Радость в этих стихах не доходит до скверного, горе — до помутнения рассудка, критика в них не переходит в хвастовство, а гнев не приводит к разрыву отношений. Вот в чем состоит основное содержание этих стихов. С этими песнями в древности поднимались в Чистый храм и встречались на советах князей». Но после того как миновала древность, все, конечно, пошло под уклон. «Начиная с Хань, — пишет далее Сюнь Инь, — Даопуть стихов постепенно измельчал и понизился. Ко времени же династий Цзинь, Сун, Ци и Лян вульгарность и разврат достигли высших пределов... Стихи Тао Юань-мина и Вэй Су-чжоу (т. е. Вэй Ин-у, 737—?. — А. М.) тихи и спокойны, подобно зарослям орхидей, подобно темноте коричневого дерева. Они подходят, скорее, для гор и лесов, и их невозможно читать при дворе. Стихи Ли Тай-бо и Ван Мо-цзе (т. е. Ван Вэй. — А. М.) подобны взметённым облакам, разметавшимся в пустоте, подобны холодной луне, отраженной в воде. И хотя в них тысяча перемен и десять тысяч превращений, но успех постижения вещей в них мал». Вот так обходились благожелательные литераторы конфуцианского направления со своими собственными гениями.

«Великое переселение» конфуциански образованного общества из социума на природу или в космические просторы имело и еще один аспект, непосредственно относящийся как к конфуцианской духовной традиции, так и китайской культуре в целом. Во время этого переселения родилась эстетическая мысль, которой ранее в рамках конфуцианской сферы интересов не наблюдалось. Эта эстетика, ста-

равшаяся выработать новое понимание и природы, и письменного слова родилась под прямым воздействием переселения и воспринимала это переселение как дополнительный источник истины и творческого вдохновения. И первый, кого в этой связи следует упомянуть, — это известный поэт периода Троецарствия (221—420) Лу Цзи (261—303), автор знаменитой поэмы «Ода изящному слову» («Вэнь фу»). В истории конфуцианской духовной традиции Лу Цзи был настолько яркой личностью, что о нем необходимо сказать хотя бы несколько слов.

Лу Цзи родился на территории современного Шанхая в аристократической семье княжества У. Дед его, Лу Сюнь, был первым министром княжества, а отец — командующим войсками. В 274 г. его отец погиб в сражении и тринадцатилетний Лу Цзи принял командование над войсками. В 280 г. княжество У прекратило свое существование и было присоединено к государству Цзинь (265—420). Военной карьере юного аристократа пришел конец. Лу Цзи возвращается в свое родовое владение, «запирает ворота» и в течение десяти лет усиленно занимается самообразованием. По всей видимости, именно в это время и была написана «Ода изящному слову». Творчество Лу Цзи завершает собой первое цветение китайской поэзии, приходящееся на период под девизом *цзянь-ань* («созидание спокойствия», 196—219) и представленное такими поэтами, как Цзо Сы, Чжан Хуа и Ван Дао. Лу Цзи вместе со своим братом Лу Юанем считались крупными поэтами и потому они очень хорошо представлены в поэтической антологии того времени, которую составил большой знаток литературы лянский принц Сяо Тун (501—531). Эта антология известна под названием «Вэнь сюань» — «Антология изящной словесности».

Лу Цзи очень интересный поэт, достойный внимания историков литературы. Однако для нашей темы он привлекателен прежде всего как теоретик изящной словесности, той словесности, творцами которой могли быть только конфуциански образованные люди, и никто другой. Поэтому для нас представляет интерес в первую очередь его «Ода изящному слову». Здесь, правда надо заметить, что и историки литературы считают «Вэнь фу» основным вкладом Лу Цзи в китайскую литературу, ибо эту поэму можно рассматривать, по сути дела, как первое произведение в истории китайской эстетики, поэтической эстетики, но вполне достойно открывающей историю эстетической мысли.

В интересующем нас аспекте взаимоотношений «совершенного мужа» с конфуцианской словесностью Лу Цзи принадлежит некое фундаментальное дополнение и усложнение всей системы взаимоотношений. Если доханьский и ханьский конфуцианец пытался проникнуть в идеальный миропорядок древности посредством усвоения классиков, то та диспозиция, которую предлагал Лу Цзи в своей оде, выглядела совершенно по-иному. Под влиянием даосизма Лу Цзи настаивал на том, что творческая личность должна была вначале приобрести «сокровенное зрение» (*сюань лань*), а потом уже могла перейти к исследованию великой письменной традиции, куда Лу Цзи склонен был включать наиболее древние тексты, которые обычно делились на две части: *дянь* («каноны») и *фэнь* («древнейшие каноны»). Конфуцианская традиция, идущая от Кун Ань-го, считает, что императоры Фу Си, Шэнь Нун и Хуан-ди — чисто мифологические персонажи — оставили «триаду древнейших канонов» (*сань фэнь*), тогда как другой ряд мифологических императоров — Шао Хао,

Чжуань Сюй, Гао Синь, Яо и Шунь — создали «пять канонов» (*у дянь*). Для Лу Цзи все это было уже просто знаком и даже символом древнейшего письменного слова. Обозначая письменное наследие таким образом, Лу Цзи хотел подчеркнуть, что мастер изящной словесности в момент творческого вдохновения должен был держать перед своим умственным взором, используя свой дар «сокровенного зрения», весь путь, проделанный письменным словом, начиная от первых шагов цивилизации.

Но Лу Цзи сделал и еще одно открытие. Оказывается, не только *сань фэнь* и *у дянь* могут быть источником вдохновения. Им может стать и весь окружающий поэта мир, весь этот сакрализованный и визуально данный космос, который предстает перед человеческим взором как тысячи и тысячи различных вещей, включенных в поток бесконечных изменений. Наглядные образы этих перемен являет собой меняющийся облик природы в различные времена года. Время года как одна из основных тем поэзии, как один из главных источников вдохновения — это одна из главных эстетических находок Лу Цзи как теоретика, не только верно угаданная устойчивая тема пейзажной лирики, но и одна из особенностей традиционного китайского мирозерцания. И как бы чувствуя это, поэт говорит о ней прекрасными, вдохновенными словами: «Я скорблю по опавшей листве в мощную осень; люблюсь на нежные ветви душистой весной... И в сердце колотит удар за ударом, когда я прочувствую иней холодный; а воля тогда вся в высоком и чистом стремлении, что уносит меня к облакам» *.

* См.: Алексеев В. М. Китайская литература: Избранные труды. М., 1978. С. 260.

Лу Цзи, как нам кажется, действительно был прав. Его *вэнь* выскочило за тесные границы, которые предписывала функция управления государством и обществом, границы, в которых, согласно конфуцианской традиции, находился даже Фу Си с его веревками и триграммами. Лу Цзи же предпочел уноситься к облакам. И как свидетельствует история китайской литературы, многие мастера художественного слова поддержали его в этом стремлении.

Следующий и решающий вклад в отрыв *вэнь* как художественного слова от конфуцианской догматики сделал Лю Се (465?—520?), автор фундаментального и воистину всеобъемлющего трактата «Резной дракон литературной мысли». Конечно, Лю Се может быть зачислен в ряды «совершенных мужей» не без оговорок. По причине крайней бедности в юности ему пришлось стать монахом, а перед смертью он вновь ушел в монастырь и даже принял монашеское имя. Но Лю Се получил хорошее конфуцианское образование и довольно долгое время служил, занимая видное положение при императорском дворе династии Лян (502—557), так что по всем главным критериям он вполне подходит под разряд государевых людей с конфуцианской системой ценностей.

В своем трактате Лю Се поставил себе почти невыполнимую задачу — обзреть и проанализировать все накопленные к тому времени литературные сокровища и внести в них строгий порядок. Лю Се хотел одновременно быть и литературным критиком, и литературоведом, и теоретиком литературного процесса. Результатом его усилий стал трактат, насчитывающий 50 глав, но нас будет интересовать лишь первая, посвященная самой общей проблеме — сущности *вэнь* как художественного слова, — которая

носит название «Юань дао» («Исследую Дао художественного слова»). Поскольку наиболее интересная и актуальная для нас часть рассуждений Лю Се изложена довольно трудным и достаточно отвлеченным языком, мы попытаемся не давать ее очередной перевод — их уже насчитывается достаточно много, — а изложить суть дела своими словами.

«Сколь велико *вэнь*, если его рассматривать как *дэ*» — такими словами начинается трактат Лю Се. Попробуем дать им свою интерпретацию. Поскольку Лю Се начинает анализ *вэнь* с космогонического процесса, то мы вправе приписывать категории *дэ* в данном контексте значение творящей силы или энергии, приводящей мир в то состояние, в котором мы его видим, — как совокупность тьмы вещей. В этом случае нам придется признать, что Лю Се хочет представить *вэнь* в качестве компонента космогенеза. Это предположение подтверждается тем, что далее Лю Се начинает описывать космогенез, начиная с хаоса, с того состояния, говоря языком Лю Се, когда «фиолетовое и желтое были перемешаны», то есть не было еще ни неба, ни земли. Начало генезиса заключается в появлении первых форм — круглого и квадратного, то есть неба и земли. Вслед за формой небо и земля приобретают выявляющие их внутреннюю сущность узоры: небо — солнце и луну, земля — реки и горы. Этот космогонический процесс можно рассматривать как онтологический, применительно к любой вещи и любому времени.

Единичное бытие достигает полноты своего раскрытия за две фазы. Первая — обретение формы, вторая — проявление сущности как узорчатости. Все сущее подчиняется этому закону: все животные, начиная с дракона и феникса, имеют свой узор, все деревья, цветы и травы несут на себе свои онтоло-

гические знаки. Человек не является исключением. Его онтологическим узором является письменное слово. «Если бессознательные твари в изобилии имеют свою отличительную раскраску, то неужели же сосуд, наделенный сознанием, не имеет своего узора?!» — восклицает Лю Се и сам себе отвечает: конечно же имеет. Таким образом, и это надо подчеркнуть, поскольку представляется нам новым и важным, Лю Се трактует *вэнь* как некий сущностный узор, как стадию в индивидуализации всего сущего, стадию, сопоставимую с обретением формы, дополняющую форму и наиболее полно раскрывающую полноту индивидуального бытия. Надо сказать, что в этом пункте Лю Се как эстетик выходит на универсальный уровень и перекликается с европейской эстетической традицией, склонной трактовать прекрасное как наиболее полное развитие индивидуального бытия. Далее, к сожалению, автор «Резного дракона» возвращается на проторенную дорожку.

Переходя к характеристике *вэнь* как узора у «наделенного сознанием сосуда», Лю Се возводит его начало к великому пределу, той стадии, когда темная божественность или одухотворенность еще не приобрела оформленности. Затем она оформилась в виде знаков «перемен», которые нарисовал и упорядочил Фу Си, а Конфуций снабдил «крыльями», то есть комментариями. На самом деле, в «Лунь юе» нет никаких следов интереса Конфуция к «переменам». Но традиция упорно утверждает, что именно он следует за Фу Си, который сам, вне всякого сомнения, является достоянием мифологического сознания. По мнению Лю Се, Конфуций своими «крыльями» закончил процесс образования «узорной сущности» в человеке, и эта «узорная сущность» получила свое окончательное выражение в гексаграммах

*цян*ь и *кун*ь, символизирующих небо и землю, а также небесно-земную природу человека, находящегося между ними и составляющего с ними единое целое — триаду.

Мы полагаем, что Лю Се не заслуживает порицания за то, что применительно к *вэнь* человека в значительной мере отдал дань сложившейся традиции. Даже в этом случае между тем, что говорил комментатор «Шу цзина», и тем, что хотел сказать Лю Се, существует большая разница, ибо у Лю Се *вэнь* не инструмент управления, оно онтологично и изобразительно — «узор» — по своей природе. Оно придает мыслям человека дополнительную силу, ни с чем не сравнимый творческий полет. Поднимающиеся на гору, рассуждал Лю Се, полностью поглощены подъемом, смотрящие на море думают о море, но талантливый человек, занявшийся изящной словесностью, приобретает способность «нестись с ветром и облаками».

Под влиянием эстетических взглядов своего наставника наследник лянского престола Сяо Тун (501—531), который был большим знатоком и любителем литературы, решил наглядно продемонстрировать всем, что он относится к *вэнь* как к изящной словесности, и составил большое собрание поэзии и изящной прозы, назвав его «Вэнь сюань» («Собрание изящной словесности»). В предисловии к этой антологии, он, как того и требовала традиция, поговорив вначале о Фу Си, его веревках и триграммах, о величии всего того, что написали Чжоу-гун и Конфуций, которых можно сравнить лишь с солнцем и луною, заявил затем, что философскую литературу типа сочинений Чжуан-цзы и Лао-цзы, Гуань Чжуна и Мэн-цзы он в свое собрание не включает, ибо их *вэнь* совсем иного рода. По мнению Сяо Ту-

на, эти авторы «своей главной целью считали выражение мысли и не смогли достичь художественности» — *бу и нэн вэнь вэй бэнь* (досл. «не смогли взять за основу вэнь»). Так в литературе в конфуцианском ее понимании произошел некоторый раскол — «художественное» попробовало отделиться от всего остального.

В завершение поднятой нами темы осознания конфуцианцами своего письменного наследия нельзя не упомянуть еще одно имя — танского поэта Сыкун Ту (837—908).

Сыкун Ту родился в типичной семье образованных служилых конфуцианцев и прожил типичную жизнь конфуцианца-идеалиста. Как и было положено в конфуцианской среде, первый этап жизни Сыкун Ту завершился сдачей столичных экзаменов на степень *цзинь ши*, дававшую возможность претендовать на занятие государственной должности. Получил он эту степень не столь уж и молодым, в 33 года, но экзамены сдал отлично, был замечен экзаменаторами, один из которых, по имени Ван Нин, стал впоследствии его другом. Сыкун довольно успешно начал служебную карьеру, но вскоре его друг Ван Нин был отправлен в ссылку, и Сыкун по соображениям высшей принципиальности последовал за ним. Это, по сути дела, и испортило ему карьеру. В дальнейшем, несмотря на восторженные отзывы его высоких покровителей, больших успехов на службе он не добился. В 880 г. восставшие под руководством Хуан Чао берут Чанъань. Сыкун Ту имел возможность поступить к ним на службу, но из принципиальных, опять же, соображений отказался. После этого поэт занимал ряд незначительных должностей, но в 887 г. под предлогом плохого состояния здоровья он ушел в отставку и поселился в горах

Чжунтяошань, где вел суровую жизнь «ученого на покое», общаясь с простым народом. В 908 г. до Сыкуна дошло известие о том, что император Ай-ди погиб и династия Тан прекратилась. Как и подобало образцовому подданному династии, Сыкун Ту прекратил принимать пищу и вскоре умер. Поэтическим кумиром Сыкун Ту был, конечно, Тао Юань-мин, которому он посвятил несколько стихотворений. Во многих своих стихах Сыкун продолжает начатый Тао Юань-мином культ белой хризантемы — символа перестройки всего мировоззрения. Родство танского поэта с Тао Юань-мином выходит далеко за рамки поэтической близости. За ним чувствуется общемировоззренческое сходство. Поэт и себя, и своего кумира относит к одной и той же разновидности «совершенных мужей» — к «мужам безумствующим». Известно, что тема юродства и безумства существует в том или ином виде в любой достаточно развитой культуре. Функции этого безумия просты, но чрезвычайно трудны. Безумцы поддерживают живую душу культуры, а не тот консенсус между идеалом и сложившимися социальными нормами, который легко вырождается в фальшь и профанацию. Среди китайских «безумцев» наибольшей известностью пользуется, несомненно, чуский безумец — персонаж, который встречается и у конфуцианцев, и у даосов. К «безумцам» причисляли себя и конфуцианские поэты, решившие по принципиальным соображениям уйти со службы. Сыкун Ту не сомневался, что и он сам, и Тао Юань-мин имеют право на это звание, о чем и свидетельствуют строки из стихотворения, посвященного белой хризантеме:

Нет сомнения в том, что правитель Тао был
безумствующим мужем,
И, сочиняя свои стихи, он твердо сознавал это.

Главное место в творческом наследии Сыкун Ту принадлежит, несомненно, поэме «Ши пинь» («Категории поэзии») или, как принято называть ее у нас, «Поэме о поэте». Это произведение достаточно широко известно в нашей стране. Оно было переведено, всесторонне исследовано и откомментировано В. М. Алексеевым в Петрограде в 1916 г. Затем оно было переиздано в собрании его трудов «Китайская литература» (М., «Наука», 1978). Так что текст «Поэмы о поэте» доступен каждому желающему. В актуальном для нас аспекте поэма Сыкун Ту важна как свидетельство той степени свободы, который достигла конфуцианская изящная словесность, не покидая при этом рамок определенного Конфуцием мировосприятия. Уже в самом названии поэмы ощущается легкое присутствие буддизма с его страстью к классификациям всего сущего по видам и родам. Именно оттуда и пришло слово *пинь* — «категории», понимаемые как «наличные разновидности». Подобно буддийским философам, Сыкун Ту решил описать все возможные ситуации, или эмоции, или виды поэтического вдохновения, которые могут возникнуть у человека с определенными принципами — в данном случае с конфуцианскими принципами, — взвешивая на безнадёжный хаос повседневности или, того хуже, на роковые моменты истории. По мнению Сыкун Ту, носитель идеалов мог занять по отношению к миру всего 24 позиции, почему и поэма состоит из 24 стансов — каждый станс посвящен определенной позиции. Чтобы не заставлять читателя прерывать чтение и обращаться к другим книгам, мы решили взять на себя смелость и представить наш собственный перевод одного станса в качестве некоего дополнительного стимула ознакомления с этим безусловно замечательным произведением ми-

ровой эстетической мысли. Выбранный нами станс (№ 19) называется «Бэй кай» («Скорбь и отчаяние»). Тема его универсальна. Это та скорбь и отчаяние, которые посещают душу каждого борца и идеалиста, или даже проще — всякого носителя определенных ценностей, при взгляде на взбунтовавшуюся против него объективную реальность. Эти чувства, как свидетельствует «Лунь юй», были в высшей степени характерны для самого Конфуция. Он не раз впадал в отчаяние и не считал нужным скрывать его от своих учеников. Надо сказать при этом, что окружающие, и, как правило, мудрейшие из них, не уставали твердить ему, что он занялся делом, которое невыполнимо в принципе, и тем самым только усиливали его отчаяние, что не приводило однако — вот это и есть чистое конфуцианство — к прекращению его активности. Следовательно, эти стихи говорят еще и о том, что кроме способности впасть в отчаяние следует иметь еще и рыцарскую душу. Приводим наш перевод.

Скорбь и отчаяние

Сильный ветер свернул воду в волны,
А в лесах поломал деревья.

Мысли горьки как смерть,
И в душу покой не приходит.

Сотни лет протекут как мгновение,
А богатство и знатность подобны холодному пеплу.

С каждым днем погибает великое Дао,
Как же быть здесь героям по духу?

Руку нужно держать на эфесе,
Хотя скорбь переполнила душу.

Сиротливо шурша, опадает листва,
А на сизые мхи редкий капает дождь.

Нам представляется, что трактуемая здесь тема, при всей ее несомненной «конфуцианскости», имеет универсальный характер. Противостояние как один из важнейших компонентов бытия, противостояние, перешагнувшее даже пределы правды и лжи, перешагнувшее деление на правых и виноватых и расставшееся с надеждами на скорую и окончательную победу, выпадает на долю многих, не желающих расстаться, как выражались даосы, со своей «небесной подлинностью». Мы заранее приносим извинение читателям, которым наши ассоциации могут показаться неубедительными, и берем на себя смелость сказать, что если перешагнуть конкретную форму выражения и сосредоточиться лишь на главных особенностях этого состояния, то в русской поэзии можно найти достаточное количество примеров, в которых выражаются мотивы, весьма сходные эмоционально. На наш взгляд, одним из лучших художественных воплощений этой «рыцарской» позиции является «Сказка» Б. Л. Пастернака, включенная им в цикл «Стихов из романа» и тем самым как бы являющаяся произведением Юрия Андреевича Живаго, одного из самых интересных наблюдателей последней «русской смуты». Нас особенно привлекает в этом произведении четкая выраженность двух главных моментов: безнадежного рыцарства и вневременной характер этого явления. Судите сами. Это — об отсутствии надежды:

Посмотрел с мольбой
Всадник в высь небес
И копьё для боя
Взял наперевес.

А это — о вневременном характере данного явления:

Сомкнутые веки.
Выси. Облака.
Воды. Броды. Реки.
Годы и века.

Надо признаться, что станс «Скорбь и отчаяние», выбранный нами по принципу наиболее универсальной темы, не несет на себе сколько-нибудь заметных идеологических признаков, тогда как вся поэма в целом написана совершенно очевидно в даосском духе, более того — по принципам даосской эстетики. Но чтобы иметь возможность подтвердить это, необходимо сначала сказать несколько слов об основах этой эстетики.

Наибольшим презрением со стороны даосов пользовались те люди, которые за деревьями не видели леса. Главный пафос даосизма как раз и заключался в том, чтобы прорваться сквозь визуальную данную тьму вещей, которую они рассматривали исключительно как затемняющую своим навязчивым наличием и смысл, и главные закономерности подлинного бытия, которое отличалось единством и постулировалось как Дао. К нему-то и должен был прорваться даос через сомнительное в своей подлинности многое. Этот пафос прорыва определил и всю даосскую эстетику. Эстетический порыв Дао-поэта устремлялся в направлении, обратном космогенезу. Эстетически ценно и значимо в объективном мире лишь то, что как-то намекает на первоначальное, древнее, примитивное, нерасчлененное, единое, неукрашенное, а еще лучше — на некую исходную и подлинную основу, на фазу, когда еще не началось перевоплощение единого во множественное, на порог этого состояния или на едва начавшуюся индивидуализацию бытия, когда тьма вещей еще не совсем отделена от этой единой основы и, следовательно, не

успела еще утратить свою «подлинность» (*чжэнь*). «Подлинность» — одна из важнейших категорий даосского мировоззрения, и в даосской эстетике играет очень важную роль. Обратность даосского устремления космогенезу четко определена в даосизме принципом «возвращения к довещественности» (*гуй юй у у*). Второй принцип, который уже непосредственно касался художественного творчества был сформулирован самим автором «Поэмы о поэте». Это — *сян вай чжи сян*, что можно перевести так: «образ, находящийся вне образности» или «...вне образов».

Упомянутый образ достаточно широк и весьма удобен для различных толкований, но можно определенно сказать, что именно он диктует эстетическую ценность безатрибутивности в даосской эстетике. Эта безатрибутивность может быть уточнена рядом более конкретных принципов, из которых наиболее важные:

- 1) Бесплотность, или пустотность.
- 2) Бесцветность, или нераскрашенность, примитивность.
- 3) Бесвкудность, или пресность.
- 4) Безмолвие, или тишина.

Носителю европейского сознания может показаться, что эти принципы нарочно придуманы для того, чтобы сделать всякое художественное творчество в принципе невозможным. Но это не так. Сыкун Ту с успехом использовал все упомянутые принципы при написании своей поэмы. Конечно, руководствуясь такими принципами, не изобразишь конкретный пейзаж, но для более отвлеченных вещей они вполне подходят. Под кистью Сыкуна возникает предельно распрямленный мир поэтического порыва, который, безусловно, нуждается в определенных

средствах выражения и находит их в окружающей природе. Но там отбирается только то, что наиболее абстрактно, — быстротекущие явления природы, а не постоянные формы ландшафта. Сыкун Ту, если дать общую характеристику его поэме как изобразительному ряду, создал мир неких разнокачественных и разнонаправленных энергий, лишенных устойчивых форм и индивидуального бытия, которое может быть выражено — приблизительно и условно — скорее через погодные явления, чем через что-либо более конкретное в царстве природы. Мир призрачен и зыбок, но именно через это он и приближается к подлинности и отдаляется от тьмы вещей, обретших твердые формы. Вот несколько примеров. Станс № 1 (в пересмотренном нами переводе В. М. Алексеева): «Несметно огромные жирные тучи... // Свободная, дикая, долгая буря». Станс № 4: «В морском дуновении лазурные тучки... // Над мелью морскою сияет луна». Станс № 5: «Человек неземной силой Дао объят, // Он в руке своей держит цветок — неньюфар // И плывет по безбрежным тем кальпам времен; // В тьме и мраке глубин: след его — пустота».

Другой художественной особенностью поэмы является сближение внутреннего состояния поэта с первоэлементами сил. Нечеткие и зыбкие формы не превращают все сущее в фантом, а напротив, приближают его к первоэлементу, а следовательно — к эстетически более значимому. Так, дом в девятом стансе узорен не потому, что он разукрашен сверх меры, а потому, что залит лунным сиянием, мост стал «расписным» не потому, что он действительно расписан, а потому, что таким его сделала в лунном сиянии игра теней. Луна — один из важнейших символов древней бесцветной и «пресной» подлин-

ности — придает им подлинную красоту. Типично даосское определение прекрасного как *дань* («безвкусное», «пресное») или *су* («бесцветное», «первоначальное»), которое можно встретить в стансах № 2, 6, 7, 9, 20, делает принадлежность поэмы к даосизму несомненным, не говоря уже о типично даосской «подлинности» (*чжэнь*), встречающейся еще более часто.

Мы так подробно остановились на личности Сыкун Ту и на его поэме только потому, что хотели на этом примере продемонстрировать одну достаточно примечательную и весьма важную особенность конфуцианства — его способность уживаться с другими идеологическими системами. Конечно, значимость этой особенности нельзя переоценивать: была и борьба за ортодоксальность, и за чистоту, были и попытки весьма решительной борьбы со своими оппонентами, и попытки мирного размежевания; были и идеологические образования синкретического типа — соединение различных по своей природе идей в одном учении. Сыкун Ту доказал, что разные мировоззрения можно соединять и в одной личности. Он был до щепетильности принципиальным и идеалистически настроенным конфуцианцем и подлинность своих конфуцианских убеждений доказал своей смертью, не пожелав оставаться в живых после конца династии. Но его конфуцианский идеализм не мешал ему иметь даосское мирозерцание и руководствоваться в своем творчестве даосской эстетикой. Эта особенность конфуцианской культуры заслуживает внимания, поскольку она была свойственна тысячам и тысячам художественно одаренных, но по-конфуциански образованных «благородных мужей».

Заканчивая раздел о литературном аспекте конфуцианства, нельзя обойти вниманием то влияние,

какое художественное слово оказало на становление конфуцианской личности в целом. Позволим себе небольшое отступление в историю вопроса и попытаемся в нескольких словах обрисовать конфуцианский тип личности. Строго говоря, такого типа в период классического конфуцианства не существовало. Все, что отличало учеников Конфуция от прочих образованных людей того времени, это — выбор учителя. Все, что требовал от своих учеников этот учитель, сводилось к тому, чтобы они преодолели в себе корысть, научились действовать прежде всего в интересах государства и основывали свое поведение на принципах гуманности и долга. Конфуций, конечно, понимал, что люди отличаются по способностям и что полезность того или иного политического деятеля зависит не только от его взглядов, но и от его природных данных. Поэтому, отвечая на вопрос Чжун-гуна, распорядившегося в княжестве Лу делами рода Цзи, он посоветовал ему следующее:

Опирайся прежде всего на должностных лиц. Прощай им мелкие проступки и выдвигай мудрых и способных [«Лунь юй», 13—2].

Эти «мудрые и способные» не представляли для Конфуция никакой проблемы, поскольку страна находилась в состоянии политической децентрализации, а потому выдвигающих и выбирающих было много. Но все резко менялось в централизованной Поднебесной. Там выбирающим, по крайней мере в теории, был один — император. И выбор надлежало сделать безошибочный, обоснованный и с виртуозным мастерством, поскольку китайцы в эпоху Хань не хуже нас с вами понимали, что «кадры решают всё». И избирающее государство, и выдвигающиеся кандидаты

согласны в одном: критерием отбора должен быть «талант», явление, скорее, биологического, чем идеологического характера. И вот, начиная с историка Бань Гу, летописца Западной династии Хань (202 г. до н. э.—8 г. н. э.), средневековые историко-биографические тексты в Китае наполняются сообщениями о различных талантах. Здесь можно встретить «исключительные таланты», «изобильные таланты», «таланты целой эпохи» и, наконец, распознанных или нераспознанных «тысячеверстных скакунов» и всяких разных «драконов». «Талантливость» как наипервейший признак конфуцианской личности сопровождает конфуцианца на протяжении довольно длительного исторического периода — от Хань и до Тан включительно. Эта тема рассмотрена нами довольно подробно в статье «Проблема личности в императорском Китае»*.

Если внутреннюю структуру конфуцианской личности можно условно представить как триаду основных компонентов — воли, таланта и знаний, — то исторический процесс ее становления примет следующий вид: в классический период последователь луского философа был занят главным образом этическим самосовершенствованием с тем, чтобы придать своим стремлениям верное направление; ханьский опыт сосуществования с централизованным государством заставил духовных наследников совершенно-мудрого обзавестись признаками некой персональной исключительности, поскольку надо было быть замеченным и избранным. Заключительный, маньчжурский, период выше всех вознес энциклопедистов. К тому времени такие персонажи, которые до сорока лет пасли свиней, как это делал Гунсунь Хун, первый министр и глава конфуцианцев при У-ди, уже вышли из моды.

* См.: Личность в традиционном Китае. М., 1992.

Возвращаясь к литературному аспекту конфуцианства, можно сказать, что «изящное слово» стало в истории конфуцианства вторым, после централизации государства и превращения учения Конфуция в официальную идеологию, и дополнительным стимулом выдвижения «талантливости» на место важнейшего квалификационного признака. Художественное творчество действительно требовало не только образованности, но и природного дара. Как говорил Лу Цзи об изящной словесности: «Здесь не в знании трудность, а трудность в умении». Для тех же, кого природа соизволила наделить этим «умением», литературное творчество оказывалось наиболее легким и приятным путем проявления своей одаренности. Здесь можно было быть в наибольшей степени независимым и от властей, и от истории. Требовалась лишь кисть, тушь и бумага. Все же остальное было «всегда с тобой».

• КОНФУЦИАНСТВО КАК ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН

• Классический период

После Конфуция, предопределившего генеральное направление официальной философской мысли в императорском Китае, наиболее почетное место в развитии конфуцианской духовной традиции в предханьский период, который мы и называем классическим, принадлежит двум выдающимся мыслителям Древнего Китая — Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Мэн-цзы. Мэн Кэ (372—289), известный более под именем Мэн-цзы (Учитель Мэн), родился во владении Цзоу (совр. провинция Шаньдун) в довольно знатной семье. Как философ свое образование он получил у внука Конфуция, Цзы Сы, и в полном соответствии с требованиями учения сделал попытку претворить свои способности на практике, заняв в каком-нибудь княжестве значительный государственный пост. С этой целью, подражая основоположнику, он предпринял целый ряд длительных странствий, посетив княжества Ци, Чун, Тэн, Вэй, Лян и другие. По некоторым сведениям можно судить, что его путешествия отнюдь не напоминали мытарства одинокого странника; иногда это были пышные кортежи, состоявшие из многочисленных учеников и поклонников философа. Однако и это не помогло Учителю Мэну. Как и основоположнику, ему не удалось убедить власть имущих пойти на риск практического применения доктрины совершенных мудрецов. Постаревший и разочарованный философ возвращается в свои родные земли и точно так же, как и его великий предшественник, занимается педагогической деятельностью, обобщая в своих беседах с учениками тот опыт, который он приобрел в годы странствий. Именно эти беседы после его кончины и легли в основу одноименного собрания, которое окончательно сформировалось, по всей видимости, в III в. до н. э. Книга «Мэн-цзы» состоит из семи глав, каждая из которых делится на две части. Отличаясь исключительным богатством и разнообразием материала, книга очень часто цитировалась и интенсивно комментировалась философами последующих веков. Наиболее ценный и авторитетный комментарий принадлежит Чжу Си (XII в.), который и возвел «Мэн-цзы» в ранг классического текста, сделав составной частью «Чет-

верокнижия», куда, также были включены «Лунь юй», «Да сюе» («Великое учение») и «Чжун юн» («Учение о срединном и неизменном пути»).

По характеру своего дарования философ Мэн принадлежал к мыслителям-энциклопедистам, к тем, кто умеет включить в круг своих интересов почти всю объективную реальность, доступную для его наблюдения. Но, по нашему мнению, величие Мэн-цзы не в этом. Самое главное заключается в том, что он радикально изменил характер взаимоотношений между реальностью и мыслью. Если Конфуций, представлявший собой типичный образец величавого древнего мудреца, как бы снисходит до того, чтобы время от времени ронять в вечность свои предельно авторитарные наставления, то Мэн-цзы идет совершенно иным путем. Он старается прежде всего приучить собеседника к рассуждению, затем приобщить его к своим логическим рассуждениям, с тем чтобы совместными усилиями вскрыть в окружающей действительности главную причину (которая чаще всего оказывалась отступлением от какого-нибудь фундаментального принципа, причину) приведшую к катастрофическим последствиям или к существующему плачевному положению. Приведем ниже (в нашем пересказе) несколько характерных бесед Мэн-цзы.

Внешняя политика: Вэйский князь Лян-хуэй-ван, сокрушаясь о былом могуществе государства Цинь, частью которого было его нынешнее княжество, спрашивает у философа, каким образом можно смыть позор недавних военных поражений, которые он потерпел на востоке от княжества Ци, на западе — от Цинь и на юге — от Чу. Философ отвечает Хуэй-вану, что процветание государства вовсе не зависит от размеров его территории и что «с землю в сто ли

можно стать *ваном*», вкладывая в этот титул свое специфическое, «конфуцианское», значение — «повелитель всей Поднебесной по праву». Затем учитель Мэн объясняет правителю, что военные успехи не что иное, как производное от внутренней политики, которую философ называет «гуманным правлением». При «гуманном правлении» философ рекомендует прежде всего снизить уровень эксплуатации крестьянства — уменьшить налоги и смягчить наказания. Гуманизация правления, по логике Мэн-цзы, немедленно приведет к расцвету сельского хозяйства — «пахать поля станут глубже и пропалывать тщательней», — что, как подразумевалось, приведет к повышению урожайности и образованию достатка у земледельцев. В свою очередь достаток приведет к тому, что у всего взрослого крестьянского населения появится время для самовоспитания: дети станут соблюдать надлежащие нормы в отношениях со своими родителями, младшие — надлежащие нормы во взаимоотношениях со старшими. Естественно, что вне дома этот народ будет предан и послушен властям. Такой народ, по мнению философа, можно с одними палками посылать на противника, вооруженного мечами и закованного в латы. Подразумевается, что народ с палками непременно победит латников. Подразумевается, кроме того, что эти латники вышли из народа, терпящего невыносимые страдания от своих властей, которые «губят и топят свой народ», а потому они либо не смогут, либо не захотят оказывать сопротивление, что и откроет победителю дорогу к власти над всей Поднебесной. Таким образом князь, реализуя программу «гуманного правления», может немедленно открыть себе путь к обладанию Поднебесной и осуществить идеал правителя, «которому никто не оказывает сопротивление» [1А-5].

Если оценивать рассуждения Мэн-цзы буквально, то они не оставляют в душе ничего, кроме некоторого беспокойства за тех бедных воинов с палками, посланных на верную смерть. Но, думается, данный текст вряд ли предназначался для буквальной реализации. Философ в доходчивой и образной форме хотел сказать, что гуманизация правления может привести к экономическому процветанию, а оно, в свою очередь, — к военным победам. Оптимальное сочетание этих трех факторов, важность которого столь ясно осознал мыслитель, и до сих пор остается неразрешимой задачей в сфере искусства политического управления.

Внутренняя политика: В диалоге участвуют те же лица. Вэйский князь, по всей видимости, уже достаточно проникшийся идеями Мэн-цзы о гуманизации управления, описывает ему свои хлопоты в хозяйственной сфере. Оказывается, что он осуществляет обширную программу по борьбе с голодом, переселяет из бедствующих районов голодающих и переправляет в голодные земли продовольствие. Оглядываясь на своих соседей, князь замечает, что никто из них ничего подобного не делает, но, как это ни странно, результаты у всех одинаковые. Внешнеполитический баланс народонаселения не улучшается в пользу княжества Вэй. Иными словами, в Вэй никто не спешит переселяться, хотя этого и можно было ожидать согласно конфуцианским прогнозам. И князь резонно вопрошает философа, почему так происходит. Философ отвечает ему знаменитой притчей о «бегущих солдатах». Если армия отступает, то это называется одним словом — отступление. И в этой ситуации совершенно не имеет значения, сколько каждый данный солдат успел пробежать. Все — отступают, а потому солдаты, пробежавшие пятьде-

сят шагов, не имеют никакого права смеяться над теми, кто пробежал сто шагов. Метафора достаточно прозрачна: несмотря на все хозяйственные хлопоты Хуэй-вана его экономическая политика продолжает быть «отступлением» от принципов «гуманного правления», а следовательно, князь не вправе сетовать на отсутствие результатов, как и солдат, пробежавший пятьдесят шагов, не вправе смеяться над тем, кто пробежал сто [1А-3].

Любопытно отметить, что в данном диалоге, перечисляя мероприятия, которые следует осуществить в целях экономического преуспевания, Мэн-цзы, пожалуй впервые в китайской общественной мысли, вводит четкий экологический критерий хозяйственной деятельности человека, соблюдение которого также должно входить в число обязанностей властных структур. Мэн-цзы особо отмечает в этой связи ограничения на отлов рыбы и черепах, а также на вырубку леса. Достаток, по мысли Мэн-цзы, обеспечит возможность добывать пропитание без взаимного озлобления и хоронить умерших без чрезмерных тягот. Два этих фактора общественной жизни философ считает необходимыми компонентами «гуманного правления». Похороны — один из важнейших институтов социального бытия, и китайские философы поняли это очень рано. Забвение же этого положения, где бы и когда бы оно ни имело место, по нашему мнению, может быть только признаком одичания и дегуманизации общества.

Хотелось бы отметить, что, несмотря на явный метафоризм некоторых предписаний, философ несколько не сомневался в том, что они предназначены для немедленного практического применения. Об этом красноречиво свидетельствует диалог с сунским вельможей Дай Инь-чжи, в руках которого была со-

средоточена вся реальная власть в княжестве Сун. Ознакомившись с программой «гуманного правления», Дай Инь-чжи сказал Мэн-цзы, что в текущем году нет никакой возможности уменьшить налоги, но в будущем они безусловно будут облегчены. На что философ ответил довольно прозрачной притчей. Представьте себе, сказал Мэн-цзы, что некий человек практиковал присвоение кур своего соседа, когда те забредали к нему на подворье. Когда же это было замечено и поставлено на вид, то виновник сказал, что он до Нового года по-прежнему будет присваивать себе чужих кур, а после Нового года постарается прекратить эту практику. Иными словами, философ напомнил сановнику, что экономическая политика не должна порывать с этикой, не должна руководствоваться критериями возможного и невозможного, а должна пребывать в этической сфере.

Нам кажется, что приведенные выше беседы Мэн-цзы с различными политиками совершенно определенно указывают на то, что в центре политических воззрений философа находилась концепция «гуманного правления», которая и породила в его богатом и разнообразном духовном наследии совершенно отчетливое утопическое направление.

Как философ-утопист Мэн-цзы достоин отдельного и внимательного рассмотрения. Не будет большим преувеличением сказать, что он является, пожалуй, самым великим утопическим мыслителем традиционного Китая. Утопичным, по сути дела, был план, связанный с попыткой ввести хоть где-нибудь в Китае практику «гуманного правления», утопичной была и цель осуществить объединение Поднебесной посредством «гуманного правления», утопичной была и механика этого объединения посредством «прихода» всего населения Поднебесной в этот оазис гу-

манизма. Тема прихода повторяется у Мэн-цзы довольно часто. В наиболее торжественных и, пожалуй, в наиболее конфуцианских тонах приход описан в том варианте, где дело касалось Вэнь-вана.

Бо И, известный мудрец периода Инь, укрываясь от последнего иньского императора-тирана Чжоу, бежал из столицы в отдаленные места и укрывался на побережье северных морей. Когда Бо И услышал, что в государстве возвысился мудрый правитель по имени Вэнь-ван, он сказал: «Не пойти ли мне к нему? Я слышал, что Западный правитель умеет хорошо питать старцев». Аналогичная мысль пришла в голову и другому отшельнику, скрывавшемуся у восточных морей, который впоследствии стал известен как Тай-гун. Услышав о Вэнь-ване, он задался вопросом: «А не вернуться ли мне? Я слышал, что Западный правитель умеет хорошо питать старцев». По версии Мэн-цзы, оба великих старца приняли решение идти к Вэнь-вану, к ним же присоединились сначала все отцы Поднебесной, а за отцами, естественно, должны были отправиться и их дети [4А-13].

Мы полагаем, что нет никакой необходимости доказывать читателям полный утопизм программы объединения Поднебесной, нарисованной великим мечтателем. Это — чисто умозрительное построение, позволяющее философу-утописту развивать свои мысли о надлежащих способах управления государством, управления, при котором народ мог бы достичь относительного благополучия и приобрести основные этические принципы. Но величие Мэн-цзы состоит в том, что он сумел вдохнуть в свои утопические конструкции столько жизненной силы, что они превратились в устойчивые элементы традиционного политического сознания традиционного Китая и довольно

сильно влияли на политическую жизнь. Наиболее знаменитой является, конечно, его утопия «колодезных полей». В утопии «колодезных полей» опорной точкой всего плана является программа введения системы равного землевладения и землепользования, изложенная Мэн-цзы в главе «Тэн Вэнь-гун»:

Площадь, равная одному ли в поперечнике, составляет один колодец. В колодце должно быть девятьсот му земли. В центре колодца должно находиться общественное поле. Восемь семей, имеющих в качестве частного надела по сто му земли, совместно возделывают общественное поле такой же площади. Лишь после того как окончены их общественные обязанности, они начинают заниматься своими личными делами. Это — основное содержание системы «колодезных полей». Облагоделять ею народ — это зависит от вас с князем [3А-3].

Мэн-цзы был уверен, что упорядочение землевладения и землепользования автоматически приведет к социальной гармонии, и не переставал убеждать в этом своих собеседников. Каким великий философ представлял себе общество полной социальной гармонии, можно судить по двум отрывкам бесед Мэн-цзы, в которых основное внимание сосредоточено на социальных последствиях и которые обычно приводятся в качестве примеров китайской утопической мысли.

Пусть усадьба в пять му будет засажена туковыми деревьями. Тогда поколение пятидесятилетних сможет одеваться в шелка. Пусть при разведении кур и свиней кормят их в надлежащее время, тогда поколение семидесятилетних сможет питаться мясом. Пусть у землепашца, возделывающего поле в сто му, не будут отнимать время в страдную пору, тогда семья из восьми едоков сможет не голодать. Пусть заботятся о воспитании в школах, внушая почтительность к родителям и уважение к старшим, тогда седовласые не будут встречаться на

дорогах с ношей на плечах. Не было еще такого, чтобы [правитель, сумевший добиться такого положения], когда старцы одеваются в шелка и питаются мясом, а остальной народ не голодает и не страдает от холода, не стал бы подлинным государем [во всей Поднебесной] [1А-7].

Предлагаю ввести в сельской местности систему чжу, при которой поля распределяются [между земледельцами и государством] в пропорции девять к одному. В центральных же областях пусть сам народ вносит одну десятую урожая. Пусть все чиновники, от министра и ниже, непременно имеют поле для жертвоприношений, пусть это жертвенное поле будет в пятьдесят му. Пусть все остальные члены семьи имеют надел в двадцать пять му. В случае смерти или переселения нельзя допускать выхода за пределы уезда. Пусть люди в пределах уезда, чьи поля принадлежат к одному колодцу, оказывают друг другу помощь при передвижении, помогают друг другу при организации охраны и поддерживают друг друга во время болезни. Тогда все люди станут относиться друг к другу по-родственному и дружелюбно [3А-3].

Нам кажется, что приведенные отрывки в странном комментарии не нуждаются. Отметим только, что Мэн-цзы действительно был убежден в том, что уравнильное землепользование приведет к социальной гармонии и общество превратится в совокупность дружелюбно относящихся друг к другу людей. К сожалению, история показала, что для достижения дружелюбия равных земельных наделов далеко недостаточно.

Одним из величайших философских достижений Мэн-цзы были его первопроходческие для китайской духовной культуры в целом изыскания в психологической сфере, которые рассыпаны по всему труду, но наиболее систематически они трактуются в специальной главе, носящей знаменательное название «Исчерпание сознания» или «Исчерпание интеллекта» («Цзинь синь»). Фундаментальное значе-

ние для данной темы имеют начальные положения этой главы, которые мы хотели бы разобрать детально.

Мэн-цзы сказал: «Тот, кто исчерпает свое сознание, познает свою природу, познавший же свою природу познает Небо».

Сохраняющий свое сознание может напитать свою природу и таким образом служить Небу.

Ни преждевременная смерть, ни долголетие не должны вносить раздвоение в наше сознание. Надлежит заниматься самосовершенствованием и ждать. Таким образом мы создаем свою судьбу» [«Мэн-цзы», 7А-1].

По нашему мнению, три приведенных выше суждения достойны самого пристального внимания, поскольку в них, ни много ни мало, сформулировано некое целостное, но радикально измененное по сравнению с первоначальным отношение конфуцианства к миру. Остановимся отдельно на каждом высказывании.

Первое высказывание. Прежде всего в нем бросается в глаза введение гносеологической операции в вертикальную коммуникацию, образующую единство человека с Небом. По сути дела, именно эта операция превращает конфуцианство в философию, поскольку знание становится связующим звеном между каждым размышляющим человеком и Небом, что в предыдущие эпохи было делом лишь совершенномудрых. Более того, знание обретает в данном случае четкую направленность, цель и ступенчатый характер: вначале требуется привести в упорядоченное состояние свое сознание, так сказать, освоить его, затем, опираясь на достигнутое, осознать свою первоначальную природу и после этого приступить к главному — к познанию Неба. Здесь надо сразу заметить, что Мэн-цзы на последнем этапе ни в коем случае не призывал своих последователей погру-

зиться в теологическую сферу. Для него постижение Неба, как можно судить по третьему приведенному выше положению, прежде всего та совокупность велений свыше, которые адресованы человеку и определяют его судьбу.

Второе высказывание мы также смело можем квалифицировать как новаторское. Мэн-цзы в нем вносит существенное уточнение в процесс самосовершенствования. Он заявляет, что надо серьезно заниматься состоянием своего сознания, — «исчерпать его», — что мы склонны трактовать как «исчерпывающее постижение», приводящее к упорядочению его работы. Именно упорядоченное сознание в состоянии выполнить следующую предлагаемую Мэн-цзы операцию — «питание своей природы». Операцию «питания» имеет смысл трактовать как превращение благих задатков, полученных свыше, от Неба, в осознанные принципы «совершенного мужа», который таким образом обретает возможность «служить Небу», что в конфуцианском понимании означало не что иное, как демонстрацию Небу совершенства поведения, достигнутого посредством самопознания.

Третье высказывание Мэн-цзы заставляет нас вспомнить, что в традиционном китайском мироощущении долголетие воспринималось как несомненное благо и как свидетельство этической доброкачественности. В этом смысле трактовал его и Конфуций, когда он говорил о связи долголетия с гуманностью. Мэн-цзы совершенно определенно хочет выступить против связи долголетия с моралью, смело провозгласив независимость процесса самосовершенствования от продолжительности жизненного пути. Кроме того, в этом же суждении Мэн-цзы определяет конечную цель процесса самосовершенствования как инструмента становления личности и «созидания судь-

бы». Иными словами, Мэн-цзы хочет сказать, что только внутренне совершенный человек, вступивший в результате этого совершенства в непосредственную связь с Небом, может обрести свою судьбу, дарованную ему Небом. Судьба, разумеется, воспринимается в этом контексте как веление Неба, но веление это косвенное. Оно не имеет ничего общего с прямым волевым вмешательством в жизнь конкретного индивида, а скорее ориентирует каждого на наиболее полное использование того богатства, которое ему было даровано свыше.

Подводя итоги рассмотрению трех начальных высказываний из главы «Цзинь синь», можно сказать, что Мэн-цзы дал более глубокую и прочную основу тесной связи процесса самосовершенствования с познанием, четко сориентировав познание на человеческую природу и Небо, а также установил прочную зависимость между сознанием и природой человека, между природой человека и Небом, зависимость, которая обрела свою наибольшую актуальность в трудах сунских мыслителей.

Не меньшее значение для истории конфуцианской философии имеют два положения в четвертом параграфе той же главы «Цзинь синь»:

Мэн-цзы сказал: «Все десять тысяч вещей заполняют меня.

Обратись в себя и обрети искренность. Большого наслаждения, чем это, не существует» [«Мэн-цзы», 7А-4].

С тех самых пор, как Мэн-цзы написал или произнес эти слова, мысль о равновеликости индивидуального сознания всему окружающему его миру уже никогда не покидала умы конфуцианских философов. При династии Сун это положение превратилось, по сути дела, в фундамент отдельного философского направления, известного под названием *синь сюе* («нау-

ка о сердце» или «наука о сознании»), которое стремилось доказать, что равновеликость можно понимать как тождественность.

Если говорить о самом Мэн-цзы, то мыслителя, по всей видимости, больше всего интересовали взаимоотношения между сознанием и природой человека, в связи с чем им были выдвинуты несколько концепций сознания, рассмотренного в различных аспектах, из них наиболее популярными являются четыре:

1. Концепция «сострадающего сердца» или «сострадающего сознания» (*цэ инь чжи синь*).

2. Концепция «утраченного сердца» или «утраченного сознания» (*фан синь*).

3. Концепция «небьющегося сердца» (*бу дин синь*) или стабилизированного индивидуального сознания.

4. Концепция «всеобъемлющего сердца» или «исчерпания сознания».

Такое богатство проблематики, связанной с сознанием, объясняется, на наш взгляд, тем, что Мэн-цзы увязал состояние сознания у самосовершенствующегося индивида с якобы латентно существующей в нем подлинной человеческой природой, полученной от Неба, но, как правило, не осознаваемой человеком из-за затмевающего воздействия окружающей действительности или, как говорили китайские мыслители, из-за «соприкосновения с вещами» (*цзе у*). Подобный подход к природе человека связывал воедино два важнейших устоя конфуцианства: убежденность в человеческой способности к самосовершенствованию и апологию пожизненного обучения или пожизненной продолжительности процесса самосовершенствования, превратив его в поиски в самом себе самого себя, которые действительно могут продолжаться бесконечно. Этой же причиной вызвана и многоаспектность проблематики сознания. Желание

добиться реальных результатов в контроле за деятельностью сознания должно было стимулировать поиски основных особенностей его работы, что и породило перечисленные выше концепции, которые, по нашему мнению, заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов.

Первое место среди них по степени общности и мере важности безусловно принадлежит «сострадающему сознанию» или «сострадающему сердцу». В главе «Гунсунь Чоу» — основном тексте, имеющем отношение к этой концепции, — Мэн-цзы говорит следующее:

Все люди имеют сердце, которое не может переносить страданий других людей [«Мэн-цзы», 2А-6].

Далее это положение разъясняется в чисто конфуцианском духе. По мнению Мэн-цзы, именно «сострадающее сердце» давало возможность идеальным государям древности практиковать такое управление страной, которое «не причиняло страданий людям». Этот принцип — «непричинение страданий», — утверждает далее философ, пригоден как и прежде. Применение его в политике сделает управление Поднебесной столь же легким, как «поворот ладони». Как можно видеть, в конфуцианской философской традиции даже проблема «сострадающего сердца» оказывается напрямую связана с корнем, из которого выросли все древнекитайские философские школы, — с проблемой государственного управления.

Далее Мэн-цзы подкрепляет свою концепцию «сострадающего сердца» описанием гипотетической сцены, в которой нормальный взрослый человек, увидевший ребенка, находящегося в опасности, не раздумывая бросается ему на помощь. Анализируя этот типичный и нормальный эмоциональный порыв, Мэн-

цзы приходит к выводу, что, совершая эти свои действия, человек в этом случае не руководствуется никакими сопутствующими соображениями. По мнению Мэн-цзы, в подобной ситуации никто ни о чем не думает: ни о собственной репутации, ни о благодарности родителей. Поступок диктуется исключительно внутренним миром сознания, который при этом обнаруживает свою глубинную природу, и природа эта оказывается совпадающей с этическими нормами. Так в конфуцианской духовной традиции закладывались основы этики, весьма напоминающие носителям европейской культурной традиции этические воззрения Канта. — этики, не имеющей связи с каким-либо последующим вознаграждением.

Концепция «утраченного сердца» или «утраченного сознания» (*фань синь*) излагается мыслителем из земли Цзоу в главе «Гао-цзы» [6А-10]. Мэн-цзы приходит к выводу, что в сознании каждого человека содержится нечто, что «он любит больше жизни и ненавидит больше смерти». Однако это фундаментальное качество нормального человеческого сознания может быть им утрачено в результате отрицательного воздействия окружающего мира, который постоянно порождает в человеке не слишком доброкачественные чувства и желания, в частности такие, как погоня за роскошью. В процессе этой погони и происходят утраты, которые Мэн-цзы называл «потерей своего основного сердца». Теряя же свое «основное сердце», человек утрачивает свой человеческий облик и свою человеческую сущность.

Вся серьезность данной потери состоит в том, что человек не знает, где ему искать утраченное, и потому потеря может оказаться невосстановимой. Мэн-цзы писал:

Когда человек теряет курицу или собаку, он знает, где их искать. Но когда человек теряет сердце, то он не знает, где его искать [«Мэн-цзы», 6А-11].

Мало того, при этом люди обычно даже не чувствуют потери и не придают ей никакого значения.

Если у человека один палец не такой, как у всех остальных, то он испытывает чувство неудовольствия. А когда у человека сердце не такое, как у всех остальных, то человек не обладает способностью чувствовать это. Это объясняется тем, что человек не имеет способности чувствовать степень важности различных вещей [«Мэн-цзы», 6А-12].

Мэн-цзы считал, что в конфуцианском учении поиски «утраченного сердца» занимают очень важное место. Он писал по этому поводу:

Путь вопросов и наставлений ни в чем другом и не состоит, как только в поисках утраченного сердца [«Мэн-цзы», 6А-11].

Легко можно заметить, что именно в концепции «утраченного сердца» обнаруживается поразительное сходство и некое фундаментальное родство конфуцианской и даосской доктрин. Оба учения исходят из того, что Небо и Земля, иными словами — природа, одаривают человека всем необходимым для достойной и прекрасной жизни. Но прекрасная жизнь не налаживается, и происходит это не по вине природы, а по вине созданного человеком общества.

Концепция «небьющегося сердца» (*бу дин синь*) или стабилизированного индивидуального сознания, хотя и занимает в учении мыслителя из Чзоу довольно скромное место, несомненно заслуживает внимания. Она является неопровержимым доказательством того, что уже во времена Мэн-цзы конфуцианская доктрина включала в себя некоторые элементы психо-

тренинга, направленного на существенное изменение естественного состояния обыденного сознания (*сусинь* — досл. «обычное сердце»). Наглядным подтверждением этого является диалог между Мэн-цзы и его учеником Гунсунь Чоу во второй части главы, носящей имя этого ученика. В начале беседы Гунсунь Чоу обращается к наставнику с таким вопросом:

«Предположим, что Вы, Учитель, занимаете в княжестве Ци пост министра и имеете возможность осуществлять свой Дао-путь. Однако, [несмотря на Ваши действия, в Поднебесной] не происходит смены гегемонов. Забьется ли в этом случае от страха Ваше сердце?»

На что Мэн-цзы со свойственной ему решительностью и определенностью отвечает:

«Нет. С тех пор, как я достиг сорокалетия, мое сердце не бьется от страха» [«Мэн-цзы», 2А-2].

Вряд ли будет разумным толковать приведенный выше диалог как пример тривиального хвастовства философа своей крепкой нервной системой. Вернее будет вспомнить аналогичные рассуждения ученика Конфуция Цзы-чжана и самого Учителя о верном министре Цзы-вэне, который и при отставке, и при назначении не менял выражения своего лица (см. «Лунь юй», 5—19). Мэн-цзы, продолжая тему абсолютно нейтрального отношения к службе, концентрируется на эмоциональной стороне этой проблемы и начинает объяснять своему ученику, что секрет «небьющегося сердца» заключается в умении питать свою материально-жизненную субстанцию (*ци*), доводя ее до необъятных размеров и превращая в свой личный «безбрежный жизненный дух» (*хао жань чжи ци*).

В рассуждениях о «небьющемся сердце» ключевым для Мэн-цзы является термин *ян* («питание»),

сближающий конфуцианскую традицию с даосской и классическое конфуцианство с сунским. Мэн-цзы рассматривал операцию «питания» как одну из важнейших в процессе самосовершенствования и становления личности. В главе «Исчерпание сознания» содержится чрезвычайно важное высказывание философа из владения Цзоу о связи операций питания и сохранения. О второй операции, пожалуй, можно сказать, что введение ее в сложный процесс становления *цзюнь-цзы* можно рассматривать как исключительную заслугу Мэн-цзы. Он первый понял, что реальный процесс самосовершенствования состоит не только в достижении, но и в сохранении. В деле сохранения себя как конфуцианской личности, полагал Мэн-цзы, особую роль играет контроль за желаниями. Он писал по этому поводу:

При питании сознания нет ничего лучшего, чем уменьшение желаний. Если у человека желаний мало, то, хотя он и может в некоторых случаях не сохранить своего сознания, этих случаев будет немного. Если же у человека много желаний, то, хотя в некоторых случаях он и сможет сохранить свое сознание, но этих случаев будет немного [*«Мэн-цзы»*, 7Б-35].

Через много лет после Мэн-цзы, в сунский период, один из видных философов того времени Ло Цун-янь (1072—1135), основываясь на приведенном выше рассуждении Мэн-цзы, построил шкалу совершенств конфуцианской личности, поместив на ее вершине совершенномудрых, у которых, по его мнению, в принципе не могло быть никаких желаний, у «совершенного мужа» желания должны быть сведены к минимуму, тогда как обычный, «естественный» человек был наделен ими в изобилии. Именно отсутствие желаний, дополненное процедурой спокойного сидения в тишине, Ло Цун-янь рассматри-

вал как наиболее действенный способ «питания своего сознания». Позднее, в период Цин, когда конфуцианская традиция от внутриличностных проблем *цзюнь-цзы* повернулась лицом к общественным нуждам, практика «питания» и сидения в тишине подверглась определенной критике. Так, склонный к рационализму Ван Чуань-шань (1619—1692) писал по этому поводу: «Если с помощью желаний и жизненной субстанции *ци* питать свое физическое тело, а с помощью учения питать свое сознание и свои познания, то этим не предотвратишь гибель главного». Как можно видеть, через восемнадцать веков после Мэн-цзы выдвинутое им положение о необходимости «питания» оставалось по-прежнему актуальным. Оно подверглось лишь частичной критике, да и то эта критика была адресована, скорее, тем конфуцианцам, которые отклонились от заветов великого мудреца и, питая свой дух, забыли о необходимости уменьшать желания.

Концепция «всеобъемлющего сердца», вне всякого сомнения, в первую очередь вызывает в сознании представление о равновеликости содержания сознания и окружающего мира. Так она часто и интерпретировалась в истории китайской философии, приводя к субъективизации всей философской проблематики и убеждению в самодостаточности индивидуального сознания. Однако если внимательно присмотреться к контексту, в котором было выдвинуто это положение, то окажется, что Мэн-цзы говорил о заполненности нашего сознания, непосредственно связывая эту проблему с операцией «исчерпания сознания». Иными словами, призыв мыслителя был направлен в сторону сознания, а отнюдь не на то, что его заполняет. Мэн-цзы надеялся, что «исчерпание сознания», которое он понимал как полное

постижение, позволит обнаружить эталоны взаимоотношений между людьми и глубинную структуру сознания, что дало бы возможность контролировать его работу. О тесной связи между «исчерпанием» и эталонами говорит нам следующее рассуждение философа:

Угольник и циркуль позволяют достичь предела совершенства при начертании угла и круга. Совершенные мудрецы демонстрируют нам предельные образцы человеческих взаимоотношений. Тот, кто желает стать государем, должен полностью исчерпать (*цзинь*) Дао-путь государя. Тот, кто желает стать подданным, должен полностью исчерпать путь подданного. И тот и другой должны брать за образец императоров Яо и Шуня. И этого достаточно. Если вы не служите своему государю так, как Шунь служил императору Яо, то вы проявляете непочтительность по отношению к своему государю. Если вы не управляете своим народом так, как им управлял император Яо, то вы поступаете по отношению к своему народу как разбойник [«Мэн-цзы», 4А-2].

Поясняя это высказывание, комментатор Мэн-цзы Цзяо Сюнь замечает: «Служение Шуня императору Яо представляет собой предел почтительности, а то, как император Яо правил своим народом, представляет собой полное исчерпание (*цзинь*) любви». Таким образом, как можно видеть, в конфуцианской философской традиции «исчерпание» должно было приводить к появлению эталонов. Развивая далее мысль Мэн-цзы об «исчерпании сознания», Цзяо Сюнь, опираясь на обширную комментаторскую традицию, уподобляет сознание Полярной звезде. По мнению Цзяо Сюня, сознание должно быть упорядочено и неподвижно. Уподобляясь небесной сфере, внутренний мир человека должен обрести в сознании неподвижную точку, руководящую всем внутренним миром, подобно тому как Полярная звезда

руководит движением всех двадцати восьми созвездий. Легко заметить, что такая структура сознания сильно напоминает государственное управление, вернее — идеал государственного управления, который Конфуций описывает в главе «Вэй чжэн» (см. «Лунь юй», 2—1). Такое совпадение еще раз напоминает нам, что вся китайская философия родилась в процессе поисков наилучшей системы государственного управления.

Сюнь-цзы. Третьим великим мыслителем конфуцианской направленности в период классического конфуцианства древности был Сюнь Куан или Сюнь Цин (313?—238 гг. до н. э.). Сюнь Куан родился в княжестве Чжао (совр. провинция Шаньси) в состоятельной и, по всей видимости, образованной семье. Он получил прекрасное образование и по примеру многих конфуцианских наставников того времени совершал многочисленные поездки в различные княжества Древнего Китая для ведения инструктивных бесед с местными правителями о совершенном правлении. Известно, что Сюнь Куан побывал в княжествах Цинь, Ци и Чу. В 264—255 гг. до н. э. он оказывается в академии Цзися, которая считалась тогда центром просвещения всего Китая. Философ быстро завоевывает там авторитет среди своих коллег и становится признанным лидером конфуцианского учения того времени. В 255 г. до н. э. Сюнь Куан переезжает в Чу, где ему был предложен пост правителя уезда Ланьлин. В 238 г. до н. э. философа отстраняют от должности, и он полностью сосредоточивается на преподавательской работе в основанной им частной школе. Сюнь Куану и на практической, и на педагогической работе удалось завоевать расположение населения Ланьлина, о чем свидетельствует данное ему народом почтительное прозвание Сюнь Цин — Сюнь Министр.

Сюнь-цзы как философ был, по всей видимости, не так увлечен проблемой перевоспитания человека, как два его великих предшественника. Его политические взгляды отличались удивительной трезвостью и предельным рационализмом. Решительно расходясь с Мэн-цзы, Сюнь-цзы был твердо убежден в том, что природа человека зла, и поэтому предлагал строить государственное управление на «законе» (*фа*). Причем он полагал, что этот закон должен был отличаться предельной строгостью. Так, в собрании трактатов Сюнь-цзы, носящем его имя, в главе «Ван чжи» («Государево управление»), где явно чувствуется влияние суровой древности, свойственное «Книге документов» («Шу цзину»), содержится знаменитое положение Сюнь-цзы, которое, по сути дела, выводит его за пределы конфуцианской традиции и превращает в легиста, т. е. сторонника монополии закона в государственном управлении: «Закоренелых преступников, — заявляет Сюнь-цзы, — надлежит казнить, не дожидаясь их перевоспитания». Но Сюнь-цзы не порывает с конфуцианством, даже в вопросах политического управления. Его политическую доктрину можно уподобить пирамиде, где в основании лежат взаимоотношения управленческого аппарата и народа. Здесь безраздельно господствует закон. Но чем ближе мы к вершине, тем большую роль в управлении играют другие средства. И наконец — вершина, увенчанная вполне конфуцианским монархом. Вот каким его видел Сюнь-цзы:

Его гуманность распространяется по всей Поднебесной, его чувство долга распространяется по всей Поднебесной и его величие распространяется по всей Поднебесной. Когда его гуманность распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, к кому бы не относились по-родственному. Когда его чув-

ство долга распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, кто бы не был ценим. Когда его величие распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, кто бы посмел оказать ему сопротивление. Поэтому [такой государь] побеждает не сражаясь и получает не нападая. Войска, закованные в латы, не утруждают применением, а Поднебесная покоряется. Так поступает тот, кто знает Дао-путь подлинного государя.

Как и все конфуцианские мыслители, Сюнь-цзы был убежден в том, что государственность столь же непреложна, как и природа, что взаимоотношения «государь—подданный» столь же естественны и вечны, как и взаимоотношения «отец—сын» или «старшие—младшие». Обладая при этом большой склонностью к системному подходу, Сюнь-цзы проследил возникновение общества и государства непосредственно от царства природы. Вот как объяснял философ способность человека жить общественной жизнью:

Вода и пламя хотя и имеют материально-жизненную субстанцию, но лишены жизни. Травы и деревья наделены жизнью, но не имеют знаний. Животные имеют знания, но не имеют чувства долга. Человек же имеет и материально-жизненную субстанцию, и знания, но в добавок к этому наделен еще и чувством долга. Потому-то он и считается самым ценным в Поднебесной. По силе своей человек не может сравниться с быком, по скорости — с лошадей, но он заставил быка и лошадь служить своим потребностям. Как это произошло? Отвечаю: человек может жить обществом, тогда как животные не могут жить обществом. Спрашивается, почему же человек может жить обществом? Отвечаю: [человек обладает чувством] доли. Спрашивается, как проявляется чувство своей доли? Отвечаю: посредством выполнения долга. Поэтому, осознавая свою долю посредством чувства долга, люди достигают гармонии, а гармония приводит к единству. Единство же приводит к умножению сил, а умножение сил — к могуществу. Могущест-

во же ведет к покорению вещей... Поэтому люди не могут жить вне общества, но общество без разделения на [различные] доли порождает борьбу, борьба же приводит к хаосу, а хаос — к разъединению, разъединение — к слабости, а слабые не могут покорять вещи.

Как можно видеть, идея господства человека над природой, равно как и идея человека как венца природы, не были чужды конфуцианской мысли. Просто они были не очень заметны, будучи отодвинуты с интеллектуальной авансцены более популярными пожеланиями о единстве человека с миром.

Столь же скрупулезно и в том же духе прослеживает Сюнь-цзы и возникновение государственной власти:

Небо и Земля являются началом порождения. Чувство долга и надлежащие нормы поведения являются началом управления. Государь же является началом [понятия о] долге и надлежащих нормах поведения... Поэтому Небо и Земля порождают государя, государь же упорядочивает Небо и Землю. Государь образует триаду с Небом и Землей, становится средоточием всего сущего и отцом с матерью по отношению к народу. Если государь отсутствует, то Небо и Земля не приведены в порядок, чувство долга и надлежащие формы поведения не унифицированы. Верхи общества не имеют государя-наставника, низы не имеют отцов. Такое положение называется пределом смуты.

Обобщая взгляды Сюнь-цзы как политического мыслителя, надо сказать, что в главных вопросах, таких, как ненасильственное правление и гуманное отношение к народу, Сюнь-цзы безусловно следовал за своими великими предшественниками — Конфуцием и Мэн-цзы. Однако Сюнь-цзы, будучи несравненно большим рационалистом и реалистом, делал по ряду коренных вопросов очень важные дополнения, как бы подготавливая почву для легизма. Так,

наряду с истинным государем — ваном, — который «почитал мудрых и тем вызывал расцвет надлежащих норм поведения», Сюнь-цзы был готов признать право на существование и менее совершенного носителя высшей политической власти в лице гегемона, вынужденного «любить народ, но делать основной упор на закон». В соответствии с этим он был далек от того, чтобы отдавать монополию в управлении исключительно *ли* — «надлежащим нормам поведения», понимая, что с «закоренелыми преступниками иначе ничего не поделаешь». И, наконец, во внешней политике он придавал большое значение мощи государства, что его великие предшественники, как правило, игнорировали. Отвечая на вопрос, можно ли назвать реальное государство, в котором силовые методы руководства приостановлены, а практикуется управление посредством долга, Сюнь-цзы сказал: «Таким государством является Цинь. Оно величественно и могуче, как во времена Чэн Тана и У-вана. Оно огромно и просторно, как при Шуне и Юе».

Несмотря на свои легистские и рационалистические наклонности, Сюнь-цзы полностью разделял выдвинутую Конфуцием доктрину радикальной трансформации людей, предназначенных для государственной службы. Более того, Сюнь-цзы уже отчетливо понимал, что этот слой людей, решивших посвятить себя нравственному преобразованию, является необходимым компонентом социальной структуры, столь же неотъемлемым, как земледелие и торговля. поэтому он призывал своих последователей ни при каких условиях не покидать своего Дао-пути:

...[Подобно тому, как] старательный земледelec не прекращает пахоты из-за наводнений и засух, подобно тому, как добросовестный купец не бросает торговлю из-за низких цен, благородный муж не должен из-за трудностей и бедности пренебрегать Дао-путем.

Сюнь-цзы проводит четкую границу между теми, чья добропорядочность делает их законопослушными, и теми, кто становится на путь самосовершенствования:

Тот, кто уважает законы и действует в соответствии с ними, называется благородным мужем, тот же, кто воплотил в себе твердые устремления [следовать Дао-путем], называется совершенным мужем.

Правда, в согласии с общим духом своего мировоззрения Сюнь-цзы и в процессе самосовершенствования больше полагался на внешние средства — на надлежащие нормы поведения (ритуал) и веское слово наставников:

Надлежащие нормы поведения это то средство, которым исправляют себя. Наставники — это те люди, которые исправляют надлежащие нормы поведения. Если нет надлежащих норм поведения, то как можно исправить себя? Если нет людей, которые могут наставить тебя, то как ты узнаешь, что в нормах поведения истинно, а что ложно?

Рационалистический пафос не оставляет Сюнь-цзы и при трактовке более отвлеченных проблем. Как помнит читатель, Конфуций сделал очень важный шаг, призвав своих последователей отстраниться от сакральной сферы. Сюнь-цзы решает продолжить это отстранение и хочет установить между этими сферами четкие границы. Смелым прорывом в этом направлении можно считать одно из важнейших положений философа, сформулированных кратко и точно, которое гласит: «Небо действует [на основе] постоянства». Это означало некоторую, и весьма существенную, дискредитацию той системы представлений, согласно которой между сакральными сферами и миром людей существует прямая и действенная связь,

нарушения которой отрицательно сказываются на мире людей. Выражаясь конкретнее, это означало, что наводнения и засухи возникают вовсе не по вине людей, а благотворные дожди отнюдь не вызваны их молениями. Сюнь-цзы хорошо понимал, что умеренный рационализм в этой области может причинить вред жизненно важным областям традиционной духовной культуры, ее религиозному сектору в целом и культу предков в особенности, равно как и всей нормативной системе общественной жизни, опирающейся прежде всего на жертвоприношение. В этой связи Сюнь-цзы предпринимает попытку разграничить в ритуалах их основу, базирующуюся на суевериях, и их полезную общественную функцию. Особое внимание в этом плане он уделяет, естественно, траурным церемониям, особенно тем, которые связаны с усопшими родителями.

Ритуал предназначается для проявления забот о рождении и смерти. Рождение — это начало жизни человека, смерть — ее конец. Если начало и конец совершились благополучно, то жизненный путь человека можно считать завершенным. Поэтому совершенный муж с уважением относится к рождению и с почтением — к смерти. Смерть и рождение в этом отношении едины, и поэтому Дао-путь совершенного мужа состоит в том, чтобы сопроводить их исполнением должного ритуала. Если щедро одаривать их своим вниманием при жизни и пренебрегать ими после кончины, то это означает проявлять почтительность к тем, кто об этом может узнать, и лишать уважения тех, кто об этом не может узнать. Это путь низких людей и предательских сердец.

Сюнь-цзы, стремился, по его собственному выражению, «уяснить разницу между Небом и человеком». Надо сказать, что в рамках традиционной китайской культуры эта задача могла найти только частичное разрешение, да и то лишь для одной, об-

разованной, части населения. У этих же, последних, — лишь применительно к одной, наименее важной, части их религиозных воззрений — ко всяким малозначительным суевериям. На всех остальных «фронтах» борьба шла на всем протяжении истории традиционного Китая. Императорский двор, например, так окончательно и не порвал с теорией знамений, хотя среди Сынов Неба попадались и достаточно рационально мыслящие люди. Как танский Тай-цзун (627—649), например, который не поверил в то, что белые сороки являются небесным знаменем, но кометы, однако, испугался.

В завершение — несколько слов о вкладе Сюнь-цзы в гносеологическую проблематику. Сюнь-цзы обратил внимание на то, что наше «сердце/сознание» (*синь*) имеет сложную структуру и обладает способностью «осознавать знаки», т. е. превращать ощущения в восприятие:

Когда знаки осознаны, то посредством уха можно услышать звук, а посредством глаза увидеть форму.

Любопытно отметить, что эти наблюдения выделены философом в связи с операцией «выправления имен», которая лишней раз напоминает о том, сколь сильна была роль политической проблематики в мироощущении и мировоззрении традиционного Китая. Трудно придумать в этом плане что-либо более красноречивое, чем слова, которые начинают главу «Чжэн мин» («Выправление имен»):

Когда позднейшие государи устанавливали имена, то в названиях казней они следовали за династией Шан, в названиях титулов — за династией Чжоу, в названиях этикета — за ритуальными нормами, а в остальных именах — за множеством вещей.

• Сунский период

В танское время в той или иной степени все образованное общество, причастное к духовной жизни, находилось под властью могущественной формулы безграмотного чаньского монаха Хуэй Нэна *цзянь син чэн фо* («прозрей свою природу и стань буддой»). Призыв Хуэй Нэна имел ошеломляющий успех, в том числе и у конфуцианской элиты. На наш взгляд, огромное влияние Хуэй Нэна на общественное сознание объясняется рядом причин. Первая из них — легкость и общедоступность духовного преобразования. Вторая — понятность указанного пути. И третья — наглядность обещанного результата, поскольку к тому времени уже каждый китаец знал кто такой будда. Если посмотреть на формулу Хуэй Нэна в более специальном аспекте, то окажется, что в ней, по сути дела, в предельно сжатом виде содержались все главные — если не философские, то уж во всяком случае конфуцианские — проблемы: обещание того, что через познание человек с помощью своих собственных усилий может соединиться с истинно сущим и наиболее высоко ценимым в этом мире. Таким образом, перед конфуцианской мыслью была поставлена задача: если она хочет сохранить конкурентоспособность в интеллектуальной сфере, то ей следует ответить на чаньское влияние чем-то равноценным. И такой ответ, обеспечивший сунский расцвет конфуцианской мысли, равно как и ее дальнейшее самостоятельное существование, был найден. Он постепенно сформировался в философских кругах, примыкавших к школе братьев Чэн — Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107). В наиболее расхожем виде он имел вид формулы *мин ли сю цзи* («уясни принцип и преобразуй себя»). Может

быть, по степени выразительности конфуцианская формула и уступала буддийской, но по точности они были явно равны, поскольку в ней было совершенно определенно заявлено, что отныне главный путь самосовершенствования для всех тех, кто действительно стремится к нравственному преображению, будет пролегать не через освоение «следов» совершенномудрых, а через познание и единение с миром, ибо термин *ли* в приведенной конфуцианской максиме означал не что иное, как принципы построения мира в целом и всего сущего в нем. Такая направленность довольно четко определяла и всю основную проблематику наступившего периода, которая легко распадалась на три группы: первая была занята миром и породила космологическое направление, наиболее значительными представителями которого в сунское время были Шао Юн (1011—1077) и Чжан Цзай (1020—1077); вторая, самая обширная, занималась преимущественно сохранением единства с миром и выделилась впоследствии в направление *ли сюе* («наука о принципах»), начало которого восходит к младшему из братьев Чэн, а завершением разработки всей системы взглядов данное направление обязано Чжу Си. *Ли сюе* всеми силами стремилось обосновать единство всех трех важнейших компонентов философской системы того времени: объективного мира, философствующего или трансформирующегося субъекта и индивидуального сознания. Третье направление, или третья группа проблем, основывалась на презумпции полной зависимости двух компонентов — мира и преобразующегося человека — от характера индивидуального сознания, которое на языке того времени называлось *синь* («сердце»). Естественно, это направление занималось преимущественно «сердцем» и называ-

лось *синь сюе* («наукой о сознании»). Оно берет свое начало от старшего из братьев Чэн — Чэн Хао, окончательно отделяется от *ли сюе* при Лу Цю-юане (1139—1193) и находит свое завершение у минского мыслителя Ван Шоу-жэня (1472—1528). В этом проблемном пространстве и располагались почти все сунские философы. Достаточно было указать, что для такого-то мыслителя является главным, а что второстепенным, как сразу можно было определить почти все, что составляло его философское кредо. Вот, например, довольно интересный мыслитель из философских знаменитостей второго плана — Ху Хун (1105—1155), носивший философское прозвание Господин Пяти Утесов (*у фэн сянь шэн*). Его учение восходит к братьям Чэн, воспринимал он его от их ученика Хоу Чжун-ляна. Ху Хун создал собственную школу, в которой пытался сохранить как можно более прочное единство проблемного комплекса. Но, в духе взглядов Чэн Хао, Ху Хун считал, что прежде всего следует заниматься сознанием, поскольку именно оно господствует над всем сущим. А вот ученик Ху Хуна, философ Ху Ши по прозванию Гуан-чжун, полагал, опять же в духе воззрений старшего Чэна, что прежде всего следует осознать *жэнь* («гуманность») в своем сердце. Совершенно очевидно, что это явные предшественники *синь сюе*, и Чжу Си упрекает эту линию размышлений в чрезмерном внимании к индивидуальному сознанию в ущерб операции самосовершенствования. Таков общий ландшафт сунского философствования. Но этот ландшафт не был унылым, поскольку состоял из самостоятельных и оригинальных мыслителей, движимых непередаваемым индивидуальным философским пафосом, что обязывает нас остановиться и охарактеризовать хотя бы в не-

скольких словах тех, кто входит в разряд первостепенных величин.

Признанным отцом всей сунской философии, и не без основания, считается философ Чжоу Дунь-и (1017—1073). В социальном плане Чжоу Дунь-и был типичным китайским бюрократом. Он родился и вырос в чиновничьей семье, получил типичное конфуцианское образование, вовремя сдал экзамены, дающие право на занятие государственной должности, и находился на государственной службе почти всю жизнь, с 1036 по 1071 год, занимая многочисленные должности в среднем звене административного аппарата империи. Как конфуцианец, Чжоу Дунь-и интересовался в первую очередь «Книгой перемен», «Учением о середине» и наследием Хань Юя. Все это достаточно обычно. Необычным в этом человеке было только то, что он как мыслитель принял вызов времени, ответил на него и этим немногословным ответом фактически предопределил весь дальнейший путь сунской философии. Говоря о «вызове времени», мы имеем в виду пафос духовной трансформации, охвативший под влиянием буддизма широкие массы. Свой вариант этой трансформации предложил и Чжоу Дунь-и.

По сути дела, вся философская система этого на редкость немногословного и не имевшего склонности к многописанию мыслителя умещалась вначале всего в один чертеж, идея которого, по всей вероятности, была заимствована у даосов. Но на диаграмме Чжоу Дунь-и была изображена в свернутом виде вся панорама сунской мысли. Диаграмма имела название «Тай цзи ту», то есть «План Великого предела», толкование диаграммы называлось «Тай цзи ту шо» — «Пояснения к плану Великого предела». В этих «Пояснениях», в сущности, развивалась

новая идея космоса — космоса как пространства, в котором должен был ощутить, а затем утвердить себя совершенный мудрец. Космос этот пустотен, свободен от тьмы вещей, которые в обычном мире с такой силой давят на наше сознание и деформируют его. Но пустотность космоса закономерна. И это свойство космоса у Чжоу Дунь-и прекрасно уловил Чжу Си, сказавший об этой модели мироздания: «...не имеет формы, но имеет принцип». Этот принцип (*ли*) заключался в дихотомическом делении и ритмическом движении на основе взаимодействия противоположностей: когда стихия *ян* — светлого начала — доходит до своего предела и исчерпывает все свои возможности, то наступает покой и главенство стихии *инь*; когда же покой достигает предела, то вновь возникает движение, и так без конца. Именно этот правильный, бесперебойный ритм Чжоу Дунь-и и считал подлинной «одухотворенностью» (*шэнь*) космоса.

Уже эти краткие характеристики ясно дают понять, что такое построение мысли относится не к натурфилософии, а к психотехнике. Именно в этот одухотворенный и пустотный космос мыслитель и хотел переместить наше сознание, освободив его тем самым от уродующего нас давления внешнего мира, «тьмы вещей». Правда, тех, кто туда перемещался, философ называл совершенными мудрецами, но они были мудры в результате того, что сумели переместиться, а вовсе не от того, что пребывали там изначально. Надо отметить при этом, что иероглиф *шэн* — обычное обозначение совершенных мудрецов в текстах Чжоу Дунь-и теряет свой обычный отчетливо персоналистический характер и превращается в обозначение некоего состояния — «совершенномудрия». Такая трансформация вполне понятна.

Задолго до Чжоу Дунь-и она произошла в буддизме, и с наибольшей отчетливостью именно в чаньской школе, где слово *фо*, которое первоначально указывало на Шакьямуни, превратилось в обозначение определенного человеческого состояния, по мысли чаньских наставников, доступного каждому смертному, что наглядно и продемонстрировал Хуэй Нэн в своей максиме «прозрей свою природу и стань буддой».

Хотелось бы подчеркнуть, что совершенная основоположником сунской мысли трансформация «совершенномудрого» в «совершенномудрие» для конфуцианской традиции была чем-то дотоле еще неслышанным. В древности для луского философа совершенные мудрецы представляли собой определенную группу лиц или персонажей, унаследованных от культурной традиции. Природа их двояка: с одной стороны, это конкретные люди и потому за каждым из них числятся определенные и, как правило, очень важные для развития цивилизации и культуры деяния; с другой стороны, их реальность несколько условна, как эталоны совершенства в общественной жизни все они, за исключением Конфуция, переведены на довольно безопасное от современности и даже реальной исторической памяти расстояние — в легендарную древность. Они наглядно демонстрировали образцы общественного поведения для всех последователей Конфуция, но никогда не обозначали того уровня, которого может достичь «благородный муж», ставший на путь самосовершенствования. Для него пределом мечтаний было превращение в «совершенного мужа» (*цзюнь-цзы*), реальность которого также была достаточно проблематичной, поскольку даже сам основоположник учения признавался, что он лично никогда настоящих *цзюнь-цзы*

не встречал. Чжоу Дунь-и был первым, кто понял, что конфуцианство должно пойти в данном пункте по стопам буддизма и в целях более успешного привлечения своего контингента на путь самосовершенствования значительно увеличить привлекательность конечного результата и столь же значительно уменьшить трудности пути. Надо сказать, что Чжоу Дунь-и понял и выполнил эту задачу. Отметая или намеренно оставляя в тени все социальные трудности, с которыми приходится сталкиваться идущему по пути этической трансформации, зачинатель сунской мысли провозгласил «искренность» тем средством, которое приводит вас в соприкосновение и единение с идеальным космосом, который функционирует только на взаимодействии темного и светлого начала и на смене пяти первоэлементов — дерево, огонь, металл, вода, земля. Категория *чэн* (о ней см. в отдельном разделе «Приложений») становится настоящим пафосом всей философии наставника из Ляньси, как называли философа Чжоу его последователи, превращаясь в основу состояния «совершенномудрия». Чжоу Дунь-и так и говорил об этом: «Искренность — это основа совершенномудрого человека».

Правда, надо признаться, что, несмотря на все усилия Чжоу Дунь-и, «совершенномудрие» так никогда и не стало категорией, сопоставимой с «буддовостью». Обязательность и реальные трудности социальных функций мешали этой категории набрать такую же степень отвлеченности и такой же статус, который имела «природа будды» в буддизме. Но в латентном виде начиная с сунского времени этот момент постоянно давал о себе знать в истории конфуцианства, всякий раз проявляясь более явно там и тогда, где и когда отшельнические тенденции становились доминирующими. Эту связь укрепляло

и то обстоятельство, что одной из ведущих черт «совершенномудрия» мыслителя из Ляньси сделал состояние покоя, определив тем самым одну из наиболее характерных особенностей неоконфуцианства — предпочтение фазы покоя как наиболее плодотворной для соединения с космосом и достижения «совершенномудрия».

Отдавая должное стройности философского построения ляньсийского наставника, нельзя не заметить, что многие первостепенные для конфуцианства проблемы оказались в нем как бы отодвинутыми на второй план. Среди них, например, находился и весь этический кодекс «совершенного мужа» во главе с основой основ конфуцианской доктрины — категорией *жэнь* («гуманность»). Эту зияющую брешь попытался заполнить старший из братьев Чэн — Чэн Хао.

Чэн Хао получил прекрасное конфуцианское образование, вместе со своим братом учился философии у Чжоу Дунь-и. Сдавал экзамены, служил, занимал ряд важных должностей, был, например, чиновником для особых поручений при наследнике престола, занимался преподавательской работой. В политике придерживался консервативной ориентации и выступал против проводимых Ван Ань-ши реформ. По всей видимости, уже при жизни приобрел большой авторитет в интеллектуальных кругах конфуцианской общественности и рассматривался, не без некоторых оснований, как наследник Мэн-цзы. Во всяком случае, в его официальной биографии в «Истории династии Сун» сказано: «После того как умер Мэн-цзы, наука совершенных мудрецов не передавалась (от учителя к ученику?). Дао-путь не практиковали, сотни поколений не знали совершенного правления. Поскольку учение не передавалось, то в

течение более тысячи лет не было подлинных конфуцианских ученых... Господин (Чэн Хао) родился тысячу четыреста лет спустя после смерти Мэн-цзы. Он добыл непередававшуюся науку из оставшихся классических текстов... и сделал так, что Дао-путь совершенных мудрецов вновь заблестал в нашем мире».

Как философ Чэн Хао, не без влияния своих учителей, был увлечен прежде всего идеей единства мира. В этом отношении на него несомненно повлиял Чжоу Дунь-и, а также космологи Шао Юн и Чжан Цзай (1020—1077), особенно наглядно изложивший эту идею. Согласно Чжан Цзю, мир един, поскольку весь состоит из одной и той же материи, вернее — материально-жизнетворной субстанции, *ци*. Но Чэн Хао в поисках единства пошел несколько иным путем. Оттолкнувшись от идеи «Книги перемен» о том, что главным свойством Неба и Земли является их способность к порождению всего сущего, философ пришел к заключению, что порождающие функции космоса свидетельствуют о присущем ему космическом гуманизме. По всей вероятности, в данном случае Чэн Хао понимал категорию *жэнь* как некую предрасположенность к переходу бытия из латентного состояния в явленное, к его порождению и сохранению, к его здоровому состоянию, понимаемому как нормальная циркуляция субстанции *ци* в каждом отдельном предмете. Все это позволяет Чэн Хао прийти к выводу о фундаментальной важности категории *жэнь*: *жэнь* — это основа как в жизни природы, так и в жизни человека. При такой постановке вопроса весь этический кодекс человека — долг, нормы, мудрость и верность — может быть интерпретирован как производный от *жэнь*.

Идея единства мира важна для мыслителя не только в онтологическом, но и в гносеологическом плане. Чэн Хао категорически отрицает всякую возможность фундаментального раздвоения мира на внутренний и внешний, что приводит его к разработке проблемы индивидуального сознания. Опираясь на положение Мэн-цзы о заполненности индивидуального сознания «десятью тысячами» отдельных вещей, Чэн Хао настаивает на том, что эта наполненность лучше всего ощущается, а единство с внешним миром лучше всего достигается при спокойном состоянии сознания, перекликаясь в этом со своим учителем Чжоу Дунь-и. По мнению Чэн Хао, именно в этом состоянии в нашем сознании возникает возможность *цюн ли*, *цзинь син* («постигать принципы строения вещей и выявлять индивидуальную природу»).

Переводя эту чрезвычайно важную для философии, в нашем ее понимании, проблему на общефилософский язык, историк китайской философии Фэн Ю-лань сформулировал ее следующим образом: «определяются ли законы природы законами нашего сознания или же нет». По мнению этого специалиста, речь в данном случае идет не только о расхождении между реализмом Платона и идеализмом Канта, но и о главном вопросе метафизики как таковой. Так ли это ощущалось братьями-философами или по-иному — сказать трудно. Ясно только одно: оба старались настаивать прежде всего на единстве «действий общего потока трансформаций всего сущего» и собственного сознания. Но старший брат, который, по всей видимости, интересовался этой проблемой больше, при более детальном подходе к ней неизменно обнаруживал, что общее положение Мэн-цзы о вместимости мира в индивидуальное сознание неотвратимо

тимо приводит к «господству сердца» (*чжу синь*) над «тьмой вещей». Главенство индивидуального сознания становится особенно ясным у его учеников и последователей, таких мыслителей, как Се Лян-цзо (1050—1103) и Ху Хун (1105—1155). Последний даже удостоился за это порицания от Чжу Си. Иными словами, именно духовное наследие Чэн Хао оказалось той базой, на основе которой сформировалось одно из двух важнейших направлений сунской мысли — *синь сюе* («наука о сознании»).

Эта же идея главенства или господства «сердца» лежит и в основе того подхода к совершенномудрым, который предложил Чэн Хао. Согласно его убеждениям, у совершенномудрых следовало брать за образец не их конкретные действия, не их «следы», а состояние их сознания, что представлялось Чэн Хао гораздо более плодотворным, поскольку отодвигало копирование на второй план, заменяя его индивидуальным постижением, и давало гораздо больший простор индивидуальному размышлению. На этом положении явно просматриваются следы как чаньской традиции, так и Чжоу Дунь-и. Именно школа чань ввела в интеллектуальный обиход наследование «от сердца к сердцу», наиболее ясно выраженное в притче о Шакьямуни, держащем цветок. В школе чань смена патриархов интерпретировалась именно как «передача сознания» (*чуань синь*). Применительно к совершенным мудрецам постижение их индивидуального сознания превращало их личную мудрость в некое общедоступное «совершенномудрие», а намек на то, что всякое индивидуальное сознание в его оптимальном состоянии принципиально ничем не отличается от сознания мудрецов, если оно, индивидуальное сознание, столь же пусто и столь же спокойно, как у высших мудрецов,

явно мобилизовывал всех занимающихся самосовершенствованием на штурм самых высоких интеллектуальных вершин.

В отличие от своего старшего брата, который дал толчок неофициальному и постоянно оппонирующему официальной точке зрения направлению, Чэн И заложил основы того варианта сунского конфуцианства, которому со временем, при династии Юань (1271—1368), суждено было превратиться в государственную догму и оставаться в этом статусе до конца императорского Китая. В китайской специальной литературе это направление известно как *ли сюе* («наука о принципах») или как «школа Чэн—Чжу», поскольку завершающая разработка этой системы взглядов выпала на долю Чжу Си. Но то, что основные положения этой философской системы были впервые выдвинуты именно Чэн И, признается всеми специалистами по китайской философии, начиная с самого Чжу Си.

Интеллектуальная заслуга Чэн И состоит прежде всего в том, что он сконцентрировал свою мысль на индивидуализированном бытии, когда интеллект, который обычно занят поисками того, что прячется за пределами визуально данного эмпирического бытия, пресыщается размышлениями об общем и исходном и соблазняется линнейевским пафосом деления эмпирики на роды и виды, не оставляя в стороне и вопросов более общего характера — а откуда, собственно, это деление берется? Чжан Цзай, который, в известной мере, повлиял на обоих братьев, отвечал на этот вопрос достаточно примитивно. Согласно Чжан Цзаю, всякий отдельный предмет является, в сущности, не чем иным, как сгущением материально-жизненной субстанции *ци*, рассеивание этого сгустка означает конец индивидуального бы-

тия. Для каждого, кто решил уделить внимание отдельной вещи, объяснение Чжан Цзая было недостаточным, поскольку оно исходило от системы взглядов, где главенствовала проблема всеобщего. Как мы старались показать в разделе, посвященном периоду Вэй-Цзинь, индивидуальным бытием занимались послеханьские мыслители, которые стремились внести в конфуцианство даосские идеи. Но их стремление было направлено на обоснование свободы индивидуального бытия. Именно этим требованиям и отвечала выдвинутая ими концепция собственной, независимой природы отдельных вещей. Но откуда взялась эта независимость и каков ее характер — оставалось неясным. Проблема, как отмечает Фэн Ю-лань, заключается в том, чтобы найти объяснение чрезвычайно простому и в то же время чрезвычайно важному явлению: почему один сгусток *ци* превратился в цветок, тогда как другой — в лист, и почему это различие устойчиво. По мнению того же Фэн Ю-ланя, при решении этой проблемы китайские мыслители очень близко подошли к философской ситуации, которая в Древней Греции привела к выделению двух важнейших аспектов бытия — формы и материи. В Китае для проникновения в причудливую диверсификацию «тьмы вещей» философом Чэн И был выдвинут принцип *ли*, который и стал квалификационным признаком этого направления.

Надо сказать, что категория *ли* существовала в философском обиходе задолго до Чэн И. Можно вспомнить о том, что в классических конфуцианских текстах, таких как «Ли цзи» («Записи ритуала») и «И цзин» («Книга перемен») уже встречается *ли* в качестве некоего признака внутренней природы. Однако, по нашему мнению, в статусе философ-

ской категории этот термин утвердил, пожалуй, Мэн-цзы. Надо признаться, что у него он встречается не часто, но философская наполненность термина уже не подлежит сомнению. Приведем один пример. В главе «Гао-цзы» [6А-7] Мэн-цзы пустился в весьма интересные рассуждения о едином характере наших органов чувств и о единстве результатов их действий: каждый видит, слышит и ощущает вкус точно так же, как это делают другие. Далее философ задается вопросом: «Неужели же только наше сознание одиноко?» И сам же отвечает на него: сознание каждого из нас действует по тем же принципам, что и у всех остальных. — определяя эту общность двумя терминами — *ли* и *и* («долг», здесь, может быть, «должное»), где *ли* имеет явное значение некой внеэмпирической и закономерной общности. Но надо признаться, что это рассуждение Мэн-цзы имеет не ту направленность, что философия Чэн И, поскольку, являясь, вне всяких сомнений, обозначением некой устойчивой внеэмпирической закономерности, оно в то же время имеет непосредственную связь с актуальной для Мэн-цзы в данном рассуждении проблемой общности (*тун жань*).

Другим примером употребления *ли* в совершенно определенном философском смысле может служить буддийский текст, в котором этот термин встречается довольно часто. Наиболее наглядно содержание этой категории обнаруживается в концепции «трех тел будды». Согласно тем воззрениям, которые утвердились на этот счет в Махаяне, будда являлся обладателем трех тел. Первое из них — нирманакайя, или феноменальное тело, конкретное перевоплощение будды в конкретном индивидууме; второе — самбхогакайя, воплощение будды в качестве божества; третье — дхармакайя, или «тело закона», пред-

ставляющее собой одновременно и универсум в его истинном виде, и деперсонифицированный абсолюте. Третье тело будды резко отличается от двух других тем, что они относятся к феноменальному миру, тогда как дхармакайя принадлежит сфере «закона», который в буддизме обозначается термином *фа* («дхарма»), но в качестве синонима иногда употребляется *ли* — там, где, по нашему мнению, надо подчеркнуть надфеноменальный характер категории. Именно поэтому в качестве синонима *фа* принцип *ли* проявляет в буддийских текстах то содержание, которое было актуальным для Чэн И и всего этого направления конфуцианской философии.

Характерно, что наиболее общая черта принципа *ли* — непричастность к феноменальному миру, которая выводит *ли* из оппозиции «бытие-небытие», как бы сообщая миру иное измерение: абсолюте и конкретные проявления. Именно в связи с этим бинном — абсолюте и конкретные проявления — становятся понятными те свойства принципа *ли*, которые хотел разъяснить Чэн И. Первое — принцип не зависит от его реализации, поэтому нельзя рассматривать наибольшую удачу в реализации какого-то принципа как увеличение самого принципа. Так, например, император Яо с наибольшей полнотой «исчерпал» Дао-путь правителя Поднебесной. Но это вовсе не означает, что осуществленный Яо идеал, находящийся в мире феноменов, хоть в какой-то мере повлиял на соответствующий принцип управления Поднебесной, находящийся в ноуменальном пространстве.

Характерной чертой ноуменального пространства было единство общего и отдельного. Так, Поднебесная в целом имела свой принцип, но его имела и каждая вещь или каждое отношение в отдельности.

Чэн И неоднократно провозглашал принципиальную полноту этой сферы, которая означала, что в эмпирическом мире ни одна вещь не могла возникнуть, не имея соответствующего принципа в сфере абсолюта. Совершенно очевидно, что такое положение могло быть выдвинуто только в дотехнологическую эпоху, когда создание новых вещей казалось принципиально невозможным. В настоящее же время, когда производство невиданного ранее поставлено на поток, это положение выглядит устаревшим. Его можно опровергнуть вопросами типа: «Существовал принцип аквабайка во времена Чэн И или он возник одновременно с его изобретением?» Господство технологического производства убедительно свидетельствует о том, что ноуменальное и эмпирическое измерения находятся в гораздо более сложных отношениях.

Чэн И принадлежит заслуга выявления в ноуменальном пространстве некой структуры, сопряженной с определенной устойчивостью: если есть верх, то тем самым уже есть и низ, если есть «здесь», то тем самым уже есть и «там». Эти принципы постоянны. Правда, Чэн И предпочел не вдаваться в сложности проблемы и объяснить по предложенному им же принципу соответствия возможность наличия непостоянных принципов *ли*. Тем не менее постоянство принципов он подчеркивает неоднократно. Совершенно очевидно, что перенесение этого отвлеченного построения в социальную сферу превращало присущую ей нормативность взаимоотношений в некие абсолютные принципы, характерные для ноуменального измерения: «Взаимоотношения отца и сына, повелителя и подданного являются, — утверждает Чэн И, — постоянными принципами Поднебесной». Существование вне этих принципов представляется Чэн И

невозможным. Он утверждает, что лучше умереть голодной смертью, чем «потерять свой образец».

К достижениям Чэн И следует отнести и выдвижение на авансцену сунской мысли принципа почтительности (*цзин*), впоследствии воспринятое Чжу Си с большим энтузиазмом. Почтительность ни в коем случае нельзя воспринимать как некую внешнюю манеру поведения. В философии Чэн И она заняла то место, которое у Чжоу Дунь-и занимало состояние покоя, являясь как бы и предпосылкой проникновения в мир, и исходным положением в процессе самосовершенствования. В этическом плане почтительность можно понимать как «самообуздание» (*чи цзи*). В мышлении это прежде всего «сосредоточенность», полная дисциплинированность мысли, не позволяющая ей отклоняться от предмета рассмотрения. Нам кажется, что подобное понимание почтительности делает понятной знаменитую максиму Чэн И, гласящую, что «питание и насыщение своей природы требует применения почтительности, тогда как продвижение в науке требует приобретения знаний». Это положение Чэн И не только помогает понять смысл неконфуцианской почтительности, но и лишний раз напоминает, что конфуцианское познание было неотделимо от нравственного преобразования.

Нам бы хотелось отметить одну особенность конфуцианских философских построений, которая, может быть, и является универсальной, но в силу слабого знакомства со всеми остальными текстами мы воздерживаемся от такой характеристики. Особенность эта заключается в том, что при системном описании философских взглядов в центре внимания историка мысли оказываются одни категории, тогда как более интенсивное обсуждение приходилось на

долю других. Так было и в сунской период. Наиболее часто предметом обсуждения среди учеников и последователей философской школы братьев Чэн, самой популярной темой философских дискуссий оказалось сознание в двух его состояниях: «выраженность» (*фа*) и «невыраженность» (*вэй фа*). Вот что писал по этому поводу некий У И (У Чэн-чжай), последователь Ху Хуна:

Сознание в основе своей доброе, но, будучи выражено в размышлении, может оказаться как добрым, так и недобрым. Когда сознание приведено в движение, то его следует называть чувствами и не следует называть сознанием. Итак, природа, сознание и чувства, в сущности, образуют [некое] единство. Если рассматривать [эту триаду] в прямой последовательности, то можно сказать, что сознание и чувства основываются на природе, если же в обратной — то чувства оказываются выражением сознания... Я, недостойный, полагаю, что в выражении чувств человека нет ничего, где бы сознание не играло определяющую роль. Но сознание, в свою очередь, основывается на природе. Но и чувства также основываются на природе. Иными словами, если мы имеем выраженность [деятельности сознания] (*фа*), то мы можем назвать это природой, но не можем назвать это сознанием. Но если так, то разве мы можем утверждать, что [на этой фазе] сознание не присутствует?! Когда чувства выражают свою подвижность [в слове?], разве сознание скрытно не доминирует и в этом случае, находясь в самом центре?!

Пояснение: под природой (*син*) в данном отрывке имеется в виду только природа человека, то общее, в чем все люди едины.

Нам представляется, что, насколько можно судить по данному тексту, ученик Господина Пяти Утесов не достиг ясности в вопросе взаимодействия и взаимозависимости в этой триаде. Но не это важно. Важно показать на примере этого, очень типичного для

сунских философских текстов, отрывка, что главной темой в период Сун для всех заинтересовавшихся конфуцианскими философскими проблемами была именно проблема сознания, проблема его характера и характера его взаимодействия с двумя другими компонентами триады — фундаментальной природой человека и его чувствами.

Как ни называют тот период китайской истории, который начинается от Хань (II в. до н. э.) и кончается Опиумными войнами (XIX в.), — «китайским средневековьем» или как-то иначе, — неизменным остается одно: величайшим мыслителем этого периода несомненно является Чжу Си. Именно Чжу Си удалось создать прочную систему идеологических воззрений, которая позволила конфуцианству значительно потеснить буддизм в образованном обществе и до конца императорского Китая оставаться в статусе официально признанного варианта конфуцианской доктрины. Успех Чжу Си, несомненно, объяснялся тем, что он сумел синтезировать наиболее актуальные направления интеллектуальной активности и сохранить их единство как с процессом этического совершенствования, так и с практической государственной деятельностью.

Можно сказать, что Чжу Си как философу в начале жизни очень повезло. Его семья находилась в близких дружеских отношениях со многими заметными мыслителями своего времени, которые, и это очень существенно, принадлежали к наиболее «полезным» для юного мыслителя направлениям.

Как и положено каждому ребенку в образованной семье, Чжу Си в свои ранние годы старательно усваивал под руководством отца «Четверокнижие». Но когда мальчику было 14 лет, отец умер и руководство занятиями перешло в руки его друзей. Трое

из них вполне заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов. Самым старшим из учителей был Ху Сянь по прозванию Ци-ци (1086—1162), по-видимому, какой-то родственник и ученик Ху Ань-го (1074—1138), известного последователя братьев Чэн и отца уже упоминавшегося Ху Хуна. Ху Сянь не стремился к государственной службе, занимая иногда мелкие должности. В его жизни главенствовал интеллектуальный интерес. Он много занимался буддизмом, даосизмом и «Книгой перемен». В конце жизни Ху Сянь поселился в горах, в своих родных местах в провинции Фуцзянь, жил своим трудом, обрабатывал землю и продавал лекарственные травы. Обучая Чжу Си, Ци-ци делал особый упор на практику управления сознанием, демонстрируя своему ученику, как следует «преодолевать себя» (*кэ цзи*). Вторым был Лю Мян-чжи (Лю Бай-шуй, 1091—1149). Вместе с Ху Сянем Лю Бай-шуй учился у наставника Цяо Дина, который так же, как и они, никогда в жизни не служил, занимался философскими изысканиями и в период, когда философская школа братьев Чэн была запрещена властями, тайно посещал их и от Чэн И получил основы нового толкования «Книги перемен». Именно пониманию «перемен» и учил Цяо Дин Ху Сяня и Лю Бай-шуя. Лю Бай-шуй вел такую же жизнь конфуцианского отшельника-интеллектуала, читал книги, пахал землю и размышлял над классическими текстами. Третьим был Лю Цзы-хуэй (Лю Пин-шань, 1101—1147). Он также вел жизнь отшельника-интеллектуала. В молодости он увлекался буддизмом и даже овладел техникой дхьяны. Склонялся к тому, что конфуцианская и буддийская доктрина едины. После знакомства с Чжу Си часто странствовал вместе с ним. В центре его философских интересов находилась

«Книга перемен». Пин-шань считал, что постижение Дао-пути может быть осуществлено только «через врата» «Книги перемен».

Совершенно очевидно, что первых учителей Чжу Си объединяли общие черты, характерные для времени в целом и для периода развития конфуцианской доктрины в частности: стремление взять под контроль сознание и тем самым придать новый импульс доктрине. Чжу Си отделяло от братьев Чэн два поколения, и оба эти поколения, пытаясь дать новый импульс конфуцианскому учению, испытывали непреодолимую тягу к буддизму и отвращение к государственной службе. Об этом очень хорошо сказал мыслитель эпохи Мин Линь Чжао-энь (1517—1598): «Учившихся у братьев Чэн было очень много, но Мин-дао больше всего любил Чжун-ли, а И-чуань — Дин-фу. Но оба ученика любили буддизм». Напомним, что Мин-дао — псевдоним Чэн Хао, тогда как И-чуань — псевдоним Чэн И. Чжун-ли — псевдоним наиболее известного из учеников братьев Чэн, философа Ян Ши (1053—1135), в центре интересов которого находились «И цзин» и «Чжун юн». Дин-фу — псевдоним другого любимца братьев Чэн, философа Ю Цзо (1053—1123), который также интересовался в первую очередь «Книгой перемен». Наряду с этим он проявлял большой интерес к буддизму и считал, что конфуцианские ученые должны глубоко проникнуть в смысл доктрины Шакьямуни, за что некоторые конфуцианские консерваторы с ожесточением его критиковали. Сильное тяготение в сторону буддизма наблюдалось и во взглядах еще одного ученика братьев Чэн — Се Лян-цзо (1050—1103), который под воздействием своего учителя много занимался дхьяной и обращал большое внимание на роль интуиции в познании. Именно Се

принадлежит блестящая формулировка, проводящая в гносеологии границу между буддистами и неоконфуцианцами. Се Лян-цзо полагал, что коренное отличие между последователями Кун-цзы и Шакьямуни заключается в том, что буддисты принимают за природу человека (*син*) то, что конфуцианцы считают его сознанием (*синь*).

Ко всем этим мыслителям, так или иначе связанным с философской школой братьев Чэн, следует присоединить и Ли Туна (1093—1163), на долю которого выпали годы формирования Чжу Си как самостоятельного теоретика конфуцианской доктрины. Несколько слов об обстоятельствах их встречи. Начинаящий конфуцианец Чжу Си сдает в 1184 г. экзамены на степень *цзинь ши* и в 1151 г. получает официальное назначение на пост в округе Цюаньчжоу провинции Фуцзянь. По дороге к месту службы Чжу Си встречает Ли Туна, который и становится его наставником почти на десятилетний срок. В философии новый наставник придерживался одной из традиций, идущих от братьев Чэн. Ли Тун был учеником и преемником Ло Цун-яня (1072—1135), который, в свою очередь, считался учеником Ян Ши. Так же, как и учителя Чжу Си более ранних лет, Ли Тун предпочитал жить отшельником-интеллектуалом в глухой горной местности и зарабатывать себе на жизнь своими руками. Биография Чжу Си неопровержимо свидетельствует о некоторых общих тенденциях в интеллектуальной конфуцианской среде. Может быть, в какой-то мере все эти тенденции были следствием развития конфуцианской мысли. Но вместе с тем несомненно, что они ставили под вопрос дальнейшее существование конфуцианства как самостоятельной духовной традиции, непосредственно связанной с административ-

ными нуждами. Непреодолимое влечение к эскапизму, которое Чжу Си наблюдал у всех подлинных конфуцианских мыслителей, грозило полной утратой всякого интереса к нуждам Поднебесной, что было чревато радикальной трансформацией конфуцианской духовной традиции, поскольку она могла продолжать существовать лишь оставаясь тем, чем она была в годы своего зарождения, — подготовкой человека к государственной службе. Большую опасность представляла и непрерывно увеличивающаяся зависимость конфуцианских философов от буддийских концепций, поскольку у людей, стремившихся уйти от мира, резко возрастал интерес к проблемам перестройки индивидуального сознания, неизменно остававшегося в центре внимания последователей Шакьямуни. Все это могло нарушить единство конфуцианского проблемного комплекса, отделив процесс самосовершенствования от практического применения этих совершенств. Время как бы бросало будущему великому мыслителю вызов, наглядно демонстрируя те опасности, которые грозили конфуцианству, и к чести Чжу Си надо сказать, что великий мыслитель ответил на этот вызов. Он понял, что, во-первых, надо сохранить целостность конфуцианства, единство теоретического и практического аспектов; во-вторых — отстоять самостоятельность конфуцианской метафизики и не допустить поглощения ее буддийской. Надо сказать, что Чжу Си с честью справился с обеими задачами, и долголетие его учения служило наглядным подтверждением его нужности. Но вернемся к тому времени, когда уже образованный, но еще несформировавшийся мыслитель встретил своего нового наставника.

Первой заслугой Ли Туна, по признанию самого Чжу Си, был разрыв молодого философа с дхьяной

и решительный поворот к наследию совершенно-мудрых. Вот как писал об этом Чжу Си:

Наставник Ли был прямым и серьезным человеком. Он совершенно не обладал искусством вести пустые разговоры и непрерывно заставлял меня читать слова совершенных мудрецов. И тогда я оставил на время школу чань, хотя и полагал, что в ней имеется свой собственный смысл, и начал читать совершенномудрых. По мере того как день за днем я читал и перечитывал книги совершенномудрых, я стал ощущать, что их слова постепенно заинтересовывают меня. Затем, вновь вернувшись к буддизму, я начал понемногу замечать в нем недостатки и несоответствия.

Поворот Чжу Си от буддизма к конфуцианской доктрине, совершенный, по всей вероятности, действительно под воздействием Ли Туна, сам философ, по-видимому, рассматривал как одно из важнейших событий в своей творческой биографии. Во всяком случае, в 1163 г., т. е. спустя более десяти лет после встречи с Ли Туном, Чжу Си писал одному из своих корреспондентов, крупному столичному чиновнику Ван Ин-чэню, который был большим любителем школы чань:

Некогда я считал Будду своим учителем и почитал его Путь. Я занимался буддизмом со рвением, но однако не добился ничего. Позднее я стал сравнивать эту доктрину с учением о «совершенном муже», выясняя, что же в обоих учениях находится на первом плане, а что — на втором, что представляется важным, а что лишено значения, и тогда я сразу отошел от буддизма, чтобы полностью посвятить себя нашему учению.

Описанный самим великим корифеем конфуцианской мысли переход от буддизма к конфуцианству многое может сказать специалисту по китайской идеологии. Во-первых, оказывается, что в письме

Чжу Си вся проблема смены одной идеологической традиции на другую объясняется исключительно в плане собственных интеллектуальных потребностей. На ней не лежит и тени какого-либо возвращения блудного сына, освобождения от пут ереси и прозрения абсолютной истины. Просто определенная идеологическая концепция оказалась для данного философа более приемлемой, нежели другая. Во-вторых, очень интересна причина отхода от буддизма. Это — концепция «совершенного мужа». Чжу Си хорошо почувствовал, что буддизм требует такой перестройки сознания, которая заставляет человека распротиться с социальным аспектом своего существования, тогда как *цзюнь-цзы* именно для этой социальной сферы и создавался.

Итак, Чжу Си при содействии Ли Туна сделал свой идеологический выбор и создал для конфуцианской духовной традиции целостную, логически обоснованную систему взглядов, которая успешно прошла устроенную ей историей проверку на прочность. Попробуем описать в основных чертах эту модель мира.

Первое, что необходимо сказать об этом мире, вернее, модели мира, можно охарактеризовать словом «целостность». Можно смело сказать, что конфуцианская духовная традиция еще не знала такой полной и тщательной философской разработки всех важнейших проблем личной и общественной духовной жизни, какая была достигнута Чжу Си. На каждый интересующий конфуцианского ученого вопрос от Чжу Си можно было получить исчерпывающий ответ, разъясняющий проблему в свете предложенной им доктрины. Этим, пожалуй, и объясняются столь поразительные по объему собрания его корреспонденции.

Вторая черта, присущая его модели мира, — стройность. Любую проблему любого уровня Чжу Си готов был совершенно четко расположить в своей умозрительной вселенной и дать всем желающим ее однозначные и точные координаты, чего не было ни до, ни после него.

Третья черта чжусианской модели — дихотомия. Чжу Си жил и мыслил в удвоенном мире: в одной его части находились эмпирически данные вещи и факты, во второй — эталоны этих вещей и фактов, принципы *ли*. Дихотомия, как нам представляется, является очень важным признаком. Не так важно, что больше всего напоминает эта бинарная модель — Платона, Канта или буддийскую теорию дхарм. Важно то, что с построением этой модели китайское конфуцианское умозрение выходит на некий мировой уровень, где умопостигаемый мир в его наиболее тщательно разработанных моделях неизбежно приобретает бинарный характер, распадаясь на мир сущего и должного, на мир конкретных фактов и явлений и на мир идей, ноуменов, эталонов и т. д.

Четвертая черта мира Чжу Си — определяющая роль сферы эталонов. В чжусианской модели эмпирически данный мир состоял из «вещей» и «дел», т. е. из объектов, фактов и отношений. Эталоны были представлены принципами *ли*. Эти принципы и определяли все существование эмпирической сферы, не давая ей превратиться в хаос. Первенствовала в этой дихотомии сфера эталонов, поскольку именно она делала вещи тем, чем они являлись. Второе место занимала та субстанция, из которой они творились, материально-жизненная субстанция *ци*. Ее не следует сравнивать с материей, поскольку она была наделена жизненным началом. Взаимоотношения между принципом *ли* и субстанцией *ци* определялись

четким афоризмом: «Сначала *ли*, затем — *ци*». Этот афоризм вряд ли стоит понимать как временную последовательность. Скорее, такое расположение следует определять как статусное. Первенство принципов *ли* над субстанцией *ци* можно назвать первой характерной чертой взаимодействия двух сфер.

Вторая черта заключалась в принципиальной полноте первой сферы и неполноте, открытости второй. Заданный нами выше вопрос об аквабайке применительно к философии братьев Чэн получил в системе взглядов Чжу Си четкое и однозначное разрешение. Чжу Си отлично понимал, что, говоря об определяющей роли принципов *ли* в появлении тех или иных вещей, необходимо учитывать их различный характер. Дерево стало деревом несколько иным образом, чем дом стал домом или топор — топором. В качестве примера вещей Чжу Си, как правило, выбирал повозку и лодку. Да, соглашался Чжу Си, были времена, когда не было ни повозки, ни лодки. В этом случае первенство принципа *ли* было и временным. Их не было в эмпирической реальности, но они смогли появиться в ней лишь в результате того, что существовали в метафизической сфере. Особенно наглядным Чжу Си считал пример с кистью, сравнительно недавно изобретенной и наглядно совмещающей в себе совершенно разные природные материалы. Но и по отношению к кисти Чжу Си был непреклонен — она появилась только в результате того, что в сфере принципов существовала некая идея кисти.

Надо отметить, тем не менее, что этот вопрос был для Чжу Си неприятен, поскольку не соответствовал пафосу его мировоззрения — пафосу единства «вещи» и принципа. К счастью для Чжу Си, мир того времени был не так переполнен искуст-

венными вещами, чтобы возводить эту проблему в ранг первостепенных и переосмысливать метафизическую сферу в нечто, напоминающее потенциальный космический разум.

Первостепенной проблемой дихотомического мира была проблема нетождественности. Требовался четкий и понятный ответ на вопрос, где и почему вещи и люди отходят от идеала. Чжу Си не уклонился и от этого вопроса. Проще всего было ответить на него, когда речь шла о какой-нибудь «вещи». В этих случаях Чжу Си рассуждал так: вещь, как и мир в целом, состоит из двух частей: первая — принцип *ли*, вторая — субстанция *ци*. Принцип *ли* подобен жемчужине, но жемчужина может находиться в разной среде; субстанция *ци* подобна воде, но вода может быть светлой, прозрачной и мутной. Вещь, таким образом, подобна жемчужине в воде. Вопрос о качестве жемчуга в этом сравнении не ставился, но вода, конкретная виновница отклонений, могла быть настолько прозрачной, что присутствие в ней жемчужины было наглядным, и настолько мутной, что разглядеть в ней что-либо было невозможно.

Гораздо сложнее было решить эту проблему с человеком. Общее направление духовной традиции подсказывало, что у человека причина отклонений лежит в эмоциональной сфере. В то же время было ясно, что человек связан с метафизической сферой столь же тесно, как и мир неодушевленных вещей. Взаимодействие этих двух факторов и создавало структуру человека, которая в зависимости от точки отсчета приобретала различный характер. В связи с проблемой отклонений человек выглядел так: виной всему были его желания (*юй*), с которыми боролись почти все философы, поскольку желания имели пагубное для человека свойство быть безгра-

ничными, о чем все русскоязычные читатели знают с малых лет, прочитав пушкинскую сказку о рыбаке и рыбке. Эти желания имели весьма отрицательные последствия, поскольку держали чувства (*цин*) в постоянном напряжении, а напряжение в этой сфере совершенно деформировало работу сознания (*синь*), заставляя его видеть мир совсем не таким, каким он является на самом деле. Это искаженное сознание можно уподобить сильно замутненной воде, которая делала совершенно невидимой находящуюся в ней жемчужину — фундаментальную природу человека (*син*), являвшаяся, конечно, не чем иным, как индивидуализацией в человеке принципа *ли*, который, несколько в ином аспекте, рассматривался одновременно и как *мин*, т. е. «небесное веление».

В обратной последовательности мы находим ту же структуру, но с несколько иным характером взаимодействия: человек, как и все сущее, непосредственно связан со сферой эталонов, которая иногда отождествляется с космосом, миром Неба и Земли или просто Неба. Каждый человек содержит в себе нечто идеальное, что, по сути и делает его человеком. Это идеальное начало должно быть осознано человеком, т. е. должно перейти из *син* («фундаментальной природы») в *синь* («конкретно действующее сознание»). И это сознание должно быть в достаточно хорошем состоянии и сильным, чтобы успокоить нашу эмоциональную сферу и призвать к порядку наши желания. Механизм действия понятен, остается только выяснить, какое содержание философ вкладывал в категорию *син*, специфическую модификацию принципа *ли* — свойственную исключительно человеку.

Вспомнив о том, что конфуцианская духовная традиция — это прежде всего практика преображе-

ния человека, нетрудно догадаться, что содержанием «фундаментальной природы» является моральный кодекс «совершенного мужа». Чжу Си трансформирует этот моральный кодекс в характерные свойства космической жизнедеятельности или в содержание человеческих принципов *ли*. Начав свой путь в виде наставлений мудрецов, этические нормы, совершив невообразимую одиссею в метафизическую сферу и обратно, возвращаются к человеку уже как его органические свойства, затемненные игрой страстей и пустыми переживаниями. В этом ракурсе весь процесс самосовершенствования выглядит как возврат к своей фундаментальной органике, а это, естественно, вызывает вопрос, что же конкретно из морального кодекса «совершенного мужа» свойственно космосу, который очень часто выступает как метафора метафизической сферы, где покоятся принципы *ли*. Чжу Си не уходит и от этого вопроса, стараясь раскрыть двуединый — космический и человеческий — смысл основных этических принципов. Начнем с важнейшего для неоконфуцианской философии этического принципа — принципа искренности.

Оценивая место категории «искренность» (*чэн*) в философских воззрениях братьев Чэн, Чжу Си полагал возможным охарактеризовать его как «основное», хотя совершенно очевидно, что в мировоззрении обоих братьев *чэн* выполняла сугубо вспомогательную роль. Искренность для братьев-мыслителей была, скорее, исходным моментом или предпосылкой, позволяющей анализировать другие, гораздо более важные проблемы, например место и функции «почтительности» в ее неоконфуцианском понимании, т. е. как определенного состояния человеческого сознания, когда в нем подавлены все эгоистические мо-

менты. Чжу Си довольно радикально изменил ракурс рассмотрения категории «искренность», отведя ей прежде всего онтологические функции. Как качество предмета, явления, отношения или лица искренность являлась одновременно и условием перехода принципа *ли* в сферу феноменов и признаком успешно осуществленного перехода. Чжу Си не уставал подчеркивать, что «искренность — это наличие в реальности принципа *ли* (*чэн чжэ ши ю цы ли*), что в кратком варианте приобретало вид высказывания с весьма многозначным характером: «Искренность — это принцип *ли*». По всей видимости, такое отождествление родилось на почве следующих логических рассуждений: бытие любой вещи начинается с состояния искренности и кончается вместе с концом состояния искренности. Начало вещи знаменует собой начало перехода принципа *ли* из одной сферы в другую. Разумеется, слово «переход» здесь следует понимать метафорически, как начало фазы осуществления. Тем самым вещь или явление, как выражался Чжу Си, «направлялись в сторону наличия». Соответственно, и конец чего бы то ни было интерпретировался по тому же принципу: когда осуществление или осуществяемость принципа *ли* исчерпывалось, вещь или явление «направлялись в сторону отсутствия». А вот та же ситуация, но рассмотренная философом в несколько ином ракурсе:

Искренность — это принцип, осуществивший свое наличие. Если говорить при этом о субстанции вещи, то искренность и должна рассматриваться как ее субстанция. Если определенная вещь наличествует, то это означает, что наличествует и соответствующая ей искренность.

Если делать из этой трактовки категории «искренность» логические выводы, то окажется, что искрен-

ность в таком ее понимании может быть присуща лишь космосу, Небу и Земле да еще совершенному мудрецу.

Как своеобразное продолжение онтологического понимания искренности может быть воспринята и неоконфуцианская трактовка ее места в культе. Примечательно, что рассуждения Чжу Си об искренности в ритуале строятся по той же схеме, что и онтологические. Отвечая на вопрос одного из своих собеседников о том, действительно ли наличие искренности при исполнении ритуального жертвоприношения гарантирует присутствие духов, Чжу Си ответил:

«Искренность — это преосуществление [принципа *ли*]. Если имеется искренность, то наличествует и исполнение ритуала, если же нет искренности, то как бы нет и исполнения самого ритуала. Если же во время ритуальных жертвоприношений в мыслях человека наличествует искренность, то контакт между темной и светлой сторонами бытия имеет место, если же искренности в мыслях участников жертвоприношения нет, то и соприкосновения между двумя сферами не происходит».

Взяв более частный случай — ту роль, которую играет искренность в мире людей, — Чжу Си предлагает обратить внимание на такую шкалу этических совершенств: Небо — совершенный мудрец — «совершенный муж». Это как бы три ступени нисхождения искренности в мир людей: Небу искренность присуща, как бы сказали математики, по определению, совершенный мудрец получает ее от рождения, тогда как «совершенному мужу» предстоит самому обрести ее в процессе самосовершенствования. Вот каким видится Чжу Си этот процесс:

Надо много учиться, напряженно мыслить, достичь ясности в суждениях и чистосердечия в поведении. Если люди будут неизменно следовать этим путем, то они смогут овладеть принципами гуманности и долга, надлежащими нормами поведения и мудростью. Сюда следует присоединить и Дао-путь верности и почтительного отношения к родителям и применять все это в ежедневной практике. [Если при этом в их сознании и в их действиях] действительно не будет ничего такого, что бы не являлось реализацией принципов *ли* [этих этических категорий], то тогда они станут искренними. Если же [в их действиях и их сознании] появится нечто даже столь же малое, как тончайший волос, что не будет соответствовать небесному принципу, то именно на этот волос они и не достигнут искренности.

Как бы мы ни оценивали приведенные выше рассуждения Чжу Си, ясно одно: в его понимании процесс приобретения искренности настолько труден, что реальное обретение этого качества обычным человеком, ставшим на путь самосовершенствования, представляется почти невозможным. На пути преобразования человека искренность скорее ориентир, нежели реальная цель.

Обращаясь к категории «гуманность» (*жэнь*), выдвинутой еще самим основоположником на самое почетное место, Чжу Си и эту категорию трансформирует довольно радикально, перенося ее из сферы межличностного общения на просторы мироздания. Ориентируясь главным образом на тот вид космической механики, который был представлен Чжоу Дунь-и в чертеже «Великого предела», Чжу Си соотнес категорию *жэнь* с четырьмя фазами становления всего сущего в циклическом процессе, описанном в «Книге перемен»: первая фаза (*юань*) — «начало» или, согласно Ю. К. Щуцкому, импульс, который проникает в материальную среду и соотно-

сится с первоэлементом «дерево»; вторая фаза (*хэн*) — «рост» или «развитие», олицетворяет тепло и динамику и соотносится с первоэлементом «огонь»; третья фаза (*ли*), «оформление», соотносится с первоэлементом «металл»; конечная фаза (*чжэн* или *чжэнь*) — «стойкость», соотносится с первоэлементом «вода» и символизирует собой неизменность. Согласно традиционным китайским воззрениям, четыре указанные выше фазы с содержательной стороны исчерпывали не только развитие всего сущего в годовом цикле, но и те изменения, которые претерпевали в этом мире все «десять тысяч» сущих в нем вещей, разумеется, включая и человека. Именно с этим процессом изменений всего сущего Чжу Си и попытался соотнести категорию «гуманность».

Многочисленные характеристики, которыми Чжу Си наделил эту категорию в связи с процессом перемен, составляют, надо сказать, довольно пеструю и плохо поддающуюся систематизации картину. Однако она дает возможность сделать два главных вывода: первый — гуманность человека совпадает с тем состоянием «сознания Неба и Земли», которое характерно для их порождающих функций; второй — «гуманность Неба и Земли» (*тянь ди чжи жэнь*) совпадает по содержанию с той гуманностью, которой наделен человек и которая пронизывает все фазы циклического процесса перемен. Одно из важнейших свойств гуманности как этического принципа человека характеризуется Чжу Си следующим образом:

То, что делает человека человеком, заключается в тождественности его принципа *ли* принципам *ли* Неба и Земли. Его материально-жизненная субстанция *ци* также является тождественной материально-жизненной субстанции Неба и Земли. Поскольку принцип *ли* не имеет ви-

димых признаков, то и наблюдать его невозможно. Он становится видимым лишь в материально-жизненной субстанции *ци*. Если же мы хотим постичь характер гуманности, то его можно сравнить с теплым и ласковым состоянием материально-жизненного начала *ци*. Это как раз такое состояние *ци*, которое бывает в разгар весны. Если же определять гуманность с точки зрения принципа *ли*, то тогда ее принцип *ли* можно определить как сознание Неба и Земли, порождающее все сущее.

Было бы ошибочным рассматривать приведенные выше рассуждения просто как метафору, как иллюстрацию к абстрактной философской мысли. Думаем, что сравнивая человеческую гуманность с весной и порождением всего сущего, Чжу Си преследовал цель наглядно продемонстрировать глубинную близость человеческого морального кодекса и главного космического процесса — смены времен года.

Вторая важнейшая характеристика категории *жэнь* выглядит у Чжу Си еще более метафорично, чем первая:

На этот раз я хочу воспользоваться для сравнения образом дерева. У дерева имеются корни, и именно они концентрируют в себе порождающую субстанцию *ци*. Но вместе с тем и все дерево целиком, «от головы и до хвоста», пронизано единой материально-жизненной субстанцией *ци*. Разве кто-нибудь скажет, что ствол и ветки, листва и цветы не содержат в себе порождающего начала *ци*? Сходным образом обстоит дело и с четырьмя сезонами. Весна — это само воплощение гуманности, поскольку именно она наполнена порождением. Лето же пронизано духом развития (*хэн*), осень — духом завершения (*ли*), тогда как зима демонстрирует стойкость (*чжэн*). Но разве все это означает, что [в отдельных фазах] — летом, осенью и зимой, — процесс порождения утрачивает хотя бы на мгновение свой главный смысл? Порождающее начало постоянно присутствует в дереве, даже в те моменты, когда весь ствол его обледенел.

Надо отметить, что акцент на фазе порождения всегда был свойствен традиционной китайской мысли, являясь неизменным и прочным фундаментом, так сказать, «естественного оптимизма» образованной части китайского общества.

Излагая концепции Мэн-цзы, мы уже говорили о том, что сознание в его системе взглядов как бы делилось на четыре части или на четыре различных эмоциональных состояния (*сы дуань*): сострадание или сочувствие, стыд, уступчивость или почтительность и способность отличать ложь от правды. Каждому эмоциональному состоянию соответствовал определенный этический принцип: состраданию — гуманность, стыду — долг, уступчивости — надлежащие нормы поведения (*ли*), способности чувствовать ложь и правду — мудрость. Согласно Мэн-цзы, исходными были именно эмоциональные состояния, которые постепенно, в процессе самосовершенствования человека превращались в этические принципы. В сунский период школа *ли сюе* поменяла последовательность Мэн-цзы на противоположную: принципы *ли*, в том числе и принципы этического поведения, стали рассматриваться как составляющие первоначальное содержание фундаментальной природы человека (*синь*), а соответствующие им эмоции превратились в проявления принципов. Кроме того, для конкретизации анализа сознания Чжу Си сопоставил его функционирование с четырьмя фазами годового космического процесса. В рамках этого сопоставления, гуманность, соотношенная с начальной фазой *юань*, приобретала главенствующее значение, пронизывая собою все остальные фазы и этические принципы. Применительно к этическим принципам Чжу Си это представлялось следующим образом: человек, разумеется, имеет лишь одно сознание, и это сознание

обладает целостным характером; но, будучи целостным, сознание в то же время как бы делится на четыре различные части, первое место среди которых принадлежит сочувствию, как реализации принципа гуманности. По мнению Чжу Си, без главенства сочувствия в своем сознании человек не знал бы стыда и не мог бы проявить ни уступчивости, ни способности отличать ложь от правды.

Поясняя главенствующую роль принципа гуманности для сознания человека, в котором она трансформируется в сочувствие, объединяя всю остальную эмоциональную триаду в одно целое, Чжу Си опять-таки не может обойтись без образов и прибегает на сей раз к образу воды, который, начиная с Кун-цзы и Мэн-цзы, наряду с образом дерева является излюбленной метафорой китайских философов. Вода, рассуждал Чжу Си, если течет, то превращается в реку; если она неподвижна то это родник; если же вода разливается широко, то превращается в поверхность, покрытую рябью или волнами. Но во всех этих конкретных ипостасях вода остается водою. Или, как выражался Чжу Си, вода «образует один и тот же костяк». Он считал, что точно так же обстоит дело и с различными трансформациями гуманности, наличествующей на всех фазах процесса изменения.

Имеется еще одна характеристика сознания, которая, правда, не может считаться ни отличительным признаком неоконфуцианства, ни особенностью философии Чжу Си, поскольку распространена гораздо более широко. Но в рамках конфуцианской духовной традиции эта характерная черта сознания именно в философии Чжу Си играла довольно важную роль. В сунском конфуцианстве считалось, что сознанием делает сознание его пустотность. Некоторые

мыслители пытались не афишировать эту особенность сознания, полагая, что она наводит на мысль о зависимости конфуцианского умозрения от буддизма и даосизма. Чжу Си, почувствовав достаточно прочную самостоятельность своей системы воззрений, преодолел эти опасения и открыто заявлял, что «основной субстанцией сознания является его чудесная пустотность». Пустотность была актуальна для Чжу Си в связи с двумя операциями, непосредственно связанными с сознанием. Первая из них — соприкосновение с внешним миром или «тьмой вещей», как выражались китайские мыслители. Вторая — достижение адекватности реакций на внешний мир.

В этой связи хочется еще раз напомнить читателям, что конфуцианская и в особенности неоконфуцианская философия интерпретирует индивидуальное сознание человека как страдательную сторону в процессе соприкосновения с внешним миром, обнаруживая тем самым глубинное сходство конфуцианского мировосприятия с религиями спасения, где человек по определению был страдающей стороной. Внешний мир, как считали буддизм, даосизм, конфуцианство, неоконфуцианство и, наконец, персонально Чжу Си, давил на индивидуальное сознание, приводя его в возбуждение и деформируя его работу. Для того чтобы избежать этого разрушительного давления, необходимо было либо освободиться от «соприкосновения с вещами» (*цзе у*), либо взять под контроль свои реакции. Даосы и буддисты легко решали эту проблему, и не колеблясь выбирали первый путь. Они делали *дуань*, т. е. обрубали свои связи с миром. Конфуцианцы позволить себе *дуань* не могли, ибо, как мы уже неоднократно замечали, назывались конфуцианцами как раз в силу своей тесной связанности с общественными функциями. Но ко вре-

мени сунского периода весь предшествующий опыт убедил их в том, что для достижения пустотности сознания какие-то временные отключения от мира нужны и им.

Чжу Си неоднократно указывал на то, что сознание может удовлетворительно выполнять свои функции только в том случае, если оно находится в пустотном состоянии, подобно «духу в человеке». А поскольку реально наличествовавшее сознание оказывалось во власти эгоизма, переполнявшего этот «дух в человеке» своими неумеренными «человеческими желаниями» (*жэнь юй*), то на возвращение сознанию его первоизданной природы, т. е. пустотности, требовался не один день напряженных духовных усилий. В случае успешного завершения процесса самосовершенствования, а для неоконфуцианцев этот процесс сводился преимущественно к «выправлению сознания» (*чжэн синь*), сознание преобразалось, в нем проявлялись принципы *ли* всего сущего, и оно приобретало способность адекватно реагировать на все ситуации, связанные с соприкосновением с вещным миром. Стремление контролировать эти реакции, чтобы довести их до адекватного состояния, являлось, по мнению Чжу Си, одним из главных признаков, по которым можно было отличить конфуцианскую духовную традицию от учения Шакьямуни. Чжу Си казалось, что буддисты вовсе не стремятся выправить свое сознание, освободить его от потока эгоистических желаний. Вместо этого буддисты принимают невыправленное сознание за сознание вообще, совершая тем самым, по мнению Чжу Си, одну из своих главных ошибок. В результате этого расхождения конфуцианцы и буддисты устремлялись в двух совершенно различных направлениях. Конфуцианцы, предполагавшие наличие в людях «небесной основы» или

«основной природы», начинали «выправлять сознание», стремясь докопаться в нем до небесной первоосновы, тогда как буддисты, не приписывавшие человеку ничего, кроме его сознания, были вынуждены заняться прекращением его работы. «Как говорили люди прежнего времени, — поясняет Чжу Си, — совершенные мудрецы считали за основу Небо, тогда как буддисты считали за основу сознание».

То сознание, о выправлении которого так заботился Чжу Си, имело, по его мнению, светоносную основу, которая и проявляла себя при состоянии пустотности. Светоносность обеспечивала носителю сознания возможность правильно ориентироваться во внутреннем и внешнем мире.

Можно сказать, что за весь долгий период своего существования конфуцианство никогда не уделяло такого внимания сознанию, как в сунский период. Во многом это внимание было вызвано тем, что процесс самосовершенствования впервые включил в себя в виде отдельной фазы гносеологическую операцию. Выявление человеком в самом себе этической природы, равносущностной этической природе космоса, было, можно сказать, и начальной причиной, и конечной целью конфуцианского процесса познания. Объектом этого познания был, разумеется, принцип *ли*, а поскольку все без исключения принципы находились в сознании, только не всегда были достаточно четко выявлены, то мы с полным правом можем считать неоконфуцианство самопознанием. Этот характер гносеологической активности с предельной четкостью выражен у одного из цинских сторонников сунского конфуцианства — философа Ван Фу (Ван Сюаня), который, очень точно почувствовав всю специфику сунской гносеологии, заявил:

Исследование принципов ли не является постижением чего-то сверхъестественного и странного, что то ли существует, то ли не существует. Это всего лишь исследование принципов, которые находятся в нашем собственном сознании, принципов природы человека и вельния Неба.

Именно в этом пункте и разошлись два главных течения сунской конфуцианской мысли — *ли сюе* («учение о принципах») и *синь сюе* («учение о сознании»). Представители последнего, сделав еще один шаг от приведенного положения о том, что все принципы находятся в индивидуальном сознании, пришли к выводу, что именно оно может стать единственным объектом нашего исследования. Это и было главным тезисом в мировоззрении друга и оппонента Чжу Си философа Лу Цзю-юаня (1139—1192), зачинателя *синь сюе*. Выводы Лу Цзю-юаня выглядят довольно логичными. Из принципиальной полноты нашего сознания Лу делает вывод о принципиальном тождестве космоса и его отражения в индивидуальном сознании. Этим же путем шел и знаменитый минский философ Ван Шоу-жэнь (Янмин, 1472—1528), завершивший детальную разработку школы *синь сюе*. Любопытно, что оба философа в подтверждение своих взглядов ссылались на пережитое ими просветление или озарение во вполне определенном чаньском духе, что для конфуцианства, вне всякого сомнения, было новым критерием, неопровержимо свидетельствовавшим о неуклонном сближении конфуцианского гнозиса с буддийской психотехникой.

Одна из версий процесса познания в системе *ли сюе* дана Чжу Си в форме восполнения классического текста «Великого учения» («Да сюе»), где Чжу Си утверждает следующее:

«Положение, гласящее что достижение знаний зависит от распределения вещей, означает следующее: если мы хотим достичь знаний, то нам необходимо изучить принципы вещей. Поскольку наше сознание обладает чудесным даром [пустотности], то в мире нет ничего, что не могло бы быть им познано, ведь среди вещей Поднебесной нет ни одной, которая бы не имела [соответствующего] принципа *ли*. Только эти принципы могут быть [в нашем сознании] не до конца выявлены. Поэтому наши знания страдают неполнотой. По этой причине, согласно концепции „Великого учения“, учащийся должен [постараться] исчерпать до конца все принципы всех вещей в Поднебесной, чтобы среди них (т. е. среди вещей и принципов. — А. М.) не осталось ничего непознанного, достичь Предела в своих стремлениях и не прекращать своих усилий до тех пор, пока внезапно он не достигнет всепонимания (*гуань тун*). И тогда все качества всех вещей — внешние и внутренние, тонкие и грубые — будут постигнуты нами. А в нашем сознании, которое будет представлено во всей полноте его сущности и во всей полноте его функций, не останется ничего неясного. [В одном аспекте это состояние] называется „вещи упорядочены“ (*у гэ*), а в другом — „знания достигнуты“ (*чжи чжи чжи*)».

Так Чжу Си сам разъяснил свой знаменитый постулат *гэ у, чжи чжи* («упорядочивай вещи, достигай знаний»), о значении которого до сих пор не стихают споры.

Приведенные выше рассуждения Чжу Си дают достаточное основание для того, чтобы к характеристике неконфуцианской концепции познания добавить две очень важные черты. Для неоконфуцианцев познание является не только внутренним знанием, по сути дела самопознанием, познанием своего сознания, но и всезнанием, знанием, в исчерпывающей мере охватывающий все сущее. Чжу Си считал, что это всезнание приходит лишь после громадного труда. Уже всезнание говорит нам о том,

что конфуцианская концепция знания значительно отличается от современного понимания этого слова, когда под знанием имеется в виду прежде всего либо получение новой информации в результате исследования, либо усвоение имеющейся в результате обучения. В данном случае чаще всего речь идет о профессиональных знаниях, об овладении какой-то специальной наукой или о ее продвижении вперед. Философская же постановка вопроса с реальными знаниями, как правило, не соприкасается, а служит лишь для внушения гносеологического оптимизма либо трансформируется в область специального, философского знания. Ни одна разновидность современного знания не зависит от сознания, полагая его постоянно находящимся в состоянии оптимальном, для познавательного процесса. Лишь архаичная мудрость, оттесненная современностью на задворки повседневного быта, как-то еще не теряет своего ощущения связи с состоянием нашего духа, поскольку чаще всего бывает нами востребована в своей разновидности «тихой мудрости». Следовательно, неоконфуцианское знание, даже в том его варианте, который предлагал Чжу Си, лежит в совершенно иной плоскости, нежели современное, и имеет совершенно иную цель. В конфуцианстве оно всегда было связано с процессом совершенствования и, по сути дела, представляло собой достижение необходимых сведений о себе и о мире, которые могли бы обеспечить начинающему «благородному мужу» более или менее устойчивый консенсус с окружающей его реальностью. В этом случае знание, в том числе и знание о внешнем мире, вполне могло достигать необходимых пределов и рассматриваться как всезнание. Что же касается внезапного характера всезнания, то эта черта непровержимо свидетель-

ствовала о том, что даже в *ли сюе* конфуцианская познавательная активность неуклонно сближалась с буддийской психотехникой.

Чтобы понять, насколько неоконфуцианский гнозис был далек от того, что они сами называли «знаниями глаза и уха», стоит вдуматься в слова независимого сунского мыслителя Фань Цзюня, очень точно уловившего связь познания в *ли сюе* с потребностями «выправления сознания» и преодолением эгоизма. Фань Цзюнь так выразил эту соотнесенность познания с этикой:

Сознание только тогда является сознанием, когда оно не имеет ничего внешнего. Если же сознание имеет внешнее, то это — не сознание. [В свою очередь], природа человека не имеет ничего ложного. Если же природа человека содержит в себе нечто ложное, то это — не природа человека. Содержащее ложное и внешнее — это мысль. В мысли заключается эгоизм человека.

Такие характеристики неоконфуцианского познания, явно обнаруживающие его близкое родство с буддизмом, наводят на мысль, что и познавательная практика не могла обойтись без чего-то весьма сходного с доктриной Шакьямуни. И действительно, в этот период среди неоконфуцианцев приобрели популярность медитативные и квазимедитативные практики. Некоторые исследователи полагают, что общая склонность сунских «ученых мужей» (*жу*) тесно связана с политическими неудачами государства на севере, приведшими к необходимости переноса столицы на юг. Безусловно, политическая ситуация могла усилить подобные тенденции в конфуцианской среде, но появились они гораздо раньше переезда императорского двора через Янцзы и, как нам представляется, под влиянием внутренних закономерностей развития учения. Показательна в этом отно-

шении склонность к созерцательности у зачинателя неоконфуцианства Чжоу Дунь-и. Сами за себя говорят и привычки братьев Чэн погружаться в чтение текстов, что напоминало медитативную практику, или предаваться «спокойному сидению» (*цзин цзо*), даже по форме своей весьма сходному с «сидячей дхьяной» (*цзо чань*), распространившейся в Китае с приходом проповедника Бодхидхармы (VI в.). Се Лян-цзо, один из самых близких к братьям Чэн учеников, вспоминал, например, что Чэн Хао имел обыкновение «сидеть подобно глиняному истукану», выйдя же из этого состояния, всегда находился в прекрасном расположении духа. Эту же практику пытались освоить и его ученики. Любимец другого брата, философ Ян Ши, вспоминал такой эпизод: однажды Чэн И впал в неподвижность и долгое время сидел с закрытыми глазами. Его ученики, сам Ян Ши и Ю Цзо, стояли возле учителя не отлучаясь. Когда же учитель очнулся, то, как утверждал Ян Ши, «за воротами уже лежал снег глубиной в один чи», т. е. примерно в 30 сантиметров. Что же касается Чжу Си, то он, судя по актуальности этого вопроса в переписке с коллегами и учениками, предпочитал углубленное чтение текстов, сопровождавшееся затем многочасовым обдумыванием прочитанного.

При оценке неоконфуцианской философии необходимо, как нам представляется, учитывать два очень существенных обстоятельства. Первое — сунская метафизика, включая и философскую систему Чжу Си, родилась в атмосфере «космизма». Второе — все выдающиеся философы, в том числе братья Чэн и Чжу Си, занимались не отвлеченным от жизни умозрением, а придавали ему действительное практическое значение, как бы создавая теорию и прак-

тику собственного процесса самосовершенствования. Нам кажется, что о двух этих моментах, которые существенно отличаются от современного подхода к данным проблемам, следует сказать несколько слов.

Говоря о «космизме», мы имеем в виду полное господство космоса в традиционных китайских представлениях о мире. Основными чертами Вселенной в этой модели были всемогущество и вездесущность. Классическое конфуцианство, создав этический кодекс *цзюнь-цзы*, несколько ослабило власть космоса над сознанием людей, но уже в ханьское время, благодаря Дун Чжун-шу он опять занял прочное место в конфуцианской доктрине; сунская же философия вновь вернула космосу господствующие позиции. Он стал в сознании людей единым резонирующим космосом, где всё со всем связано и всё на всё откликается. Несмотря на наш реальный выход в космическое пространство, на «покорение космоса», как говорили недавно, мы, на самом деле не ощущаем его реального воздействия ни на судьбу нашей государственности, ни на принципы нашего поведения. Совершенно противоположным на этот счет было мнение Чжу Си. Он был глубоко убежден, что во Вселенной, пронизанной гармонией, всё откликается на всё по принципу «эхо и тень». А потому исправление «августейшего сознания» (*чжэн синь*) может не только улучшить внешнее и внутреннее политическое положение, но и навести порядок в небесных сферах. Это хорошо видно на примере его знаменитого доклада трону от 1194 г., при вступлении на престол императора Нин-цзуна (1195—1224), на сознание которого Чжу Си и надеялся повлиять. Приведем первую часть этого доклада:

Начальное слово. В движении Неба наблюдаются серьезные трудности, а в государстве происходят большие беспорядки. Когда на небесах возникают нарушения, то они проявляют себя наверху, когда же на земле происходят нарушения, то они проявляют себя внизу. Когда чувства людей охватывает уныние, тогда в их сердцах скапливаются боль и гнев, тогда они наполняются склонностью к мятежам и разъединениям, рассеиванию и беспорядкам. О таком положении обычно говорят, что в Поднебесной большие беспорядки и их не исправить обычными средствами. С тех пор, как вдовствующая императрица осуществила свой грандиозный замысел и вы, государь, почтительно приняли великие планы правления, прошло не так уж много времени, а между тем опасные беспорядки в уездах сменились спокойствием, разъединившееся стало вновь соединяться и общая ситуация в Поднебесной значительно стабилизировалась. Можно сказать, что все это было достигнуто с помощью принуждения, но без нарушения нормативности. И тем не менее (со времени вашего вступления) прошло уже три месяца, а неполадки на небесах еще до конца не исчезли, беспорядки на земле еще окончательно не прекратились, а сердца государевых близких еще не наполнились радостью. Ученые (*жу*), сановники и весь простой народ никак не могут освободиться от сомнений в том, что кто-то идет против течения и где-то сущность подменяется видимостью. Что же касается до основ смут и сомнений, то они по-прежнему скрываются в глубокой тьме.

Что касается последней фразы, то это явный, хотя и вынужденный эвфемизм. Ни о какой «глубокой тьме» в данном случае Чжу Си и думать не думал, но сказать Сыну Неба о том, что с его сознанием не все в порядке, не смел никто, поэтому критиковать надо было косвенно, взывая к чувству ответственности императора-мироустроителя за неполадки во всей Поднебесной. Но для нас в данном случае более важно другое, а именно та цельная

картина космоса, где господствует всеобщая зависимость. Эта зависимость для Чжу Си — аксиома, он даже не обсуждает ее. Он на нее опирается и от нее отталкивается, в результате чего рассуждения о необходимости нового политического курса предваряются картиной космических неполадок. Но его как корифея неоконфуцианства в этой сложной цепи взаимозависимостей интересует прежде всего сознание (*синь* — «сердце»). По сути дела, все содержание «начального слова» можно свести к одной фразе: императору срочно следует заняться «выправлением своего сознания», тогда исправится и сознание вельмож, и ученых, и простого народа, а вслед за тем исчезнут и все политические и космические затруднения.

Вторая черта, о которой не следует забывать при знакомстве со взглядами Чжу Си, это практицизм. Все в учении главы неоконфуцианства, включая и его самую отвлеченную и самую главную в умозрении категорию — принцип *ли* — соотнесено непосредственно с практикой государственного управления. Обратимся вновь к уже упоминавшемуся докладу трону от 1194 г. Чжу Си заявил:

Если говорить о пути учения, то в нем нет ничего более важного, чем полное и доскональное исследование принципов *ли*, а для исчерпания принципа *ли* наиболее важным является чтение книг, которые следует читать последовательно и [многократно], вплоть до проникновения в самую суть. Гарантией же проникновения в самую суть должно служить состояние почтительности и управление своими стремлениями. Таков нелегкий путь постижения принципа *ли*. Принцип же *ли* присутствует во всех делах Поднебесной. Так, во взаимоотношениях государя и подданного есть свой принцип *ли* взаимоотношений государя и подданного. Во взаимоотношениях отца и сына есть свой принцип *ли* взаимоотношений от-

ца и сына. Во взаимоотношениях мужа и жены, старших и младших братьев, друзей, в порядке входа и выхода из своего дома, в чередовании поездок и пребывания на месте — во всем этом имеется свой принцип *ли*. Если мы исчерпывающе постигнем эти принципы *ли*, которые содержатся во всех делах, начиная с важнейших взаимоотношений между государем и подданным и кончая самыми незначительными проблемами, то тогда мы узнаем обо всем, что нас окружает, каково оно на самом деле и каковым ему быть должно. И тогда в нашем сознании не останется ни малейшего сомнения ни по какому поводу. Видя добро, мы будем ему следовать, видя зло мы будем его отбрасывать. И это мы будем делать без малейших усилий. Именно этим и объясняется первостепенная важность операции исчерпания принципа *ли* в нашем учении.

Думается, что эта пространная выдержка из доклада убедительно свидетельствует о том, что конфуцианская мысль и в сунский период оставалась неизменно верной первоначальному предназначению учения совершенномудрых — служить инструментом в деле достижения совершенного правления. Уже сам документ говорит о том, что все эти, казалось бы, достаточно абстрактные рассуждения адресованы в первую очередь тому, кто в силу занимаемого места в государстве и во всем мире должен был быть совершенномудрым, а не только называться им по причине восхождения на престол. Однако если сравнить рассуждения Чжу Си с теми беседами Конфуция и Мэн-цзы с первыми государственными лицами, которые сохранились в текстах классиков, то станет ясно, сколь изменилась конфуцианская мысль за истекшие полтора десятка веков. От неприкрытого первоначального нормативизма, одобренного значительной долей императивности мудрецов-основателей, не осталось и следа. В

философском плане наставления Чжу Си основаны на гораздо более мягком сопоставлении сущего и должного. Путь к должному у Чжу Си не сводится к послушному следованию наставлениям. Всем, кому адресован текст, предлагается пройти этот путь приватно, в процессе познавательной деятельности. Причем надо отметить, что разрешение должно было, по мнению Чжу Си, поступить не по каналам ритуальной коммуникации, не в результате послушного следования традициям, а как плод собственных гносеологических усилий, что, разумеется, широко открывало ворота для приватного постижения мира в том его состоянии, в каком он реально находится, и в модусе должностования, равно как и для приватного использования всей *ли сюе* («науки о *ли*») в целом в интересах самосовершенствования.

По всей видимости, Чжу Си действительно был убежден в том, что центральная категория его мировоззрения — категория *ли* — имеет воистину универсальное применение и не только как важнейший политический инструмент. Отметим, что и философия истории у Чжу Си строилась на базе этого принципа. Главе сунского конфуцианства казалось, что история представляет собой не что иное, как расположенный в хронологическом порядке богатый иллюстративный материал, убедительно доказывающий неизменность главных этических принципов человеческого общежития. Принципы — неизменны. Со временем меняются лишь их иллюстрации. Полная уверенность сунского мыслителя в неизменности этической и метафизической базы в истории нашла свое выражение все в том же знаменитом докладе трону от 1194 г., в конце которого Чжу Си счел необходимым вновь обратить внимание на принципы *ли*:

«Если говорить о принципах *ли* и их роли в делах Поднебесной, то необходимо, исследуя каждый из них, проникать в самую сердцевину и обращать внимание на все тонкости. Начиная с древности и по сегодняшний день это правило никогда не менялось. Однако только совершенные мудрецы древности могли следовать ему до конца. Все, что они делали и говорили, может поэтому служить неизменным великим образцом для всей Поднебесной в последующие века. [В прошлом] все люди могли либо следовать этим образцам, и тогда они превращались в совершенных мужей и благоденствовали, либо противиться этим образцам, и тогда они становились низкими людьми и бедствовали. Когда благоденствующие составляли большинство, тогда возникала возможность сохранить пространство между четырьмя морями, а это время можно было брать за образец для подражания; когда же больше оказывалось бедствующих, то тогда было трудно сохранить даже себя самого. Такое время должно служить нам в качестве предостережения».

Если основываться на этом рассуждении, то Чжу Си представлял себе исторический процесс как непрерывную череду попыток достичь древних образцов. Времена различались в зависимости от того, удавалось ли большинству народа скопировать путь древних. Как можно видеть, в трактовке истории Чжу Си оказывается гораздо более традиционным, нежели в трактовке современности, где всем способным самостоятельно мыслить была предоставлена возможность самостоятельно познавать принципы *ли* мироздания и общественного устройства.

В заключение нашего разговора о чжусианстве хотелось бы обратить внимание читателей еще на один аспект конфуцианского учения, который представляется довольно необычным для носителей современного сознания. Мы имеем в виду жесткую связь между мировоззрением и поведением. Вспо-

миная время своего студенчества и пытаюсь понять, зачем нас, поколение, учившееся в пятидесятые годы, знакомили с философией, приходишь к выводу, что история этой науки чаще всего представлялась нам бесконечной чередой глубочайших заблуждений, совершенных мудрейшими из людей. Мысль о том, что, скажем, античность или Средние века вполне пригодны для того, чтобы служить духовным подспорьем в реальной жизни, никому, пожалуй, не приходила в голову. Мы были как бы антиподами тех молодых людей, которые много веков тому назад в Китае пытались постичь учение совершенных мудрецов. Для этих студентов конфуцианство было конкретной опорой, нитью Ариадны, за которую они крепко держались в потемках житейского лабиринта. О том, сколь сильна была их зависимость от этой путеводной нити, может свидетельствовать один весьма красноречивый эпизод из жизни Чжу Си.

Начиная с 1196 г. и до самой кончины Чжу Си пришлось жить в невероятно удушливой атмосфере, вызванной так называемым «запрещением клик периода цин-юань». В связи с начавшимися политическими и идеологическими гонениями философ был лишен всех постов и званий и выслан из столицы. По всей видимости, он предполагал, что может случиться и худшее, а потому уехал на юг, в глухие места, где часто переезжал с места на место. В такой ситуации, естественно, не замедлили появиться критики и недоброжелатели великого философа, которые обвинили его в том, что он не выдержал испытание реальной жизнью и в трудной ситуации показал свою неспособность следовать великим образцам. Недоброжелатели сравнивали поведение Чжу Си с описанным нами ранее эпизодом из жизни Конфуция, когда основоположник в 492 г. до н. э.

на пути из княжества Вэй подвергся нападению со стороны сунского военачальника Хуань Туя. Опасность, по всей видимости, была нешуточная. Во всяком случае, по сообщению Мэн-цзы, Конфуцию пришлось даже поспешно скрыться, переодевшись в платье простолюдина. Но критиков Чжу Си интересовала другая сторона этой ситуации. Именно в связи с нападением Хуань Туя стал отчетливо виден мессианский характер учения Конфуция: лишь уверенность в непосредственной связи с Небом помогла Конфуцию не только избежать опасности, но, поселившись в княжестве Чэнь, обрести там реальное влияние и принять участие в политической жизни. В противоположность своему великому Учителю, Чжу Си, который, как утверждали его критики, тоже был твердо убежден в том, что «Небо породило в нем созидательную силу дэ, не мог найти выход из тяжелой ситуации и, уехав в глушь, решил поставить крест на своем реальном участии в делах Поднебесной.

Чжу Си знал о подобных разговорах и, по всей видимости, очень страдал от них. Опальный мыслитель считал нужным на них ответить, но сделал он это с присущими ему порядочностью и достоинством:

Я никогда не отправлял наверх докладов, содержащих самовосхваления, и никогда не писал стихов с клеветой на других людей, я лишь занимался с друзьями обсуждением древних книг. Если рассуждения о принципах Дао-пути не являются обучением, то чем же они в таком случае являются?.. Когда сталкиваешься с мелкими неприятностями, то в душе возникают планы, как их избежать. Но древние люди, оказавшись перед острием меча впереди и котлом треножника позади, взирали на них так, будто ничего не видели. Когда смотришь лишь на принципы Дао-пути, то совершенно не видишь ни острия меча, ни котла треножника.

Думается, что и обвинения Чжу Си, и его оправдания равно интересны для истории конфуцианства, поскольку они убедительно демонстрируют совершенно необычное, по нынешним меркам, единство между теорией и практикой, присущее конфуцианской среде. единство, позволявшее сохранять великие образцы высокого поведения в качестве действенного стимула для одних и ограничительного средства для других. Кроме того, сравнение Чжу Си с Конфуцием, даже во имя критики, красноречиво свидетельствует о том положении, которое он занимал в конфуцианстве периода Южной Сун.

На этом мы хотели бы закончить рассмотрение конфуцианства как философского феномена, поскольку после Чжу Си ни одного нового целостного философского взгляда на мир из конфуцианской среды выдвинуто не было. При династии Мин философы занимались главным образом тем, что дополняли сунское духовное наследие, цинский же период, когда чжусианство было официальной догмой, выдвинул на первый план совершенно иной тип конфуцианца — конфуцианца-филолога, эрудита и библиофила.

серия



А. С. МАРТЫНОВ
КОНФУЦИАНСТВО. «ЛУНЬ ЮЙ»
(ТОМ 1)

научно-популярное издание

Набор — *Г. А. Кочугурова, Т. В. Чудинова*
Корректор — *Л. Ю. Румянцева*
Редактор — *Т. В. Уварова*
Технический редактор — *Т. В. Чудинова*

Обложка выполнена дизайн-студией «ХРОМИС»

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 05.12.1997
Подписано в печать 01.10.2001. Формат 70x100 1/32
Бумага офсетная. Гарнитура основного текста
типа «Таймс». Печать офсетная. Объем 11,5 п. л.
Тираж 3000 экз. Заказ № 1280

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12