

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.С. Васильев

**ПРОБЛЕМЫ
ГЕНЕЗИСА
КИТАЙСКОЙ
МЫСЛИ**

(формирование основ
мировоззрения
и менталитета)



Москва «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1989

Ответственный редактор
Е. В. ЗАВАДСКАЯ

Рецензенты
А. И. КОБЗЕВ, П. М. КОЖИН

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
АН СССР

В19 Васильев Л. С.
Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989. — 309 с.

ISBN 5-02-016666-9

В книге рассматривается процесс формирования китайской философской мысли, прежде всего социо-этико-политической философии. Исследуются истоки китайской натурфилософии, мистики и метафизики. Большое место уделено анализу специфики философской мысли и системы мышления в древнем Китае.

0302000000-030
В 013(02)-89 8-88

ББК 87.3 (5 Кит)

ISBN 5-02-016666-9

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989.

История мысли и мышления как формы надчувственного и осознанного восприятия мира восходит к той давней эпохе, когда формировался *Homo sapiens* — «человек разумный». В процессе становления великих древних цивилизаций вся ментальная культура совершенствовалась и обретала свои конкретные формы, во многом зависевшие от характера той или иной цивилизации, ее генеральных установок, мировоззренческих принципов, систем ценностей. Именно в ходе такого процесса формировались основы мировоззрения и духовной культуры Китая.

Китайская цивилизация при всей ее уникальности всегда была достаточно тесно связана с иными центрами мировой культуры, о чем специально шла речь в первой книге серии моих работ, посвященных проблемам генезиса древнекитайской культуры, ее идей и институтов [14]. Цель предлагаемой завершающей работы — продемонстрировать, как по мере своего развития древнекитайская культура обретала те черты и признаки, которые создали ее уникальный облик.

Следует оговориться, что автор не ставит перед собой невыполнимой задачи охватить в рамках строго ограниченной объемом книги всю духовную культуру древнего Китая, со всеми присущими ей элементами, со всей ее динамикой, во всех деталях. Более того, многое из того, что важно для историка культуры, будет лишь слегка затронуто. Это обусловлено тем, что по своему характеру избранная тема ограничена проблематикой, связанной с генезисом основных течений мысли и основ ментальной культуры древнего Китая.

Иными словами, вниманию читателя предлагается тот же генеральный контекст, в пределах и на основе которого протекал процесс становления китайской культуры. Поскольку материальный и социально-политический аспекты этого контекста уже были проанализированы в специальных изданиях [14; 20], основное внимание в настоящей книге сосредоточено на том, что касается мировоззрения и менталитета. Но прежде чем приступить непосредственно к теме, необходимо сделать несколько общих вводных замечаний, касающихся некоторых принципиальных закономерностей процесса генезиса мысли и мышления. В первую очередь речь пойдет о мифологии и преодолении мифологического мышления в иных, параллельных китайской, древних цивилизациях.

Первые формы ментальной практики сапиентных людей были религиозными. Теория о дорелигиозной мысли первобытных людей [30] представляется недостаточно обоснованной. Гораздо более весомы и убедительно подкрепляются полевыми материалами (изучение верований и представлений наиболее отсталых этнических общностей типа австралийских аборигенов) концепции о религиозной форме ранних представлений людей о мире. Комплекс ранних религиозных представлений многолик, но в конечном счете сводится к совокупности нескольких форм и методов осмысления природы и места в ней человека, связи людей с окружающим миром: тотемизм, анимизм, магия, фетишизм, мифология. И хотя каждый из этих элементов важен, наибольшее значение для развития мышления имела мифология, разъяснявшая людям смысл их взаимоотношений с предком-тотемом, объяснявшая загадки одухотворяемой ими природы и таинственную силу магического акта или фетиша.

При всем бесконечном разнообразии мифов разных народов с их специфическими именами богов и героев, причудливыми поворотами фабульных ходов и т. п. число основных сюжетов в принципе невелико (и даже сосчитано специалистами), что может служить убедительным подтверждением хорошо известного тезиса о принципиальном единстве — с учетом механизма взаимовлияний, миграций, культурной диффузии — ранней культуры человечества. В свете этого единства миф со всеми его аксессуарами и атрибутами, включая определенный набор сюжетов и фабульных хитросплетений, выступает как своего рода индекс некоего весьма важного этапа развития духовной культуры и ментальной практики той или иной социально-этнической общности. По меньшей мере со времен З. Фрейда можно считать доказанным тезис, согласно которому миф представляет собой своего рода полуосознанную подсознательную память человечества в ее причудливо-поэтическом, порой до неузнаваемости расцвеченном преломлении.

Но он — не только память, но еще и свободный полет мысли, обязательная на первых шагах форма прорыва ее в мир отвлеченных идей, предоставлявшая широкий простор для формирования спекулятивных абстракций, которые были первым шагом, отрывавшим мысль человека от окружавших его конкретно-бытовых забот и направлявшим ее в безбрежные дали поэтического вымысла. В мифе многие справедливо видят то первоначальное семя, ростки которого со временем породили духовный потенциал современных цивилизаций. Словом, осмысление мира и своего места в нем в ранних обществах осуществлялось именно в форме мифов, мифологии. При этом существенно, что миф — отражение коллективного сознания, противостоящего индивидуальному и принципиально отличного от него. В свое время Э. Дюркгейм определял эту разницу как противо-

стояние коллективного сакрального начала индивидуальному профанному [116], с чем солидаризируются специалисты и в наше время (см. [46, с. 39—40; 32, с. 25—26]). Словом, миф — сакральное осознание мира коллективом, причем в качестве такового он всегда являлся осевым центром комплекса ранних религиозных представлений. Тесная связь мифа с религией очевидна, хотя ее характер трактуется учеными по-разному (см., в частности, [161, с. 11]).

Миф — обязательная, неизбежная форма ранней мысли. Коллективные представления, из которых он вырабатывается, не основаны и не могут быть основаны ни на рационализме практических наблюдений, ни на отвлеченно-абстрактных рассуждениях. Представления группы опираются прежде всего на эмоциональное сопереживание, на включение себя в окружающий мир. Мифопоэтическое мышление имеет свои принципы, свою логику, изучение которых находится в центре внимания многих исследователей. Пожалуй, наибольшее признание получил ныне структурный анализ мифов, принадлежащий К. Леви-Стросу [42]. Суть теории в ее самом сжатом виде в том, что миф стремится преодолеть противоположности, прибегая при этом к посредству божества или героя в качестве медиатора. Вообще отличительная черта мифа — стремление преодолеть противоположности, столь очевидные каждому. Его задача — доказать относительность этих противоположностей (например, жизни и смерти), отождествить «искусственное» (культуру) с естественным, с природой, способствовать максимально полному слиянию человека с окружающим его миром, достижению полной гармонии человека и природы, природы и общества. Конечная цель мифа, как и любой религии, — обеспечить группе духовный комфорт и тем способствовать ее самоутверждению в чуждой, а порой и враждебной ей окружающей среде.

Развитие общества влекло за собой развитие мифа как формы мысли и осознания мира, усложнение мифологии. Постепенно это вело к тому, что чисто мифологическое мышление уступало место мышлению иного качества, уже знакомому с рациональным анализом. Однако переход грани, отделяющей мифологическую мысль от протофилософской, предфилософской, давался с большим трудом. Даже в таких развитых странах ближневосточной древности, как Египет или Месопотамия, где мифология была очень богатой, интеллектуально насыщенной и художественно образной, где она была уже знакома с многочисленными и порой поражающими своей изощренностью вариантами теогонии и космогонии, она так и осталась мифологией, как бы застыв на пороге философии (см. [63]). Так с чего же начинается новое философское мышление?

С освобождения мысли от ее абсолютной поглощенности мифом; с поиска истины вне мифа; наконец, с онтологического постулирования великой Первопричины, стоящей за пределами мифа и воспринимаемой либо в виде внеприродного (и вообще

внефеноменального) высшего трансцендентного начала, либо в форме рационально осмысленной первосубстанции с фиксированной гранью между объективным и субъективным (грань, которую принципиально отрицал и вечно преодолевал миф). Как правило, выработка нового мышления была сложным, длительным, многолинейным процессом, ведущим в конечном счете не столько к отвержению мифа и мифопоэтического мышления как таковых, сколько к преодолению их ограниченности.

В известных науке нескольких модификациях переход мифологического мышления в философское весьма различался, что не могло не сказаться и на результатах, т. е. на характере философии и типе мышления, пришедшего на смену мифологическому в той или иной цивилизации. Иными словами, для нас огромное значение имеют все обстоятельства, сопутствовавшие процессу преодоления мифологического мышления и определившие конкретные формы и конечные его результаты. Именно под таким углом зрения следует оценить основные варианты общего процесса.

Типы раннефилософской (предфилософской) мысли в древности

Обычно историю освобожденной от мифологии мысли начинают с античной Греции. Действительно, там философия в полном смысле этого слова сложилась весьма рано и проявила себя наиболее полно, ярко и всесторонне. Но античный путь преодоления мифа при всей его важности для судеб человеческой мысли, всей мировой цивилизации был все-таки не первым — не говоря уже о том, что не единственным. Исторически более ранними были два других — ветхозаветный и индоарийский.

Ветхозаветный вариант преодоления мифологии и формирования философской (религиозно-философской) мысли следует считать в некотором смысле наиболее простым, легким, естественным, само собой разумеющимся, во всяком случае для ближневосточно-средиземноморского мира. Выявляется и утверждается уже наметившаяся и давшая о себе знать (реформы Эхнатона в Египте, идеи зороастризма) монотеистическая тенденция, естественное развитие которой приводит в конечном счете к превращению обычного племенного божества в великого и единого бога, обретающего новые функции и тем самым позволяющего верующим в него и особенно служащим ему (жрецам) преодолеть привычные мифологические стереотипы. Но парадокс и уникальность ситуации в том, что это случилось в зоне наивысшего для древности развития цивилизации лишь однажды, причем не в каком-либо из крупных центров ближневосточного мира, уже, казалось бы, давно и явно созревших для монотеизма, но у сравнительно отсталого полукочевого племени, в принципе ничем не отличавшегося от других родственных ему семитских племен. Так что же случилось?

Появилось божество принципиально нового типа. Можно долго и с сомнительными результатами спорить на тему о том, сколь достоверны и каким временем датируются те или иные части Ветхого завета, когда именно сложился у древних евреев монотеизм и насколько он был последовательно строгим — для всего этого есть достаточно оснований. Но одно совершенно бесспорно: ветхозаветный Яхве, как он отражен в Библии, включая наиболее ранние ее части, был отличен от обычных племенных богов в принципе. Как известно, во всех ранних религиях и во всех мифах боги до предела конкретны: известны их имена и функции, сферы влияния и пределы могущества, происхождение, даже чаще всего и внешний облик. Для мифологического мышления главное было в том, что боги есть, они существуют рядом с нами, вместе с нами, суть частицы бытия, природы, мира феноменального. Иными словами, мифологические боги всегда имманентны. Да другими они и не могли быть, ибо именно в их имманентности высший и практически единственный *raison d'être* их существования.

Иное дело — ветхозаветный Яхве. Иногда считают, что он был в прошлом обычным племенным божеством какой-либо части древних евреев. Возможно, так и было, хотя прямых доказательств этому нет, а в тексте Ветхого завета, когда речь заходит о его имени, сказано: «И сказал Моисей Богу: вот я прииду к сынам Израилевым и скажу им: „Бог отцов ваших послал меня к вам“. А они скажут мне: „Как Ему имя?“ Что сказать мне им? — Бог сказал Моисею: „Я есмь Сущий (Иегова)“. И сказал: так скажи сынам Израилевым: „Сущий послал меня к вам“» (Исх. 3, 13—14). Складывается впечатление, что само имя здесь (Яхве, т. е. Иегова) символично: бог Яхве — высшая Сущность, абсолютная Реальность мира. Словом, это совершенно новый по типу бог, Бог с большой буквы, не имманентный, а трансцендентный миру. Он превратился в великое мистическое Первоначало, в высшего и единственного Творца, ставшего над миром феноменального, созданного им самим и по его воле, а потому и обязанного беспрекословно подчиняться ему. Итак, трансцендентный Яхве вне мира и, следовательно, вне мифа.

Появление его в ветхозаветной традиции означало разрыв с прежней мифологией, решительное преодоление ее и, как результат, освобождение мысли от мифологического плена. Именно во всем этом исследователи видят принципиальное отличие ветхозаветного мировоззрения от мифологического (см. [63, с. 204 и сл.]).

Замещение привычных мифологических божеств трансцендентным Абсолютом — вне зависимости от того, сколько времени занял этот процесс, — было радикальной, революционной по характеру переменой во всех сферах духовной (да и не только духовной!) культуры древних евреев. Оно вызвало к жизни решительную переоценку привычных ценностей, начиная с иконо-

борчества (точнее, борьбы с идолами) и кончая идеей богоизбранничества. Была разработана и стала принципиально существенной линейная концепция времени; обрела смысл история как процесс раскрытия и реализации воли божьей; наконец, на смену нормативной этике обычного права пришли авторизованные высшей волей господя десять заповедей, соблюдение которых на долгие века у значительной части человечества (включая христиан) стало высшим, а то и единственным критерием добропорядочности.

Казалось бы, радикализм и динамичность ветхозаветной религиозно-философской мысли должны были покончить с мифологией как таковой, до конца преодолеть ее влияние, целиком погрузившись в новые идеи и ценности. Этого, однако, не произошло. Отнюдь не ставя перед собой задачи полностью покончить с мифологией, ветхозаветная традиция не только заботливо сохранила мифопоэтический антураж, отчетливо фиксируемый в ряде книг Библии, но и создала ряд новых мифов, включая историю сотворения мира, идею о вездесущей и всемогущей воле божьей, о богоизбранности еврейского народа и т. п. Эти мифы не мешали новой традиции; более того, они помогали ей, укрепляя ее основы и активно служа главной цели новой религиозной философии — идее о высшем величии Творца, о верховной сущности его как Абсолюта, единственной Реальности внефеноменального мира. Можно сказать, что ветхозаветная традиция не только преодолела и отбросила мифологию, но и подчинила ее себе, превратив в свою служанку.

Индоарийский вариант функционально, структурно, даже хронологически близок ветхозаветному. Но в то же время отчетливо ощутима и принципиальная разница, позволяющая выделить его в особый тип. Прежде всего, очень рано вычленившееся в ведической мысли трансцендентное Первоначало (Единое; Сущее; Не-сущее [Ригведа X, 129]) не было богом и не претендовало ни на верховное руководство людьми, ни на надзор за порядком в мире, ни на определение судеб, ни вообще на какое-либо активное и тем более мелочное вмешательство в дела всего созданного им профанического феноменального мира. Ведическое трансцендентное Первоначало, отождествленное в упанишадах с Брахманом, было вне мира и над миром, как и Яхве. Но в отличие от ветхозаветного Яхве оно практически не соприкасалось с феноменальным миром, где жизнь текла в вечном кругообороте сансары и господствовал закон кармы. Реальный мир Брахмана-Абсолюта являл собой нечто особое, принципиально отличное от мира сансары с его временным и неустойчивым бытием. Престиж его был абсолютен, так что высшей конечной целью религиозно активных слоев индийцев (аскеты-тапасья, йоги, монахи и т. п.) всегда было вырваться из кармического круга перерождений, покинуть профанический мир сансары и слиться с Брахманом. Реальный мир Брахмана в индийской традиции был идеалом высшего блаженства. До-

стигшие его обретали мокшу (освобождение). Позже, в буддийском варианте, этот мир — уже не Брахмана, а Будды — стал отождествляться с нирваной.

Таким образом, преодоление мифологического мышления в рамках религиозной философии индоариев не было связано с появлением великого трансцендентного Бога, который стремился вытеснить всех прежних племенных богов со всей связанной с ними мифологией. Не будучи Богом, индоарийское Первоначало было индифферентным к существовавшим рядом с ним, но на другом, профаническом, уровне богам, которые процветали в образном мышлении индийцев и воспеванию которых было уделено львиное место в ведических текстах. Тем самым в раннем мышлении индийцев возникли как бы две параллельные плоскости. Низшая целиком соответствовала обычному стандарту мифологического мышления. Высшая, возникшая весьма рано и представленная уже в «Ригведе», являла собой, по сути, тот же радикальный, даже революционный по характеру прорыв в мир немифологический, трансцендентный, что имел место в ветхозаветном варианте. Но если там это привело к изменению привычного мифологического стандарта, то здесь — к выходу за пределы мифологии, на принципиально новый уровень мысли. Видимо, такое различие в определенной мере было связано со стабильным существованием в индоарийской общности наследственной многочисленной касты жрецов, чьими усилиями и был совершен упомянутый прорыв и чьи интересы способствовали тому, что высшая плоскость нового уровня мысли оказалась замкнутой эзотерической зоной, допуск в которую был ограничен и к которой подавляющее большинство населения — в отличие от того, что имело место у древних евреев, — вообще не имело никакого отношения. Совершенно очевидно, что то же обстоятельство — существование наследственной касты жрецов-брахманов — определило и общий характер мировоззренческих спекуляций на верхнем уровне, придавало им религиозно-философский облик. Напряженные усилия целой касты специалистов сказались на глубине философского анализа, совершенстве сложных метафизических построений. В то же время, поднявшись над плоскостью мифологических богов, эти философские искания при всем их религиозном характере приняли форму рационалистического анализа, что, в частности, хорошо видно на примере рассуждений мыслителей упанишад, которые искали первосубстанцию и первооснову жизни (вода? огонь? воздух-прана? мысль-желание? речь-слово?).

Третий вариант — античный. Здесь немифологическая, надмифологическая мысль явственно вызревала в рамках религиозной мифологии и едва ли не во всех своих поисках и достижениях, во всяком случае на раннем, предфилософском этапе своего развития, опиралась именно на мифы, о чем убедительно свидетельствуют как гомеровский эпос с его богами, героями и подвигами, так и теогония Гесиода. Мифология античной Гре-

ции многое заимствовала у более ранней и развитой мифологии ближневосточных цивилизаций (первобытный Хаос у Гесиода, отдельные мотивы деяний и приключений богов и героев), что понятно и естественно, ибо тесные связи античных героев гомеровско-гесиодовской эпохи с Египтом или Вавилонией не могли этому не способствовать. Однако существенно подчеркнуть, что античная мифологическая мысль уже на ранней стадии своего существования была как бы оплодотворена и очищенными от мифологии идеями, близкими к тем, что стояли в центре внимания индоарийских мыслителей (см. [207; 212; 66]). И хотя в наиболее заметной форме заимствование индоарийских идей шло прежде всего в более близком мифологическому мышлению виде и соответствующем обрамлении (учение о перерождении и перемещениях души, о карме, очищении и освобождении духовной основы человека и т. п.), что привело к появлению в античной мысли ее особого и весьма специфического орфико-пифагорейского направления, одновременно были восприняты и некоторые принципиально отличные от мифов протофилософские концепции. Речь идет прежде всего о Первопричине.

Как упоминалось, философское мышление начинается с поисков стоящей вне феноменального (т. е. доступного мифологии и охваченного ею) мира подлинной, реальной Первопричины. Ветхозаветные евреи нашли ее в трансцендентном Яхве, появление которого разом решило все сложные проблемы бытия, так что все последующие интеллектуальные усилия шли уже в четко фиксированном русле теологии. Иначе, много более трудным и сложным путем шли к немифологической мысли авторы вед и упанишад. Достаточно напомнить, что кроме Брахмана и одновременно с ним в качестве Первопричины выдвигались и иные персонифицированные первосубстанции (Пруджапати, Пуруша), а также элементы-категории (вода, огонь, воздух-прана, мысль-желание и т. п.).

Специфическая ветхозаветная мысль небольшого народа не была, судя по всему, известна античным мыслителям в период становления греческой философии. Зато с идеями древнеиндийских философов греки, видимо, были знакомы. Весьма вероятно, что именно эти идеи повлияли на становление древнегреческих представлений о четырех стихиях (земля—вода—огонь—воздух), явственно перекликающихся с теми, что были зафиксированы в Шатапатха-брахмане (см. [66, с. 36]). Еще более вероятно, что такого рода построения мыслителей упанишад косвенно воздействовали на направление поисков философов милетской школы. Как известно, Фалес искал первоначало в воде, Анаксимандр — в беспредельном (апейрон), что наводит на мысль о Брахмане, Анаксимен — в воздухе (идея, очевидно перекликающаяся с концепцией дыхания-праны). Больше того, даже идеи Гераклита о вечном движении феноменального мира и о правящем миром высшем разуме (Логосе), равно как и концепция Эмпедокла о Едином, эманацией которого можно

считать все четыре материальных и движущихся первоэлемента, т. е. воду, землю, воздух и огонь (см. [1, с. 33—41, 63]), отчетливо перекликаются с индийскими аналогичными построениями, что отмечается в специальных исследованиях (см. [183; 66, с. 38—44]), но, к сожалению, отсутствуют в работах более общего плана (см. [215; 64; 1]).

Можно, конечно, понять специалистов-античников: слишком уж далеки от Греции мыслители упанишад. Другое дело — Египет или Вавилон, где многие из античных философов побывали лично, о чем обычно упоминается. Но как знать, может быть, именно Вавилония с ее всемирными торговыми связями и была в то время своего рода передаточным пунктом индийской мудрости? В том, что такого рода мудрость так или иначе проникла в античную Грецию и основательно там воспринималась, не может быть сомнений: сам факт существования орфико-пифагорейской традиции убедительно подтверждает это. А коль скоро так, то заслуживает серьезнейшего внимания и выдвинутый уже тезис, согласно которому античная мифология была оплодотворена очищенными от мифа идеями мыслителей упанишад, что могло сыграть едва ли не решающую роль в темпах и направлении ее последующей эволюции. Разумеется, речь не идет о несомнительности античной мысли. Она уникальна и в защите не нуждается. Речь только о проблемах ее генезиса.

Существенно, что в силу рассмотренных выше обстоятельств преимущественное и первостепенное развитие получили проблемы натурфилософии и космогонии. Поиски Первопричины и споры о первоэлементах-первоначале дали толчок развитию натурфилософии задолго до того, как социально-политическое развитие античного полиса поставило на повестку дня более актуальные проблемы государства и общества. Только с Сократа в античной философии на передний план вышли проблемы этики, знания, искусства спора (диалектика) и вообще вопросы о том, как следует жить, что такое справедливость и т. п. И только великий ученик Сократа Платон всерьез занялся проблемами упорядочения государства и общества, в ходе чего им было разработано и сформулировано несколько идеальных проектов социально-политического переустройства (см., в частности, [38 с. 38 и сл.]).

Впрочем, Платон имел и собственную, тщательно разработанную онтологию и натурфилософию. Именно этому мыслителю принадлежит выдвижение принципиально новой идеи Эйдоса, которая типологически близка Брахману (см. [66, с. 54]), а в плане философской глубины превосходит все разработанное в этом смысле до него. Больше того, именно и только четко сформулированный идеализм Платона отделил, даже выделил мир идей в плоскость абстракции, что и позволило впоследствии сформулировать основной вопрос философии (первичность бытия или сознания). Иными словами, только с Платона античная мысль преодолела рамки мышления классической индий-

ской религиозной философии с ее противопоставлением Абсолюта и высшей Реальности профаническому быстро меняющемуся миру феноменов, сделав акцент на иную антитезу (бытие — сознание), что означало появление философии как науки, даже науки наук.

В трактовке некоторых современных специалистов процесс генезиса античной мысли шел от мифа к Логосу (см. [34]). Я бы сказал даже — от мифа к Эйдосу. Но суть дела от этого не меняется. Главное, что здесь заслуживает внимания — четкая дефиниция третьего, т. е. античного варианта демифологизации мысли и мышления. Генеральный его путь в том, что, не отвергая в принципе ни мифа, ни религии, даже оставаясь формально в русле классической мифологии, античная мысль, получившая мощные импульсы извне, быстрыми и энергичными темпами становилась на платформу рационалистического анализа сложных проблем натурфилософии и онтологии. Более того, именно рационалистический подход позволил выработать систему понятий и категорий, весь тот непростой логический и языковой инструментарий, посредством которого шаг за шагом осуществлялся прорыв мифологической оболочки мышления. Не имея абсолютного Бога, который с легкостью решал бы все проблемы без вмешательства человеческого ума с его рациональным анализом (как то было у евреев), не будучи окутаны мистикой и глобальными метафизическими конструкциями, столь отличавшимися религиозную философию индоариев, древние греки легко и логично использовали предоставившуюся им в силу только что упомянутых причин возможность прибегнуть к рассуждению, спору, обсуждению проблем вне заданных жестких рамок, которые ограничивали, к примеру, мыслителей упанишад. Результатом и явилась их натурфилософия, позднее также и социально-политическая мысль.

Стоит обратить внимание и на то, что вторичность социально-политической мысли не была обязательным результатом самого процесса преодоления мифологического мышления. Она была естественным следствием той конкретной ситуации, которая сложилась в античной Греции. В иных случаях ситуация могла быть иной. Так, в иудаизме главной заботой возвеличенного Яхве были, как то следует из ветхозаветных преданий, задачи социально-политического, даже административно-географического устройства избранного им народа. Еще более очевидно сказанное при знакомстве с тем, как шел процесс демифологизации в древнем Китае.

Мифология и демифологизация в Китае

Китайский вариант сильно отличается от рассмотренных выше, хотя у всех них есть, конечно, немало и общего. Тем не менее не общее, но именно различия выходят явственно на пер-

вый план при серьезном анализе. Дело в том, что преодоление мифологического мышления в древнем Китае хотя и шло — как и везде — за счет преодоления мифа трансцендентным Абсолютом (в качестве какового выступало Небо), не этот Абсолют сам по себе, а санкционированный им великий этико-социально-политический Порядок решительно вышел вперед и оттеснил на задний план все остальное, включая и мифологию. Нигде более мифологическое мышление столь быстро, резко и полно не было преодолено, как в Китае. Нигде демифологизация не была столь последовательной и очевидной, как в формировавшейся под знаком идеи небесного мандата (*тянь-мин*) философской мысли доханьского Китая. Специалисты не раз обращали внимание на этот уникальный феномен (см. [194, с. 21—23; 235]), причем каждый объяснял его по-своему. А. Масперо видел в нем прежде всего результат процесса эвгемеризации (т. е. историзации и конфуцианизации) мифологии в доханьских текстах (см. [172]). Б. Карлгрен делал акцент на том, что для доханьской культурной традиции мифология вообще не была характерной, о чем свидетельствуют письменные памятники той эпохи (см. [153]), а полемизировавший с ним В. Эберхард (см. [118]) полагал, что в неортодоксальной и неписьменной доханьской традиции мифы все-таки существовали, свидетельством чего можно считать бурное их проявление в эпоху Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Как бы резюмируя все эти суждения, Д. Бодде обратил внимание на «фрагментарный и эпизодический характер» китайских мифов, на их вероятную географическую и этнографическую неоднородность и на отсутствие мифологии как системы (см. [4, с. 367, 398]).

Одним словом, доханьский миф — весьма необычный феномен (см. [13, с. 232 и сл.]), хотя это не всегда отмечается исследователями (см. [72]), и совершенно очевидно, что таковым он стал сравнительно поздно, т. е. уже в исторические времена, во всяком случае после появления в бассейне Хуанхэ иньского очага древнекитайской цивилизации. До того же мифологическое мышление было свойственно населенникам неолитических культур Северного Китая, о чем убедительно свидетельствует орнамент многочисленных расписных сосудов. Он хорошо изучен, причем исследования показали, что как его элементы, так и встречающиеся на сосудах изображения животных либо человекообразных существ, масок-монстров могут быть поняты и объяснены в контексте известных и распространенных во многих странах мифологических сюжетов (см. [77; 84; 14, с. 197 и сл.; 29]).

Сказанное означает, что в неолитическом Китае, как и в других аналогичных по уровню развития обществах, мифология была важнейшей формой знания и мышления. Но с появлением в бассейне Хуанхэ первого очага урбанистической цивилизации бронзового века мифология была явственно оттеснена на задний план, как это становится вполне очевидным при знакомстве с

культурой Шан-Инь, зрелый этап которой представлен находками в районе Аньяна. Не останавливаясь подробно на проблемах генезиса этой культуры, о чем специально шла речь в двух предыдущих книгах серии (см. [14, с. 259—321; 20, с. 58—100]), стоит напомнить, что в процессе ее формирования заметную роль сыграли влияния извне, возможно, даже прямая культурная инфильтрация (если не миграция).

Трудно сказать, какую роль в феномене демифологизации неолитической традиции протокитайцев сыграла такого рода инфильтрация, ибо сам по себе факт внешнего влияния в интересующем нас плане нейтрален: одна мифологическая традиция вполне могла заместиться другой или совместиться с ней, что не раз случалось в истории. Но факт остается фактом: смена неолита цивилизацией бронзового века оказалась той ощутимой гранью, за которой эффект преодоления мифологической традиции стал ощущаться вполне определенно. Конечно, мифология не исчезла сразу и полностью. На многочисленных иньских керамических и тем более бронзовых сосудах представлен богатый орнамент, символика которого во главе с едва ли не вездесущей маской *тао-те* неопровержимо свидетельствует о том, что явно мифологические по характеру представления о чудовищах-монстрах и иные близкие к ним мотивы были знакомы иньцам и занимали определенное, даже видное место в системе их представлений. Такие мотивы продолжали бытовать в бронзовой орнаментике еще с полтысячи лет и после эпохи Шан-Инь, затем они исчезли. Но что характерно: упомянутая явно мифологическая символика на протяжении этого времени явственно деградировала и исчезала, а в письменных документах эпохи Инь и Чжоу следов мифологии вообще почти не было. И если учесть, что ранние тексты всех остальных известных науке цивилизаций — будь то Египет или Месопотамия, индийцы или греки, ацтеки или майя, — до предела насыщены именно мифами и соответствующими именами и сюжетами, то отсутствие чего-либо в таком роде в иньских гадательных надписях и в чжоуских текстах не может не обратить на себя внимание. Так что же произошло с протокитайской мифологией?

Ответы на этот вопрос, как уже упоминалось, даются разные. Добавим еще один — разумеется, в качестве гипотетического варианта.

Выше уже говорилось, что миф и мифология, в отличие от других составных частей раннерелигиозного комплекса (анимизм, тотемизм, фетишизм, магия и др.), берут на себя прежде всего и главным образом *объяснение* всех существующих в мире связей и ценностей. Это своего рода теоретическая основа и особая форма знания своей эпохи. Причем знания ярко расцветного, образного, эмоционального. Мифология — едва ли не единственный для людей ранней эпохи канал и способ приобретения и закрепления знаний. Но закрепление знаний в их мифологической форме происходит не столько путем изучения ми-

фа как такового, сколько практически воспроизводящим его хотя бы в какой-либо форме обрядом, ритуалом. Миф и ритуал, по определению выдающихся знатоков этой проблемы С. А. Токарева и Е. М. Мелетинского, — «как бы два аспекта первобытной культуры — словесный и действенный, „теоретический“ и „практический“» [47, т. 1, с. 14]. Механизм действия здесь до предела прост: миф в образно-повествовательной форме отражает и накапливает знания о мире, а ритуал надежно закрепляет их, придавая им эффект автоматизма. Мифологическое знание не является научной истиной и менее всего претендует на это. Оно представляет собой лишь приемлемую для данной социально-этнической общности форму объяснения всего того, что должно быть понято и объяснено, — идет ли речь о системе родства, формах брака, нормах взаимоотношений между людьми (своими и чужими), представлениях об окружающем мире, о жизни и смерти и т. п.

У закрепленного ритуалом мифологического знания две основные социальные функции. Во-первых, объяснить и закрепить в умах людей данной общности основные принципы их привычного существования и тем санкционировать, легитимировать, даже сакрализовать сложившийся статус-кво, дабы обеспечить стабильность и воспроизводство коллектива. Во-вторых, наладить и обеспечить надежный контакт коллектива с окружающей природой, со всем внешним миром с его необъяснимыми и внушающими страх феноменами, со сверхъестественным миром божеств, духов и умерших с целью избавиться от стресса и гарантировать духовный комфорт, без чего нормальное существование человека и общества немыслимо. Эти функции заметно отличаются друг от друга. Первая из них практически сводится к разработке сравнительно несложного алгоритма объяснений и действий. Основная тяжесть здесь ложится на ритуал, т. е. строгого разработанный религиозный обряд (см., в частности, [60]), выполняющий задачу практической реализации санкционированных обществом принципов и норм существования, упорядочения и строгой формализации отношений в коллективе. Именно он обеспечивает стабильность и воспроизводство структуры. Иными словами, речь идет об утилитарной интериоризации мифологического знания, об использовании его в качестве фундамента рационально организованного социума.

Вторая функция является необходимой базой для развития мифологии как таковой. Она способствует экстериоризации мифологического знания и, как следствие, его энергичному развитию. Касаясь преимущественно взаимоотношений людей с внешним миром, мифы со свойственной им эмоциональностью, метафоричностью, образностью языка и мышления щедро населяют этот мир божествами и героями, превращая его в арену красочных приключений, борьбы сил добра и зла, а также разрабатывают более сложные спекулятивные сюжеты на тему о возникновении мира, смерти и бессмертия, умирания и воскрешения,

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ РАННЕЙ КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

о сложных связях между богами и людьми, живыми и мертвыми и т. д. Обращенное к внешнему миру развивающееся мифологическое знание со временем становится все более сложным. Углубляясь в тайны мироздания, оно неизбежно приобретает ощутимые черты мистики и метафизики, в созданных им сюжетных схемах и коллизиях божества, герои и живые люди вступают друг с другом во все более сложные и запутанные взаимоотношения. Словом, именно в этой своей второй и в некотором смысле основной функции миф реализует все свои потенции и создает условия для складывания на его основе протофилософского, предфилософского знания. Иными словами, возникающая на базе переосмысления мифа философия — во всяком случае, в таких ее важнейших аспектах, как натурфилософия, космогония, космология, метафизика, мистика, — не только неразрывно связана с развитой мифологией, но и непосредственно производна от нее.

Об этом уже шла речь, когда говорилось о конкретных формах-вариантах формирования внемифологического знания на основе мифологии у древних евреев, индийцев и греков. Древнекитайский вариант в приведенном ряду стоит обособленно. В самом деле, во всех других случаях философская мысль, складываясь на основе преодоления мифологии, не только не отвергала ее в принципе, но и сосуществовала с ней весьма гармонично, хотя порой как бы на разных уровнях. В иньско-чжоуском же Китае мифология на уровне письменных памятников оказалась почти полностью преодоленной. В лучшем случае можно обнаружить в некоторых текстах ее слабые следы.

Похоже на то, что причина этого — в решительном оттеснении на задний план второй и основной функции мифологии с ее ориентацией на экстерииоризацию знания и в выдвижении на авансцену первой с ее интериоризованной приземленностью интересов и сфер внимания, с ее явственным уклоном в сторону ритуализованной формализации жизни общества и соответствующей концентрации его интеллектуального потенциала. Другими словами, в силу определенных обстоятельств, о которых подробнее речь пойдет ниже, преодоление эмоционально-образного мифологического знания и формирование рационализированных абстракций в древнем Китае протекало в форме осмысления той практической ситуации, в которой оказались наиболее передовые и привилегированные этнополитические общности, иньцы и чжоусцы. Речь о том, что задача осмысления норм, форм и правил, обеспечивавших социо-этико-политический Порядок, вышла у иньцев и чжоусцев на первый план и потребовала максимума интеллектуального напряжения, а ее решение во многом предопределило тот облик, который в древнем Китае обрело освобожденное от мифа рациональное знание.

Как уже упоминалось, протокитайцы эпохи неолита мыслили в классических понятиях мифологии. Возникновение на территории среднего течения Хуанхэ очага урбанистической цивилизации бронзового века сильно изменило ситуацию: традиции неолита, включая и духовную культуру с ее мифологическим знанием, были оттеснены на периферию. В эпоху Шан-Инь обычно разукрашенные мифами религиозные верования оказались демифологизированными.

Представления иньцев о мире и обществе по надписям на костях

Об обществе Шан-Инь, и в частности о духовном потенциале, ментальной практике и мировоззрении иньцев, современная наука знает в основном из гадательных надписей. Они хорошо изучены; около 47 тыс. их уже опубликовано и прокомментировано [158, с. 138]. Эту выборку специалисты резонно считают достаточно репрезентативной. Немногочисленные надписи на иньских изделиях из бронзы дополняют ее в некоторых аспектах (сведения о дарах и пожалованиях) ¹.

Более или менее стандартные по форме, начинающиеся обычно с указания дня гадания и имени гадателя, эти надписи чаще всего являли собой вопрос или полувопрос (нередко сообщение в форме дилеммы), обращенный к обитавшим в потустороннем мире умершим предкам правителя. Считалось, что при соблюдении достаточно строгого ритуала ² можно узнать мнение предков по затронутому вопросу — о своевременности и объеме жертвоприношений, успехах в предполагавшихся военных кампаниях, охотничьих экспедициях, выездах правителя, а также о погоде, здоровье, урожае, строительстве, притоке дани, снах и т. п. (см. [158, с. 33—35]).

Иногда в качестве адресата выступали силы природы — духи дождя, ветра, солнца, облаков, духи земли или четырех сторон-направлений (см. [250, с. 573—588]). Но и в таком случае чаще всего имелось в виду, что обитающие на небе предки-ди во главе с их родоначальником-первопредком Шанди (высший ди), к которым прежде всего обращалась любая просьба, по-содействуют, чтобы соответствующие духи должным образом

откликнулись на обращенный к ним призыв. Собственно, этим все сверхъестественные элементы в надписях и практике гадания исчерпываются. Остальное до предела буднично и рационалистично: правитель-ван или действующий по его поручению чиновник-гадатель обращаются к покойным предкам за поддержкой и содействием во всех делах и начинаниях коллектива; предки соответствующим образом реагируют; получив их санкцию, коллектив перестает быть в состоянии неясности и связанного с этим дискомфорта и приобретает необходимую уверенность в своих силах и действиях.

В принципе подобный рационализм не должен удивлять. В ряде ранних обществ, как, например, в Шумере, тоже большое внимание уделяли рациональной организации централизованного хозяйства, о чем свидетельствуют документы хозяйственной отчетности. Нечто похожее хорошо знал и древний Египет, где ведение аналогичной документации сочеталось с великолепно отлаженным механизмом государственной регламентации. Но и в Шумере и в Египте все это совмещалось с развитым мифологическим образным мышлением, со свойственными ему метафизическими конструкциями, мистическими перевоплощениями, многочисленными богами, героями, их путешествиями, приключениями и т. п. Такого рода мышление легко сочеталось с практикой многочисленных гаданий и предсказаний, как то имело место в античной Греции, где предсказания (например, оракула в Дельфах) всегда связывались с волей и сложным алгоритмом действий богов и героев. В иньском же Китае не было места ни метафизическим конструкциям, ни мистическим перевоплощениям, ни богам или героям с их приключениями. Шанди — по сути, единственный, кого можно было бы сопоставить с богами в иных культурах. Все остальные были лишь второразрядными духами.

Но что это был за бог?! У него не было ни облика, ни биографии, ни жрецов, ни храмов. Он не совершал самопроизвольных акций, не отличался склонностью к приключениям или страстям, ничего не создавал и никогда не был объектом молитвенного преклонения, т. е. представлял собой не более чем абстракцию, о чем уже писали специалисты (см. [93, с. 260; 157, с. 219]). Сухой рационализм повседневного контакта с ним, лишенный всякого эмоционального флера, столь необычен, что возникли даже сомнения, следует ли считать его первопредком шанского дома [157, с. 219]. Но они едва ли справедливы: ведь в конечном счете статус Шанди для самого шанского общества не нечто исключительное, но, напротив, внутренне вполне оправданное и нормальное. Просто в предельно рационалистически организованной структуре, в демистифицированной и демифологизованной системе мировоззренческих принципов не было места иным формам взаимоотношений со сверхъестественными силами, даже высшими и всемогущими. И в то же время религия сама по себе играла в шанском обществе столь важную

роль, что Д. Китли, усомнившийся в статусе Шанди, счел это общество теократическим (см. [160, с. 523, 558]). В чем же тут секрет?

Д. Китли полагает, что мы просто многое еще не знаем о Шан и шанцах, в частности об их представлениях о самих себе, об их мировоззрении и самоощущении [158, с. 155]. Думается, однако, что это явное преувеличение. Конечно, полное знание в данном случае (как, впрочем, и во всех других) недостижимо, но собранные наукой сведения о шанцах достаточно многочисленны, чтобы не считать их мировоззрение чем-то вроде *terra incognita*. И вполне прав Д. Китли, обращая пристальное внимание на то, что религиозное мировоззрение иньцев имело совершенно определенные акценты и, в частности, было направлено на легитимизацию абсолютной власти вана (см. [159, с. 29, 33]), на выработку (по его терминологии) «бюрократической логики» политической культуры [157, с. 214].

Словом, нет сомнений в том, что шанское мировидение было религиозным. Однако это была какая-то необычная, демистифицированная и демифологизованная религиозность, формы которой, по словам Д. Китли, послужили основой для выработки столь характерных уже для эпохи Чжоу секулярных институтов [157, с. 222]. Или, иными словами, на примере шанского Китая мы имеем дело с явственной дисфункцией мифологического знания и мышления, которая компенсировалась гипертрофированным разрастанием первой из отмечавшихся выше социальных функций мифологии, т. е. резким усилением значимости религиозного (а со времени Чжоу — секуляризованного) ритуала. Шанский Китай — предельный случай того, как интериоризованное, целиком обращенное на внутренние нужды и прагматические потребности рационально организованного социума мифологическое мышление и соответствующее ему мировосприятие замещается вытеснившим его строгим ритуалом. Почему же это произошло?

Видимо, роль решающего толчка мог сыграть факт внешнего воздействия, а точнее — миграции. Конечно, это могло привести и к иным результатам (арии в Индии, например, принесли с собой высокоразвитое мифологическое мировосприятие). Но в конкретных условиях позднэолитического Китая все оказалось иначе. Возможно, там имела место лишь очень ограниченная миграция, т. е. появление небольшой группы мигрантов, которая в расовом, языковом и иных планах, включая во многом и этнокультурное наследие, была быстро и бесследно ассимилирована (чего не было в Индии). Одним из немногих элементов сохранившегося культурного наследия мигрантов в сфере духовной могло быть представление об исключительном статусе шанцев и соответствующей значимости их умерших предков во главе с пращуром Шанди, от покровительства которых только и зависит благополучие осевших на новых местах их потомков. Это представление в силу каких-то, видимо, экст-

реальных обстоятельств превратилось у мигрантов в своего рода *idée fixe* — в самом деле, история (по меньшей мере цивилизованных народов) не знает другого примера, когда правители столь часто и регулярно, с соблюдением разработанных ритуалов и поднесением соответствующих жертв консультировались с умершими предками. Они обоготворялись, но не превращались в то же время в богов в собственном смысле слова. Иньским верхам было нужно покровительство не богов с их размытыми родственными и даже этническими симпатиями и предпочтениями, но именно их предков. И направленные в эту сторону ментальные усилия не могли не сыграть свою роль в возникновении той дисфункции, о которой упоминалось выше.

Разумеется, это лишь гипотеза, которая хотя и опирается на веские доводы (см. [14, с. 259—321; 20, с. 58—100]), но строго доказана быть не может. Однако других объяснений пока нет³. Факт же остается фактом: уже в шанское время древнекитайская мысль отличалась демистифицированной религиозностью, демифологизованной сакральностью, господством ритуала и исключительным практицизмом мышления. Обратимся вкратце к тому, как и в чем конкретно все это проявлялось.

Многие правители древности считали и именовали себя сынами богов, причем речь идет не просто о метафоре: сакральность высшего статуса правителя прямо-таки вынуждала его, не говоря уже о подданных, свято верить в то, что сам бог сыграл определенную роль в его появлении на свет. Это — довольно типичная норма, известная, кстати, и древним китайцам⁴. Казалось бы, иньские ваны имели все основания для подобной мистификации. Однако они принципиально отказались от нее, настаивая на том, что они — потомки обитающих на небе предков во главе с Шанди. Загадочный облик Шанди наталкивает на мысль, что он являлся тотемическим первопредком. Маска *тао-те*, занимавшая центральное место в иньской ритуальной утвари и символике, могла бы в таком случае считаться иконографией Шанди (см. [13, с. 83—86; 206]). Но если это предположение справедливо (вопрос о значении маски *тао-те* остается и поныне неясным даже для таких знатоков иньской культуры, как Д. Китли (см. [158, с. 137])), оно ни в коей мере не изменит того факта, что Шанди в иньской традиции был не богом в собственном смысле слова, а первопредком, соединенным с живущими потомками не красочными сплетениями мифологических метафор, а вполне реальными непрерывными линиями кланового родства. Отсюда и результат: не великие боги, а обожествленные предки заняли ведущее место в системе сакрального культа и в практике ритуала.

Неудивительно поэтому, что у иньцев, как позже и у чжоуцев, не было, да и просто не могло быть обилия соперничающих друг с другом богов, выстроенных в их честь и для них храмов, служащих именно им жрецов, как то имело

место практически везде на сопоставимом уровне социального и политического развития. В центре религиозного мировоззрения стояли у шанцев обожествленные предки, а центральным моментом ритуала были жертвоприношения в их честь и регулярные коммуникации с ними посредством гаданий. Этим, собственно, и ограничивалась система связей с миром сверхъестественного, разве что иногда, в случае крайней нужды, иньцы, опять-таки через своих предков, апеллировали к духам сил природы. Никаких спекуляций на космологические и космогонические темы не было — во всяком случае, о них ничего не известно из иньских источников, что само по себе говорит о той незначительной роли, которую они играли, если все-таки существовали где-либо на периферии иньской социально-религиозной активности. Больше того, мистика и метафизика почти неощутимы даже там, где им надлежало бы быть, — в сфере гаданий. Мантика как элемент духовной культуры и религиозного осмысления мира очень рано была поставлена на реалистическо-прагматическую основу. Никаких рассуждений на тему о судьбе, неисповедимости рока, мистической предопределенности и т. п. Все сводилось к трезво-практической интерпретации трещин, что со временем сыграло роль в возникновении системы графических символов, легших в основу «Ицзина».

Рационализированный ритуал, практицизм гаданий, культ умерших предков, отсутствие метафизических спекуляций — все это вело не только к демифологизации мышления, но и к интериоризации его, т. е. к переключению всей ментальной активности в русло практических социально-политических, позже также и этических проблем. Разумеется, эта проблематика не чужда и иным народам. Но в иньском Китае такого рода явное перемещение акцента на рационализированный ритуал⁵ действительно вело к созданию специфической «бюрократической логики» в рамках демистифицированной, демифологизированной системы мышления, сводившейся в основном к нормам политической культуры.

Конечно, за пределами генерального мира прагматических акций оставалось какое-то место для эмоциональной разрядки и образно-мифологических спекуляций, о чем косвенно свидетельствуют символика ритуальных изделий, скульптурные подделки в виде мифических монстров, а также наличие многочисленного шаманства, удовлетворявшего религиозные потребности народа. Возможно, временами все это выходило наружу в виде народных празднеств (вспомним теорию М. М. Бахтина о карнавальной культуре). Но в письменных иньских документах соответствующих данных нет. Поэтому даже если согласиться с существованием на периферии иньской официальной ментальности некоей карнавально-мифологической традиции, нельзя не заметить, что она в любом случае могла играть лишь весьма второстепенную роль. Скорей всего эта традиция официально воспринималась в качестве суеверий и как минимум не поощря-

лась, что, впрочем, не мешало ей сохраняться в народной памяти и передаваться от поколения к поколению.

Генеральные мировоззренческие установки шанцев во многом предопределили не только ментальный багаж и характер мышления китайцев, но также и их преимущественное внимание к анализу тех проблем, от которых зависело оптимальное устройство и стабильное функционирование общества — при минимальной роли мистико-мифологических спекуляций. Демифологизация знания способствовала выработке рационализма и практицизма как едва ли не ведущих мировоззренческих позиций. Но, как на это обращали внимание специалисты, рационализм древних китайцев — не чета древнегреческому. Главное в нем — строгий бюрократический всеохватывающий порядок как в социальной, так и в космической сфере. Соответственно и китайские божества и духи существенно отличаются от олимпийских. Это скромные функционеры гигантской упорядоченной системы, и о них нечего рассказывать в мифах (см. [193, с. 59]). Естественно предположить, что потеря подобными сверхъестественными существами их обычного мифологического статуса, лишение их образно-поэтического облика и соответствующей индивидуальности тоже были тесно связаны с гипертрофией культа предков (см. [193, с. 62]). Первопричина же упомянутой гипертрофии, как о том гипотетически уже упоминалось, явно восходит к обстоятельствам генезиса культуры Шан-Инь.

Впрочем, первопричина, имеющая важное значение для изучения проблем генезиса мировоззрения, не столь существенна для анализа мировоззренческой традиции как таковой. Учтя это, мы вправе, выдвинув гипотезу, обратить первостепенное внимание на то воздействие, которое мировосприятие и мироустройство иньцев оказали на их преемников и последователей, на чжоусцев, чья культура складывалась под прямым влиянием иньской цивилизации.

Мировоззренческие традиции чжоусцев и концепция небесного мандата. Чжоу-гун

Чжоусцы были одним из периферийных племен на западных окраинах Шан-Инь. На протяжении ряда веков это племя обитало где-то поблизости от иньцев и, судя по некоторым данным, территориально перемещалось так, что почти все время оказывалось в зоне иньского влияния. По сообщению «Чжуншю цзинянь», в 1357 г. до н. э. биньскому хоу (вождю из Бинь, т. е. местности, где в то время обитали чжоусцы) иньский ван вручил мандат на право правления. Мандат был подтвержден в 1296 и 1192 гг. (см. [163, т. 3, Prolegomena, с. 133—136]). Трудно судить, насколько эти данные достоверны, но косвенно они свидетельствуют в пользу не только территориальной, но и этнической близости чжоусцев к иньцам, что в целом не проти-

воречит другим фактам. Известно, что чжоусцы тяготели к Шан-Инь, а их вожди не только охотно служили иньским вассалам, получая от них почетные титулы (в частности, *си-бо* — «управитель западных окраин») и фактически оказываясь на положении их вассалов, но и стремились еще более с ними сблизиться, даже породниться (матерью Вэнь-вана чжоуского была женщина из Инь, как о том свидетельствуют песни «Шицзина» (№ 236, 240) [252, III, 1, 2 и 6]). Словом, нет никаких сомнений в том, что к моменту завоевания протогосударства Шан-Инь в 1027 г. до н. э. чжоусцы и особенно их предводители на многое в мире смотрели уже как бы иньскими глазами, т. е. воспринимали мир в соответствии со сложившейся в шанском обществе и описанной выше генеральной системой ценностей.

Пожалуй, лучше всего это можно продемонстрировать на примере чжоуских песен в «Шицзине»⁶. В них есть немало производственно-бытовых и морально-дидактических тем и сюжетов, много лирики, эмоций, поэзии в самом высоком смысле слова. Но ни в торжественных гимнах, ни в одах, ни в многочисленных народных песнях почти нет мифов и эпоса, нет воспевания богов и героев. Правда, в гимнах «Чжоу-сун», где отражены предания чжоусцев, в немногих словах восхваляются их великие предки, начиная с Хоу Цзи, который был рожден от связи женщины с божеством. Считалось, что именно он познакомил чжоусцев с земледелием (№ 275) [252, IV, 1, 10]. Аналогичным образом в функции культурного героя выступает Гун Лю, облагодетельствовавший свой народ иными важными открытиями в производственно-бытовой сфере (№ 250) [252, III, 2, 6]. Но этим немногим, к тому же изложенным в очень сдержанно-повествовательной форме, дань эпосу и мифологии в чжоуских песнях фактически и органичивается. Все остальное — трезво, логично, понятно и до предела демистифицировано и демифологизировано, даже когда речь идет о возвышенных материях, включая лирику, метафоры и т. п.

Если принять во внимание, что в «Шицзин» включены многие народные песни (а не только ритуальные гимны и торжественные оды), то ситуация станет еще более непростой: ведь именно в гуще народа, на периферии официального мировосприятия, могли и должны были храниться следы мифа. Они там, видимо, и хранились, как о том свидетельствуют упоминания о древних культурных героях. Но в каком виде! Ни яркой образности, ни героических акций, перевоплощений, приключений — словом, ничего из того, что обычно составляет самую суть любой мифологии. Все в строгом ключе трезвого правдоподобия. Практически это значит, что и народные песни чжоусцев, включенные в «Шицзин», отражали все те же генеральные мировоззренческие позиции, что лежали в основе выработанной иньцами системы мировосприятия.

Может быть, объяснение следует искать в традиционной версии Сыма Цяня, согласно которой Конфуцием был произведен

строгий отбор чжоуских песен, в результате чего в корпус «Шицзина» вошло лишь 305 из собранных им 3 тыс. песен [236, гл. 47, с. 656]. Однако сведения именно этой главы труда Сыма Цяня подвергаются специалистами серьезному сомнению. Еще в прошлом веке, как отмечал Г. Крил [106, с. 9, 268], Цзуй Ши убедительно показал, что глава о Конфуции недостоверна на 70—80%. По мнению Г. Крила, Конфуций вообще вряд ли занимался отбором песен [106, с. 113]. Но если даже принять на веру версию Сыма Цяня, есть ли веские основания считать, что во многих из отброшенных песен преобладало образное мифологическое видение мира и сюжеты соответствующего типа? Доводов в пользу такого утверждения очень мало, причем все они могут базироваться лишь на факте существования ханьских и постханьских мифов, что явно недостаточно для обоснования серьезных гипотез.

Словом, мы вправе предположить, что завоевавшие Шан-Инь чжоусцы не только смотрели на мир как бы иньскими глазами, но и стремились преодолеть, переосмыслить заново, переинтерпретировать в трезво-рациональном ключе все то, что в их ранней традиции было отлично от иньских норм. Во всяком случае, нет сомнений в том, что именно такая мировоззренческая установка была принята за основу с первых же лет правления династии Чжоу, когда перед чжоусцами стала задача организационно закрепить завоевание, а наилучшим способом ее решения было признано возможно полное перенять иньский опыт, приспособив его к новым условиям. Это хорошо видно на примере того, как чжоусцы восприняли и переинтерпретировали центральную идею иньского мироустройства — идею о первопредках во главе с Шанди и их роли в стабилизации существования иньского общества. Обо всем этом обстоятельно рассказано в книге исторических документов «Шуцзин»⁷.

В относящихся к раннему слою главах (не позже VIII в. до н. э.), составленных по свежим следам событий и сохранивших архаизмы стиля рубежа II—I тысячелетий до н. э., рассказывается об обстоятельствах падения Инь (включая перечень проступков последнего иньского вана — злоупотребление вином, жестокие наказания, насилия, произвол и т. п.), о первых шагах чжоуских правителей, о переселении покоренных иньцев, строительстве новой столицы Ло-и, о взаимоотношениях победителей с побежденными (у иньцев следует учиться их знаниям и навыкам, иньцы же обязаны повиноваться и верно служить дому Чжоу). Но едва ли не центральное место занимает проблема власти и ее сакрально-этической основы, а точнее — проблема обоснования права чжоусцев на власть.

Как упоминалось, ментальная активность иньцев была направлена в сторону легитимизации права иньского вана на власть. Оно считалось непререкаемым, поистине божественным, обусловленным всей мощью высшего авторитета обожествленных предков. Собственно, вся система администрации, вся «бю-

рократическая логика» зарождавшейся политической культуры иньцев была поставлена именно на службу этой кардинальной идее: по словам Д. Китли, иньский ван с гораздо большим основанием, чем Людовик XIV, мог бы заявить: «Государство — это я» [159, с. 33]. Низвержение иньского вана и стремление победителей сохранить иньскую политическую традицию, поставить принципы иньского мировосприятия в основу собственных идейных установок создавало острейшее идеологическое противоречие. Разрешить его следовало убедительно, чтобы предложенная трактовка была принята всеми и гармонично вписалась в нормы заимствованной чжоусцами иньской политической культуры.

Прежде всего чжоусцам следовало решить проблему Шанди. Они готовы были высоко чтить его и внимать ему, принять его в качестве собственного высшего божества. Но вся сложность была в том, что Шанди все-таки оставался иньским первопредком, родственно-генетическую связь которого с иньскими ванами никак нельзя было игнорировать. Признание Шанди означало, что божественное право иньского вана на власть не поколеблено, что чжоуское политическое и военное верховенство — лишь эпизод, причем кратковременный, учитывая малочисленность чжоусцев по сравнению с покоренными ими иньцами. Буквально через несколько лет после победы чжоусцев именно это и было продемонстрировано весьма наглядно. Покоренные иньцы после смерти завоевателя У-вана восстали, причем поставленные надзирать за ними братья У-вана, Гуань-шу и Цай-шу, поддержали повстанцев. Только в результате тяжелой трехлетней карательной экспедиции младшему брату У-вана, Чжоу-гуну, регенту-правителю при малолетнем Чэн-ване, удалось подавить восстание. Это был суровый урок, грозное предостережение, которыми нельзя было пренебречь.

Гуань и Цай были строго наказаны, но сам факт впечатлял: даже братья чжоуского правителя, не имея идейной альтернативы, склонились перед авторитетом права иньского вождя на власть и поддерживали его притязания. Одержавший победу над мятежными братьями Чжоу-гун был поставлен перед необходимостью аргументированно, т. е. со ссылкой на высшие сакральные силы, доказать, что иньский ван и его потомки навсегда лишены права на власть. «Родственный» иньцам Шанди не мог, естественно, помочь. Своего же высшего божества, аналогичного Шанди, чжоусцы не имели. Судя по ранним песням «Шицзина», они, как и иньцы, склонны были обожествлять своих предков типа Хоу Цзи или Гун Лю [252, № 250, 275; 69, с. 364, 422], но эти локальные и малоизвестные чжоуские герои не могли идти ни в какое сравнение с могущественным и всем известным Шанди. Нужно было найти нечто иное, более весомое. Таким новым стало Небо. В одной из ранних глав «Шуцзина» («Да-гао»), сказано: «Небо наслало беду на наш дом... Небо дало свое благословение покойному вану и подняло

наш дом Чжоу... Мандат Неба нелегко удержать» [253, т. 4, с. 454—465; 155, с. 36—39]. Итак, Небо и мандат Неба выступили в качестве альтернативы великому Шанди.

В главах раннего слоя «Шуцзина» Небо и Шанди обычно употребляются рядом и параллельно, оба понятия пока еще практически взаимозаменяемы и равновелики. Проблема идентичности Неба и Шанди в этом контексте уже не раз анализировалась и в принципе может считаться решенной (см. [108, с. 342; 109, с. 498—502; 13, с. 54—74]). Но откуда взялось Небо? Оно явно не было высшим божеством самих чжоусцев до завоевания Инь — во всяком случае соответствующих данных нет. Однако Небо — местоительство умерших предков, включая и того же Шанди. Но как раз это-то и важно! Выдвинув на передний план хорошо известный факт и придав Небу функции абстрактно-безликой регулирующей силы, в принципе идентичные функциям Шанди, чжоусцы не только поставили рядом, сопоставили Небо и Шанди, но и, по сути, противопоставили их! В условиях, когда этнически гомогенная иньская структура была замещена этнически гетерогенной военно-политической общностью Чжоу (о важности этой перемены см. [16]), это противопоставление выглядело естественным и логичным, причем Небо явственно претендовало в нем на более высокий статус.

На первый взгляд небольшое, незаметное смещение акцента — при старательной идентификации и взаимозаменяемости Неба и Шанди в ритуалах и текстах — сыграло роль камешка, рожающего лавину. На базе идентификации, сопоставления, а затем и противопоставления Неба и Шанди стала вырывать идея, согласно которой главное в реализации права на власть — не формально-генетическая связь живущего правителя с его небесными предками-покровителями, а божественно санкционированная адаптивная связь великого Неба с земным правителем, аллегорически и метафорически воспринимаемым в качестве его сына («Сын Неба», *тянь-цзы*) и в сакральном плане действительно являющимся как бы отпрыском, избранником, частицей Неба на земле. Сущность нового типа связи в том, что великое Небо — в отличие от Шанди — вправе избрать правителя, которому оно вручает власть (мандат), что оно имеет право изменять свой прежний выбор. Именно эта идея старательно отражена в главах раннего слоя «Шуцзина».

Так, в трех рядом расположенных и близких по содержанию главах, «Кан-гао», «Цзю-гао» и «Цзы-дай»⁸, упомянуто о том, что именно Небо избрало чжоусцев для того, чтобы вручить им мандат: «Августейшее Небо передало народ и территорию Чжунго [нашим] прежним ванам» [253, т. 4, с. 508].

Сразу же встают естественные вопросы: как, когда, почему меняет свой выбор Небо, каким критериям должен удовлетворять тот, на ком оно остановило свой августейший взгляд? Ответ на них был ключевым для всей раннечжоуской концепции мандата Неба (*тянь-мин*) и смены этого мандата.

В одной из ранних глав «Шуцзина» «Шао-гао», посвященной рассказу о закладке новой столицы Ло-и, приводится обращение Чжоу-гуна к строителям из числа мастеров-иньцев. Он прежде всего напоминает, что «августейшее Небо и Шанди» отняли у Инь мандат и вручили его чжоускому вану. Сделали они это потому, что последний правитель иньцев довел свой народ до крайней степени прозябания. Лучшие из людей воззвали к Небу (неясно, на этом свете или уже на том), вследствие чего Небо, будучи равно справедливым и бесстрастным ко всем (т. е. не имея личностно-родственных привязанностей), отдало мандат чжоусцам. Чжоуский ван обрел мандат потому, что он обладал *дэ* (т. е. высшей добродетелью) [253, т. 4, с. 528—533].

Итак, основной критерий утраты мандата — недобродетельное поведение правителя, притесняющего свой народ; критерий обретения мандата — обладание *дэ*. Этот тезис повторен в ранних главах «Шуцзина» несколько раз, с небольшими вариациями. Так, в главе «До-ши» Чжоу-гун, обращаясь все к тем же строившим столицу иньцам, говорит, что именно «грозное Небо наслало невероятные беды на Инь», что сам Шанди, не терпя разврата, решил отнять власть у иньцев и отдать ее чжоусцам [253, т. 4, с. 567—572]. В главе «До-фан», он же, обращаясь к иноплеменным вождям, снова напоминает, что именно из-за недобродетельности иньского вана у него был отобран мандат, который был затем вручен чжоусцам, потому что они отличались добродетелями, в частности заботились о людях [253, т. 4, с. 611—622]. Аналогичные пассажи мельком включены и в тексты других глав, причем из контекста явствует, что если не автором, то уж во всяком случае провозглашателем концепции этического детерминанта был сам регент-правитель Чжоу-гун⁹.

Судя по данным ранних глав «Шуцзина», Чжоу-гун не ограничился только провозглашением идеи небесного мандата. Он в развернутом виде аргументировал ее, причем сердцевиной его аргументации была ссылка на историю, т. е. использование ставшего с этого момента классическим в китайской традиции метода исторического прецедента: так бывало прежде — так случилось и теперь. Внутренним смыслом обращения к такому методу и превращения его в основу аргументации при разработке новой доктрины было опасение, что без такой важной предохранительной меры идея может быть подвергнута сомнению именно в силу ее новизны, т. е. нарочитости, искусственности. Очень важно было убедить слушателей, заставить их поверить в то, что воля Неба (как и милости идентифицированного с ним Шанди) не всегда была неизменной, что некогда именно вследствие смены мандата получили власть и первые добродетельные правители Шан-Инь. Для этого потребовалось обратиться к истории покоренных иньцев, ради которых рассматриваемая доктрина создавалась в первую очередь¹⁰.

Контекст всего корпуса иньских гадательных надписей позволяет заключить, что о своей ранней истории сами иньцы знали немного. Реставрированная по надписям генеалогия иньских ванов восходит лишь к некоему Шан Цзя, который в списке-схеме иньских правителей, составленном Сыма Цянем [236, гл. 3, с. 57—63; 57, с. 166—175], числится лишь восьмым. Четырнадцатый (по Сыма Цяню) правитель Да И (он же знаменитый Чэн Тан) — заметная фигура в генеалогии по надписям, но, насколько известно, ни одна из них не выделяла его в качестве правителя, начавшего править суверенно (т. е., по Сыма Цяню, получившего небесный мандат). Впрочем, это неудивительно, даже естественно, ибо для самих иньцев XIII—XI вв. до н. э., т. е. времени, которым датируются все известные науке надписи, это была уже далекая полулегендарная история. Генеалогическая линия имен правителей-ди, которым иньцы регулярно приносили жертвы и с которыми консультировались посредством обряда гадания, — вот все, что от нее осталось. Более или менее точно и четко эта линия фиксировалась именно начиная с Да И. Возможно, что лучшее знакомство с событиями и правителями иньцев последующего периода привело к тому, что чжоусцы начали считать его правление определенной вехой, которой точкой отсчета. Как бы то ни было, но именно этот правитель под именем Чэн Тана фигурирует в речах Чжоу-гуна в качестве первого из иньских ванов, который за свои добродетели-дэ получил небесный мандат. Помогал Чэн Тану его знаменитый помощник И Инь, о чем упомянуто в «Шуцзине» [253, т. 4, с. 588] и в иньских надписях (см. [250, с. 366]).

Здесь стоит специально заметить, что идея о дэ была важнейшим орудием в руках чжоусцев, сделавших на ней столь сильный акцент. Вот почему, независимо от того, можно ли найти в иньских документах знак дэ (см. [187, с. 115; 181, с. 185—197; 244]), несомненно, что в описываемом в нашем контексте смысле этот термин использовался именно чжоусцами. И это лишний раз свидетельствует о том, что Чжоу-гун и его помощники разрабатывали новую доктрину весьма серьезно. Больше того, они стремились сделать ее неопровержимой, дидактически наглядной. А для этого мало было одного иньского витка династийного цикла в системе смены небесного мандата (от обладавшего дэ Чэн Тана к лишившемуся его последнему иньскому вану Чжоу Синю). Наглядность дидактики требовала как минимум двух таких циклов. И Чжоу-гун создал недостающий виток. Он ввел в китайскую историографическую традицию представление о династии и государстве Ся со все той же динамикой цикла: некогда Небо (или Шанди) вручило мандат правителю Ся, имевшему дэ, затем его потомки дэ утратили, так что небесный мандат был передан Чэн Тану (см. [253, т. 4, с. 528—536, 568—572, 612—615]).

Откуда взялась идея о Ся? В иньских надписях ни знака «ся», ни представления о будто бы существовавших до Инь ди-

настии или государстве Ся не встречается. Более того, вся система исторической памяти и традиции иньцев с их верой в непрерывную линию предков-ди во главе с Шанди просто не могла бы сочетаться с представлением о существовании какой-то доиньской политической структуры, которая бы доминировала над иньцами. Как упоминалось, в иньской генеалогии есть немало имен правителей, правивших до Чэн Тана, причем — хотя время Чэн Тана и его деяния заметно выделялись среди прочих — нет никаких оснований считать, что более ранние правители не были независимыми и суверенными, по крайней мере в представлении самих иньцев, их потомков (см. [91, с. 166—167; 20, с. 111, 292]). Из этого вытекает, что идея о Ся как предшественнике Инь с полным династийным циклом была принципиально важным нововведением чжоусцев. Но почему был использован знак «ся»? Что такое Ся?

В одной из ранних глав «Шуцзина», в «Кан-гао», рассказывается, что великому чжоускому правителю Вэнь-вану, усилиями которого было подготовлено завоевание Шан-Инь, удалось благодаря своему дэ (!) создать многочисленную коалицию периферийных племен, сокрушившую Инь. Добившись этого, как сказано в тексте главы, Вэнь-ван создал «нашу зону Ся» (во цюй Ся). Комментарий к этому отрывку текста разъясняет, что в данном случае имеется в виду *чжу-Ся*, т. е. «все Ся», весь тогдашний Китай [253, т. 4, с. 481]. Итак, на рубеже Инь-Чжоу, судя по данным «Кан-гао», возникло понятие «Ся» в смысле «Китай», «чжоуский Китай», причем в таком смысле оно продолжало употребляться и позже, хотя на первый план, как было упомянуто, вышло иное понимание «Ся» (династия и государство, предшествовавшие Шан-Инь). Полисемантичность термина, причем термина не философско-умозрительного, а вполне конкретного, носящего этнонимический характер, заслуживает специального внимания.

Если считать, что с момента завоевания знак «Ся» был введен для обозначения чжоуского Китая, т. е. довольно аморфной, в то время этнически гетерогенной политической совокупности завоеванных народов и присоединенных территорий, то логично предположить, что такого рода обозначение могло приобрести и обратную силу. Иными словами, чжоусцы, и прежде всего говоривший от их имени Чжоу-гун, могли назвать термином «Ся» и ту совокупность племен и территорий (позже ее стали именовать емким термином «Поднебесная»), которая была здесь прежде, до чжоуского завоевания и даже до иньцев. Это значит, что, обращаясь к покоренным иньцам и напоминая им их несколько уже переинтерпретированную историю, Чжоу-гун мог с легким сердцем обозначить ту неведомую ни иньцам, ни тем более чжоусцам отдаленную эпоху, которая в схеме доктрины о небесном мандате и его смене призвана была предшествовать периоду господства Шан-Инь, уже ставшим привычным термином «Ся», подчеркивая тем самым, что речь идет о местной, ки-

тайской династии, существовавшей еще до Инь. Правители Ся (точнее, последний из них, по имени в речах Чжоу-гуна не названный) утратили дэ и потому лишились мандата Неба, передавшего его Чэн Тану.

Второй виток династийного цикла был таким образом создан, динамика цикла стала дидактически наглядной и потому более убедительной. Главное же — был создан исторический прецедент, и доктрина в целом перестала выглядеть новой, искусственно сконструированной чжоусцами в их своекорыстных целях. Опираясь на дидактически интерпретированный прецедент, она приобрела авторитет древности и тем достаточно гармонично вписалась в традицию прошлого. Приобретая же нужный ей авторитет и вписавшись в традицию, доктрина о небесном мандате стала не просто серьезной идейной силой в руках чжоуских правителей. Она превратилась в фундамент нового, чжоуского этапа развития мировоззрения китайцев, в основу основ политической культуры чжоуского Китая. Фундамент этот был воздвигнут усилиями прежде всего наиболее выдающегося из раннечжоуских правителей — Чжоу-гуна.

В историографической традиции Китая он считается одним из великих мудрецов, мудрых правителей. Но традиция, о сложении которой ниже пойдет речь, поставила впереди него многих других деятелей, в ряду которых он если и не затерялся, то заметно потускнел. Между тем это явно несправедливо. Ни преувеличенные добродетели Вэнь-вана (фигуры во многом условно-возвеличенной, чему способствовало его место в системе династийных циклов: именно ему, обладавшему неисчислимыми достоинствами-дэ, выпало получить мандат, отнятый Небом у развратного иньского Чжоу Синя), ни воинские заслуги одолевшего Шан-Инь У-вана, ни тем более явно легендарные подвиги и добродетели Яо, Шуня и Юя, не говоря уже о созданных еще позже культурных героях типа Шэньнуна и Фуси, не должны были бы ни предшествовать Чжоу-гуну, ни затмить его имя и заслуги. Но традиция остается традицией, с ней не поспоришь. Единственное, что в таких условиях остается, — еще раз обратить внимание на исключительность личности и вклада Чжоу-гуна, который по праву должен был бы считаться именно первым в славной когорте великих китайских мудрецов. В том, что именно так считали в начальный период Чжоу, почти нет сомнений. Достаточно напомнить об исключительных привилегиях правителей царства Лу, возводивших свой род к Чжоу-гуну (подробней см. [20, с. 249—253]). Можно сослаться также на мнение Конфуция, для которого Чжоу-гун был едва ли не высшим интеллектуальным авторитетом (см. [163, т. 1, VII, 5])¹¹. Стоит указать и на то, что именно Чжоу-гуну традиция приписывает авторство трактатов «Чжоули» и «Или», в которых детально изложены основы социально-этнической и политической структуры Чжоу, весь чжоуский ритуал и церемониал. Вполне очевидно, что все эти ассоциации не случайны: роль Чжоу-гуна

в формировании основ идеологии и всей политической культуры Китая еще явно недостаточно оценена в современной синологии.

Касаясь этой проблемы, Г. Крил обратил внимание на то, что статус Чжоу-гуна резко возрастал по мере того, как плоды его деятельности стали достаточно наглядно проявляться. И хотя, возможно, не все, что ему приписывается, было именно его нововведением или осуществлением выдвинутых им идей, нет сомнения, что он сыграл важную роль в консолидации Чжоу (см. [109, с. 72—80]). К этому можно добавить, что даже не столь уж и важно, что и сколько сделал сам Чжоу-гун¹². Гораздо важнее в свете интересующих нас проблем, что нововведения и идеи Чжоу-гуна оказались не только жизнеспособными и своевременными, но и заложившими основы той политической и духовной культуры Китая, которая сумела выжить и сохранить свой генетический код в нелегких условиях развала политической власти вана и децентрализации чжоуского государства в конце Западного Чжоу, когда на смену единому политическому организму пришел конгломерат родственных ему автономных образований, интегрирующим моментом для которых во многом продолжали быть идеи, выдвинутые Чжоу-гуну.

Именно поэтому и возрастал со временем его авторитет. Само существование сохранявшего свое этнокультурное единство чжоуского Китая доказывало мудрость, дальновидность и основательность тех идей и институтов, которые были разработаны и реализованы Чжоу-гуну либо при его участии в начале Чжоу. Впрочем, этот тезис заслуживает специального рассмотрения.

Трансформация иньских идей и институтов в начале эпохи Чжоу

Иньская традиция обожествляла правителя-вана, воспринимая его таким, каков он есть, но предполагая, что его сакральная сила будет использована на благо коллектива. Иньский ван — сакральный стержень, божественная ось, вокруг которой и в соответствии с которой вращается все общество. В то же время эта ось приводится в движение волей тех обожествленных предков, с которыми она находится в постоянном контакте. Сакральность личности чжоуского вана также вне сомнений. Больше того, если что и осталось от величия вана после периода Западного Чжоу, так это именно его сакральность, но никак не реальное политическое могущество. И все-таки сакральный авторитет чжоуского вана был уже иным, нежели то было в Инь. В иньском обществе он был безусловным, в чжоуском — обусловленным, опосредованным дэ.

Понятие «дэ» — квинтэссенция доктрины небесного мандата. В иньское время его как значимого термина не было; в речах Чжоу-гуна и в раннечжоуских надписях на бронзе оно впервые появляется в своем главном и в то время единственном смыс-

ле — «добродетель» с существенным оттенком сакральной благодати. Это не добродетель в привычном понимании слова, ибо дэ вплоть до Конфуция и во всяком случае в «Шуцзине» всегда имело сакральный оттенок. Далеко не случайно специалисты сопоставляют такое дэ с полинезийской «маной» или введенным в современную социологию М. Вебером понятием «харизма» (см. [208, с. 346; 109, с. 65]). Можно было бы также провести параллель с благословением божьим из Ветхого завета. Но все упомянутые сопоставления не вполне точны. От «маны», «харизмы», небесной благодати и благословения божьего дэ отличается то существеннейшее обстоятельство, что оно является результатом соответствующей активности самого субъекта. Не «сверху», не вследствие благоприятнейшего стечения обстоятельств, даже не в силу принадлежности к осененному дэ клану (хотя последнее обстоятельство имеет определенное значение), но прежде всего «снизу», от самого человека идет и накапливается дэ. Накапливается оно соблюдением этической нормы, утрачивается — как результат ее нарушения. И только будучи накопленным — почти как в случае с индо-буддийской кармой, — дэ может быть признано и оценено Небом. Его накопление в немалом количестве рождает сакральную энергию огромной силы — опять-таки почти как у индийских аскетов-тапасья, — причем именно это было подчеркнуто в сентенции У-вана из «Кан-гао»¹³.

Следует также иметь в виду, что первоначально дэ явно рассматривалось как нечто хотя и достигаемое индивидуальными усилиями (и соответственно растрачиваемое индивидом), но все же существующее в качестве накопленного потенциала правящего клана, всего родового тела, движущегося по законам династийного цикла. И естественно, как нечто, имеющее отношение к дому правителей (в широком смысле слова, включая помощников и слуг). Так, в главе «Цзюнь-ши» Чжоу-гун, обращаясь к своему соправителю Шао-гуну, предупреждает об угрозе утраты дэ наследниками Вэнь-вана и поясняет, что многое зависит от умелых помощников: «Вэнь-ван оказался способным объединить все Ся под нашим главенством потому, что у него были такие, как Го Шу, Хун Яо, Сань Ишэн, Тай Тянь и Нань-гун Го... Если бы все они не оказались способны идти и действовать, реализуя его установления и поучения, то дэ Вэнь-вана не дошло бы до [всех] людей» [253, т. 4, с. 591—592]. Далее там же говорится, что помощники способствовали накоплению дэ и что именно поэтому Шанди вручил Вэнь-вану мандат. Глава завершается предостережением, что мандат не вечен и что нужны большие усилия со стороны помощников, дабы чжоуские правители, наследники Вэнь-вана, смогли сохранить свою власть [155, с. 59—62].

Только позже, с крушением родо-племенной структуры, представление о дэ начало изменяться. Накопление дэ стало — во всяком случае в учении Конфуция — священным долгом лю-

бого человека, вступающего на стезю добродетели. Разумеется, такого рода трансформация не могла не сказаться на содержании понятия, из которого постепенно улетучивался его сакральный оттенок за счет усиления в нем чисто этического момента, причем тем в большей степени, чем дальше от трона стоял обладатель дэ (для самого правителя-вана дэ, естественно, сохраняло присущий ему сакральный оттенок, что впоследствии, уже в период империи, нашло свое выражение в культе императорского дэ). Все эти важные изменения были закономерным результатом более генерального процесса трансформации всей иньской мироустроительной традиции и политической культуры, суть которой сводилась к десакрализации, к постепенному вытеснению религиозно-сакрального начала секулярно-этическим.

Вспомним, что иньские религиозность и даже теологию Д. Китли видел во всем том, что было связано с правителем-ваном. Выход на передний план доктрины небесного мандата кардинально изменил всю веками складывавшуюся систему социальных ценностей и духовных ориентаций. Если даже высший сакральный статус правителя-вана оказался в результате этого поколебленным, во всяком случае в том плане, что отныне он был не безусловным, а ограниченным и опосредованным этической нормой, т. е. обладанием дэ, то что же говорить обо всем остальном?! Оно претерпело еще более радикальные изменения. И это неудивительно, даже вполне естественно.

Генеральная идея этического детерминанта, положенная в основу доктрины мандата Неба, оказалась новой и весьма мощной пружиной, внутренняя сила которой существенно и постоянно влияла на весь механизм чжоуской политической и ментальной культуры. Строгое соответствие признанной этической норме, четко очерченному моральному стандарту — принцип, вообще-то хорошо известный любому раннему обществу и высоко чтимый повсюду, — стало обретать явно гипертрофированное значение. Этика как бы заменила религиозную догму, а правитель, прежде бывший безусловным сакральным центром социума, теперь сам должен был ориентироваться на этическую норму. Это сказывалось на всем, что окружало правителя и определяло принципы идеологической теории и практики.

Изменения коснулись прежде всего принципа жертвоприношений, т. е. религиозного ритуала первостепенной важности, особенно для иньцев с их культом умерших предков, которым эти жертвы и приносились. Как известно, лучшей и наиболее ценной жертвой всегда были люди, так что пленники иноплемеников иньцы нередко сотнями приносили в жертву тому или иному из предков-ди, о чем свидетельствуют немалое число записей, а также пышные захоронения иньских правителей с многочисленными сопогребенными. Чжоусцы положили этой практике решительный конец. И хотя где-либо на окраине Чжунго, например в полуварварском царстве Цинь, рецидивы человеческих жертвоприношений подчас все же встречались (об этом

с негодованием и гневным осуждением сообщают песни «Шицзина» (например, № 131) [252, I, 2, 6], это было лишь досадным исключением, подтверждавшим правило. Прекращение человеческих жертвоприношений объясняется тем, что чжоуское Небо — в отличие от иньского первопредка Шанди, заботившегося лишь о своих, т. е. об иньцах, — было божеством этической нормы, для которого благо всех людей было абсолютной ценностью, а соответствие норме считалось основным критерием для получения мандата, права на власть над людьми.

Вообще-то этот сдвиг можно было бы считать просто результатом определенного воздействия норм цивилизации. Ведь в конечном счете нечто подобное произошло и в ведической Индии, которая на определенном историческом этапе также отказалась от практики кровавых человеческих жертвоприношений, причем само по себе это не только не имело отношения к процессу секуляризации и десакрализации, но, наоборот, привело к еще большему расцвету религий. Значит, важен прежде всего социальный контекст, в котором произошел отказ от человеческих жертв. В специальном эссе, посвященном анализу термина «дэ» в связи с проблемой человека в древнем Китае, Д. Мунро обратил особое внимание на то, что в раннечжоуской традиции дэ воспринималось в двух тесно связанных планах: во внутреннем — в самоусовершенствовании (накопление дэ) и во внешнем — в добром отношении к людям, в заботе о них [181, с. 192—193]. Иными словами, в контексте социально-этической культуры чжоусцев, которая определялась нормами доктрины небесного мандата, диктовавшие требования религиозного культа человеческие жертвы вынуждены были потесниться перед быстрыми темпами десакрализовавшимся дэ. Дэ и кровавые человеческие жертвы были несовместны. Этика выступила против религии и одолела ее. И это было отнюдь не единственное поражение последней.

В аналогичной ситуации оказалась и практика гаданий. Иньская мантика при всем ее трезвом практицизме, даже прагматизме, была насквозь религиозной. Дело не в элементах мистики, которые в ней были сведены до минимума. Просто иньские гадания обслуживали религиозный культ правителя-вана и его умерших предков-ди — основной и единственный, всеохватывавший и величественный. После падения Инь все стало резко меняться.

Из ранних текстов «Шицзина» явствует, что в первые годы после победы чжоуские правители, особенно в важных случаях, прибегали к гаданиям¹⁴. Не очень ясно, к кому были обращены эти гадания, скорее всего к Шанди. Однако подобная практика очень скоро была резко свернута. Гадания из регулярных стали эпизодическими и перестали быть исключительной прерогативой вана; не только владетельные аристократы, правители уделов, но и люди гораздо более низкого социального статуса могли прибегать к услугам гадала в случае нужды, о чем сви-

детельствуют, в частности, многие данные «Чунью» и комментария к этой книге, «Цзо-чжуань».

Изменился не только статус, но и характер гаданий, даже форма их. Из того факта, что археологами не найдено ни одной кости или панциря черепахи с гадательными надписями типа иньских, довольно убедительно явствует, что в Чжоу практика письменного обращения к предкам была прекращена. И неудивительно. Зачем обращаться к покойным предкам с просьбами, если, как это теперь стало очевидным, просьбы следует адресовать Небу? А Небо в переписку вступать не станет. Оно и так все видит и все знает. Словом, практика гадательных надписей исчезла, а вместе с ней ушел в прошлое и весь тот сакрально-религиозный смысл, который этот вид коммуникации со сверхъестественным миром имел в обществе Инь. Правда, гадания иньского типа (на костях и панцирях, практика *бу*) продолжались в Чжоу без надписей и даже сохраняли достаточно высокий престиж (ими занимались преимущественно при дворах правителей), но сакральная значимость их и тем более высший религиозный смысл были безвозвратно утеряны или, во всяком случае, очень сильно уменьшены. Появился новый вид гаданий — на тысячелистнике, по стеблям (практика *ши*). Оба вида гаданий использовались параллельно, но обязательной силы больше не имели¹⁵.

В целом суть изменений свелась к тому, что вследствие связанных с доктриной небесного мандата ценностных переориентаций ритуальный контакт с потусторонним миром перестал быть элементом теократического культа и тем самым вышел из сферы мантики. Мантический контакт с умершими предками сохранился, но потерял — даже в доме вана — свою универсальную всеобщую значимость, превратился в своего рода частное дело того или иного знатного и даже не очень знатного дома. Мантика в Китае не исчезла, даже не уменьшилось внимание к ней. Достаточно напомнить, что на основе практики ши сложилась вся техника и мантическая практика «Ицзина» с его триграммами и гексаграммами, а позже, в предханьское время, также и с толкованиями, комментариями, философскими рассуждениями. Со временем стараниями в основном даосов мантика в Китае заняла важное место в повседневной жизни страны, сохранившись до XX в. Однако, несмотря на все это, статус мантики в целом резко снизился. Перестав быть элементом религиозной практики, гадания стали перемещаться в сферу суеверий, превращаться в периферийный элемент сакрально-ритуальной жизни общества. В некотором смысле можно сказать, что место мантики в системе официальной идеологии Чжоу занял ритуал. Разумеется, этот тезис нуждается в оговорках и разъяснениях.

Ритуал играл важнейшую роль и в обществе Инь. В конце концов и мантика, и жертвоприношения, да и весь культ вана и его обожествленных предков реализовывались на практике в

форме определенных религиозно-ритуальных акций. Религиозность иньского ритуала вне сомнений, он целиком — как и мантика, и жертвоприношения — был поставлен на службу чисто религиозной идее, религиозному культу. Конечно, далеко не был свободен от религиозности, от служения религиозному культу (в частности, культу Неба в доме правителя-вана) и чжоуский ритуал. Но в целом с ним произошло примерно то же, что и с дэ: резко возросший в объеме ритуал и связанный с ним церемониал стали понемногу десакрализировываться и уж во всяком случае этицироваться, т. е. определяться нормами и потребностями не религии, а этики.

Ритуал принадлежит к наиболее консервативным элементам культуры. Естественно поэтому, что не приходится говорить о каких-то кардинальных нововведениях или преобразованиях, даже учитывая, что чжоусцы привнесли в иньскую традицию кое-что из собственных ритуальных норм. Не ставя своей целью дать всестороннюю характеристику чжоуских ритуалов (о них подробнее см. [13, с. 75—93]), я хотел бы обратить внимание на несколько моментов.

Прежде всего в чжоуском Китае стал заметно изменяться культ умерших предков, во всяком случае в знатных и тем более владетельных домах, т. е. в кланах правителя-вана и глав уделов. Конечно, предков по-прежнему высоко чтили, их имена надолго запоминались, в их честь регулярно приносились жертвы, устраивались торжественные ритуальные поминания и празднества, включая пышные пиры с обильными возлияниями вина, музыкой, танцами, упражнениями в стрельбе из лука и т. п. (см. [69, с. 305—307]). Но изменился сам характер культа — во всяком случае, по сравнению с культом предков вана в эпоху Инь.

Предков, включая и предков правителя-вана, более не обожествляли, т. е. не воспринимали их в качестве ди, всемогущих сверхъестественных сил, способных реально влиять на жизнь их потомков. Эта функция целиком была перенесена вначале на Шанди и Небо, а затем только на Небо. На долю же предков осталось высокое уважение, благоговейное почитание. Конечно, и в этом оставался элемент религиозно-сакрального культа, но он был уже весьма небольшим. Зато на передний план стала заметно выходить социально-этическая норма. Покойника чтили за его дэ, которое стремились сохранить и увеличить. И для того чтобы подчеркнуть данный аспект, соответствующим образом перестраивался весь ритуал. В частности, в доме вана исполнялся ритуальный танец *у*: восемь рядов танцоров по восемь человек в каждом имитировали знаменитую битву У-вана (*у* — война), приведшую к победе над Инь. В домах удельных правителей, во всяком случае тех, кто вел свой род из дома вана, тоже совершался этот обряд. Но только правителям Лу, из уважения к заслугам Чжоу-гуна, было даровано право исполнять его в полном объеме; другие правители царств должны были

использовать при этом лишь шесть рядов танцоров по шесть человек [236, гл. 33, с. 502].

В государстве Чжоу в обиход был введен торжественный обряд инвеституры, а также выработан строгий ритуал, регулировавший порядок и характер взаимоотношений вана с его васалами (см. [13, с. 91—93; 20, с. 208—216]). И хотя во взаимоотношениях такого рода также сохранялся немалый элемент религиозной сакральности, ритуал, о котором идет речь, уже весьма определенно соответствовал складывавшейся генеральной этической норме (забота о дэ, необходимость следовать примеру почитаемых предков). Другими словами, хотя во всем этом незримо присутствовала религиозная идея всемогущества Неба, она постепенно отступала в тень. Эксплицитно ритуал все более становился элементом строго разработанного церемониала, регулировавшего взаимоотношения в обществе, построенные на строгих нормах четкого этического стандарта.

Идея высшей важности такого ритуала была хорошо осознана уже в самом начале Чжоу. Так, в ранней главе «Шуцзина» «Ло-гао» сказано, что если подносящие дар не соблюдают должный церемониал, то это равносильно тому, как если бы подношение не состоялось вовсе [253, т. 4, с. 544]. Та же идея наглядно отражена в тексте другой ранней главы, «Гу-мин», где обстоятельно рассказано о строгом ритуале и сложном церемониале инаугурации Кан-вана, внука У-вана [253, т. 4, с. 659—677].

Разумеется, едва ли не для любого раннего общества жестко фиксированный норматив ритуала является чем-то естественным и само собой разумеющимся, крайне необходимым для стабильного существования всей структуры. Так что сам по себе факт огромного внимания к строгости и четкости детально расписанного церемониала неудивителен, хотя и нельзя удержаться от замечания, что в чжоуском Китае все это было доведено до предела и явно гипертрофировано. В данном же случае обращает внимание другое: ритуал и церемониал, как он описан в чжоуских источниках и реально функционировал, был в сильной степени десакрализован, секуляризован. В центре его, как правило, не было мистического момента апелляции к божеству, какой-либо явно религиозной по характеру жертвы. Конечно, имели место и сакральные контакты, приносились жертвы (обычно их возлагали во время пира на специальные стелы¹⁶). Но все это уже было настолько лишено мистического ореола, эмоционально-мифологического флера, что все больше превращалось лишь в элемент высокого нравственного долга.

Если в эпоху Инь центром религиозных акций были гадания и жертвоприношения, а ритуал, судя по всему, лишь оформлял то и другое, т. е. способствовал реализации религиозного культа, сакрального контакта с предками-ди, то со времени Чжоу расширивший сферу своего влияния ритуал с сопутствовавшим ему строгим и детально разработанным церемониалом вышел

на передний план и, подавив гадания, подчинив практику жертвоприношений, стал по сути господствовать в духовной культуре. Определяемый нормами высшей этики (дэ), он призван был регулировать всю структуру общества. И хотя в силу ряда причин социально-политического и исторического характера это ему, по меньшей мере вначале, не очень удавалось на практике (нарушений норм морали в чжоуском обществе было немало, в том числе и вопиющих, как о том свидетельствуют, в частности, красочные описания многих источников), важнее была заново складывавшаяся система ценностей и ориентаций, которая постепенно делала свое дело. Древнекитайское общество все заметнее совершало поворот от иньской сакральности к сакрально-авторизованной чжоуской этической норме. И это сказалось во всем, начиная от представлений о мироустройстве (Небо и доктрина небесного мандата), кончая нормами социальной и политической культуры, которые уже в основном определялись не столько религиозными соображениями, сколько требованиями восходящего к дэ этического стандарта.

Формирование концепции мудрости древних

Вся динамика и весь внутренний смысл рассмотренного выше процесса трансформации идейно-институциональных принципов требовали обстоятельной разработки норм этического стандарта, который должен был обрести высший сакральный авторитет. Обычно это входит в функции мифологии. Но ментальность раннечжоуского общества, унаследовавшего иньские традиции, была рационализованной, демистифицированной и демифологизированной. Высшим сакральным авторитетом было одно только Небо, сакрально-этическая связь с которым реализовывалась через дэ. Эта общая, абстрактная схема нуждалась во всесторонней, общедоступной конкретизации.

Частично поиски соответствующих идей и форм были реализованы в разрастании и увеличении роли ритуала с его строго обозначенной нормой и жестко фиксированными стереотипами действий, поведения, речи. Огромную роль продолжало играть традиционно сохранявшееся и заботливо культивировавшееся представление о сакральности правителя-вана¹⁷. Но этого было далеко не достаточно. Нужно было разработать систему представлений, которая по силе и значимости не уступала бы мифологии в иных аналогичных обществах. И такая система была создана, причем в Китае она приняла письменно-документальную форму. Не устная мифологическая традиция, а авторитет писаного документа — вот что было положено в основу этического стандарта Чжоу. Как легко понять, в условиях если не полного отсутствия мифологии, то во всяком случае ничтожной ее роли, это была, пожалуй, единственно возможная весомая альтернатива. Она положила начало культу истории, историче-

ского описания, документального текста, столь характерного для всей многовековой китайской традиции.

В основе письменной практики древнего Китая была все та же мантика. Составители гадательных надписей были не только первыми грамотными людьми, но и, по сути, создателями и монополистами письменности, наподобие древнеиндийских брахманов. И хотя, в отличие от брахманских, их тексты в основном посвящались весьма прозаическим производственно-бытовым темам, сакральность этих текстов, как уже не раз упоминалось, была не меньшей. Когда же практика мантики резко изменила свой характер и потому в услугах чиновников-грамотеев более не нуждалась, последние стали работать в новом, несколько ином ключе.

Во-первых, многие из них стали широко применять свои навыки в сфере надписей на бронзе, число которых во времена Чжоу резко возросло, как и объем текстов. Корпус раннечжоуских надписей исчисляется сотнями, значительная часть их — развернутые повествования, сам факт появления которых у чжоусцев свидетельствует, что они взяли на вооружение опыт иньцев и, видимо, начали энергично использовать самих иньцев, мастеров грамоты и документации (см. [20, с. 211]). Во-вторых, складывается практика ведения письменной документации немантического плана (собственно, она в принципе не так уж сильно отличалась от того, с чем имели дело иньские писцы-гадатели). Не только при дворе вана, но и в каждом из преуспевавших уделов, позже царств и княжеств, всегда была официальная и обычно наследственно закрепленная должность придворного историографа (ши), который вел документальные записи архивного и протокольного характера, по совместительству выполняя и ряд иных важных функций, включая астрологические вычисления, мантические обряды, а также, возможно, календарное счисление.

Историограф-ши был не только важным чиновником, одним из приближенных и доверенных лиц правителя, но и, так сказать, профессиональным толкователем дэ — поскольку именно в его обязанности входило давать этическую оценку и соответствующую интерпретацию всему тому, что происходило перед его глазами, для письменной документальной фиксации чего он и существовал. По меньшей мере с VIII в. до н. э. в ряде царств, в частности в Лу, подобные записи, принимавшие форму летописных сводок событий за каждый год и сезон года, а то и месяц, уже тщательно сохранялись, что дало возможность впоследствии их суммировать в хрониках типа «Чуньцю». Видимо, параллельно возникла и практика записи важнейших речей и диалогов между правителем и его сановниками, советниками, гостями; такие диалоги впоследствии были широко использованы составителями комментариев-сводок типа «Цзо-чжуань» и «Гоюй». И хотя не всегда ясно, насколько записям историографов, обычно содержащим интерполяции и наполненным конфу-

цианской дидактикой, можно доверять, в целом они заслуживают доверия. В основном чиновники-ши, видимо, писали свои записи в полном соответствии с реалиями, достаточно беспристрастно и правдиво. Есть записи, которые свидетельствуют, что соответствие истине они ценили высоко и считали своим профессиональным долгом даже в тех случаях, когда истина была неудобной для власти имущих. Известны случаи, когда за упорство такого рода историографы платили жизнью — но это их не останавливало, ибо в точной фиксации факта они видели свой *raison d'être*, свое дэ¹⁸.

Собственно говоря, без соблюдения этого элементарного принципа серьезное летописание вообще невозможно. Но вопрос стоит сложнее. Если речь идет о фиксации фактов сегодняшнего дня, проблем нет. Но как быть со смутными легендарными повествованиями, передаваемыми изустно, относящимися к событиям более или менее отдаленного прошлого? К необходимости осмысления именно этих повествований и подошли историографы в IX—VIII вв. до н. э., когда практика ведения текущей документации вырабатывалась и превращалась в обязательную норму, а от писцов-историографов зависело, как следует понять и интерпретировать овеянные легендой события. И здесь мы сталкиваемся с нелегкой задачей: насколько можно доверять записям историографов VIII—VI вв. до н. э., которые впоследствии и вошли в качестве составных частей в «Шуцзин».

Кое о чем в связи с этим уже говорилось при анализе проблемы небесного мандата. Истинность сообщений глав раннего слоя «Шуцзина» была верифицирована текстом одной из надписей на бронзе рубежа XI—X вв. до н. э. — «Да Юй дин». В некоторых других бронзовых надписях использованы имена и содержится описание событий, которые упоминаются в ранних главах «Шуцзина». Все это дает основание полагать, что эти главы являют собой более или менее адекватные воспроизведения тех речей и наставлений, с которыми обращались к своим слушателям У-ван, Чэн-ван и особенно Чжоу-гун и которые в силу своей значимости надолго запечатлелись в устной традиции, пока примерно в VIII в. до н. э. они не были превращены в документальный текст. При его написании от летописцев-историографов требовалось не столь уж много: строго следовать традиции, перепроверяя различные ее версии (если они имелись) и отбирая наиболее достоверное. Сложнее должно было обстоять дело с главами второго слоя «Шуцзина», тексты которых принадлежат к числу наиболее важных и сыграли со временем колоссальную роль в формировании всей духовной культуры Китая.

Ко второму слою относятся почти все прочие (кроме наиболее поздних типа «Юй-гун», «Хун-фань» и «Люй-син») главы аутентичной части «Шуцзина». Для всех них характерно нечто общее, что вкратце можно охарактеризовать термином «вторичность»: над составителями этих текстов довлела априорная

идея, побуждавшая их вкладывать в уста исторических деятелей дочжоуского и даже доиньского прошлого те концепции (и связанные с ними термины, рекомендации и характеристики), которые возникли позже (речь идет в первую очередь о доктрине небесного мандата) и, будучи генерализованы, оказались опрокинутыми в прошлое. Составителями таких текстов могли быть лишь те историографы, о которых уже шла речь. Но вставшие перед ними проблемы были уже совершенно иного порядка, что и сказалось на результатах.

Воспитанные в русле давно устоявшихся политических и социально-этических концепций о небесном мандате и этическом детерминанте, знакомые с практикой использования метода исторического прецедента и внутренне готовые к переинтерпретации исторического процесса далекого прошлого в дидактических целях (дидактика в соответствии с нормами этики отвечала их понятиям об их профессиональном дэ, ибо истина неизбежно была окрашена дидактикой, по меньшей мере с их точки зрения), историографы-ши могли, даже должны были попытаться создать из сведений о далеком прошлом цельное и непротиворечивое историческое полотно. Создать его было для них чем-то вроде дела профессиональной чести: кто как не они, мастера составления документов, носители и хранители сакрального знания, истинного высшего стандарта дэ, должны позаботиться, чтобы не только события времен Чжоу-гуна, но и веков более отдаленных были доведены до потомков и служили той великой идее, которая отвечала принципам доктрины небесного мандата?

Значит ли это, что ради высшей априорной идеи профессионалы документальных текстов попросту фабриковали документы? И да, и нет. Да, ибо они нередко поступали именно так. Нет, потому что они не могли не быть искренне убеждены в том, что создают единственную подлинную реконструкцию событий далекого прошлого. А прошлое могло видаться им лишь в рамках той великой традиции, в духе которой они были воспитаны и верификацию которой применительно к любой эпохе считали своим высшим долгом. Иными словами, интерпретацию исторических событий дочжоуского прошлого они именно в силу своей искренности и честности (увы, это далеко не единственный такого рода случай в истории) не могли давать иначе, нежели в полном соответствии с апробированной генеральной идеей.

Встает вопрос, откуда гипотетические авторы глав второго слоя «Шуцзина» черпали информацию о событиях далекого прошлого? Видимо, могло быть по-разному. Так, если речь шла о событиях сравнительно недалекой старины, то сохранившиеся в устной традиции предания, равно как и имевшиеся в их распоряжении фрагментарные записи (на костях, бронзе и т. д.), вполне могли послужить более или менее добротной основой, своего рода исторической канвой, на которой можно было — в соответствии с генеральной доктриной — вышивать более кон-

кретные узоры, в том числе речи, угрозы, предупреждения и т. п. Возможно, именно так обстояло дело при написании глав «Си-бо гань-ли» (в ней добродетельный советник предупреждает последнего иньского вана, что тот вскоре лишится власти из-за своих преступлений), «Вэй-цзы» (рассказ о том, как все иньцы перед крушением их династии погрязли в разврате, преступлениях, пьянстве), «Му-ши» (повествующей о знаменитой битве при Муе, где войска У-вана разгромили иньцев и тем положили конец династии Шан-Инь), а также некоторых глав, посвященных более раннему времени, — «Пань Гэн» (описание переселения иньцев на новое место, скорей всего в район Шан, при Пань Гэне) и «Ган-ши» (объяснение Чэн Тана иньцам, почему он должен покарать погрязшего в разврате правителя Ся и тем выполнить высшую волю Неба и Шанди).

Во всех этих главах за основу взята идея, которая вписана в более или менее реальный и правдоподобный исторический контекст (имена, некоторые события). Иначе обстояло дело с главами, где повествование шло о событиях более глубокой старины, достоверных сведений о которых просто не было. Единственной возможностью было обратиться к мифам и легендарным преданиям, бытовавшим среди чжоусцев или уже ассимилировавшихся с ними их союзников.

Однако мифология, как уже отмечалось, оказалась в то время вне официальной идеологии, на далекой периферии духовной культуры, сохраняясь преимущественно в устных преданиях крестьян или в форме родовых генеалогий некоторых, в основном неиньских и нечжоуских по происхождению правящих домов. Кроме того, отношение к мифам не могло не сказаться и на содержании использованных материалов: для всех них был характерным процесс постепенной эвгемеризации, т. е. историзации. В обществе, где цветистая мифология не ценится, а исторический дидактический прецедент стоит очень высоко, такого рода процесс (а ведь речь идет в основном об устных преданиях, легко подверженных постепенной переинтерпретации) вполне мог иметь место. Словом, древний миф (преимущественно неиньский и нечжоуский) вполне мог лечь в основу глав, которые воспели деяния мудрых древних правителей. Но какой облик он принял! В главах, о которых идет речь, перед читателем предстают не мифические монстры или культурные герои с их беспредельными сверхчеловеческими возможностями и божественным покровительством. Совсем нет! Перед нами — люди, но зато мудрые, великие, словом, такие, какими надлежит быть настоящим правителям.

В главе «Яо-дянь», с которой начинается современный текст «Шуцзина» и которая во многих отношениях задает тон всей книге, рассказывается о мудром правителе Яо, являющем собой непревзойденный образец полного соответствия высшим нормам этического стандарта. Он настолько велик и мудр, так заботлив и искренен, справедлив и миролюбив, что слава о его достоин-

ствах распространилась повсюду. Обладая высшим дэ, Яо привел в состояние гармонии сначала родственников (девять кланов-цзу), затем народ (100 фамилий, бай-син), а потом и весь мир (вань-бан), вследствие чего наступила эра процветания. Он создал зачатки администрации, поручив своим помощникам следить за состоянием небесной сферы и сезонами года, заботиться об укрощении водной стихии. После 70 лет правления Яо задумался о преемнике, причем на предложение сделать таковым своего сына ответил отказом: «Чжу неискренен и сварлив, разве он справится?!» Отвергнув и некоторых других кандидатов из-за их непригодности, правитель остановил свой выбор на Шуне, которому была дана такая характеристика: «Хотя его отец бестолков, мачеха лжива, а сводный брат Сян высокомерен, он сумел с помощью сыновней почтительности (сяо) жить с ними в гармонии». По логике главы это качество сыграло едва ли не решающую роль в выборе Яо, который согласился испытать Шуня, для чего дал ему в жены двух своих дочерей, повелев им быть почтительными, и поручил ему заботу о делах (см. [253, т. 3, с. 39—69]).

В следующей, второй главе («Шунь-дянь» — иногда ее считают второй частью первой главы) рассказывается уже о Шуне, который начал с упорядочения отношений в семье, затем возглавил администрацию, продолжая заботиться о летосчислении и жертвоприношениях. Он лично инспектировал вассальные владения и наладил практику регулярных визитов вассалов ко двору, где вознаграждал их за успехи и старания колесницами и богатыми одеждами. Шунь учредил 12 областей (чжоу) и определил их границы, сформулировал Уложение о наказаниях (случайно оступившиеся прощались, упорствовавшие сурово наказывались) и наказал четверых нерадивых чиновников. В результате все признали его авторитет. И когда на 28 году его регентства престарелый Яо умер, после трехлетнего траура по нему Шунь в храме предков вступил в должность правителя.

Обратившись к управителям всех 12 областей, Шунь в статусе полновластного правителя призвал всех их быть добрыми, великодушными и щедрыми, уважать способных и добродетельных, а также порекомендовать ему лучших в помощники. После этого Юй был назначен управлять делами по обузданию водной стихии в должности *сы-кун*, Ци — земледелием в должности *хоу-цзи*, Се стал ведать взаимоотношениями между людьми в должности *сы-ту*, Гао Яо был определен ведать наказаниями, Чуй — общественными работами, И — лесами, Бо И — церемониями, Гуй — музыкой, Лун — сбором информации, т. е. налаживанием регулярных контактов с простыми людьми. Принимая назначения, по меньшей мере четверо из помощников сочли необходимым отказаться было от должности под предлогом того, что есть более достойные, на что последовало распоряжение включить и последних в число ответственных за соответствующую сферу управления. В конце главы упомянуто, что Шунь

лично раз в три года проверял работу своих помощников, повышая или понижая их в ранге в зависимости от их успехов, и что в таком духе, уже без Яо, он правил еще 50 лет (см. [253, т. 3, с. 79—113]).

После почти 80-летнего правления Шунь тоже начал искать себе преемника и нашел такового в лице своего первого помощника Юя, достигшего к тому времени уже немалых успехов в деле обуздания водной стихии. Из главы «Гао Яо-мо» явствует, что при исполнении своего долга Юй был столь занят, что не имел времени посетить собственный дом и обходил его стороной, даже услышав плач малолетнего сына [253, т. 3, с. 170]. В «Шуцзине» нет специальной главы о Юе, а глава «Юй-гун» — явно более поздняя интерполяция, в которой идет речь о землеустройстве, ресурсах и экономико-географической характеристике разных областей Китая на материалах примерно V—III вв. до н. э. (см. [253, т. 3, с. 187—219]). Но сохранилась запечатленная Сыма Цянем традиция, согласно которой Юй в свою очередь попытался было сделать преемником своего помощника И, однако народ предпочел сына Юя, Ци, с чего будто бы и началась династия Ся (см. [236, гл. 2, с. 54; 57, с. 162—163]).

В главах второго слоя немало сказано о небесном мандате и дэ, о крушении династии Ся при ее последнем правителе распутнике Цзе и т. п. Но основной пафос и смысл всего — в тех конкретных исторических деталях и этических характеристиках, которые собраны в первых двух главах. Квинтэссенция второго слоя — прославление великих древних мудрых правителей, в избытке обладавших дэ и потому имевших высшую власть в Поднебесной, мандат Неба и долгие годы счастливой жизни на благо их подданных, всех людей. Сколь великими, мудрыми и добродетельными они были! Если бы только о них знал Чжоу-гун — как выигрышно выглядела бы ссылка на их дэ в его речах! Но, увы, Чжоу-гун о них не знал и не мог знать: ни Яо, ни Шунь, ни Юй в раннечжоуской и иньской традиции не фигурировали. Зато во времена Конфуция они уже были хорошо известны, как о том свидетельствуют некоторые пассажи из «Лунъюя»: «О, сколь велик был Яо как правитель! Как величествен он был! Небо велико и лишь Яо соответствовал ему!.. Сколь славны его дела!.. Сколь величественны Шунь и Юй! Они владели Поднебесной, не будучи озабочены этим!» [163, т. 1, VIII, 19, 20].

Из сказанного вытекает, что главы второго слоя появились в китайской традиции и историографии между XI и VI вв. до н. э., точнее — в VIII—VI вв. И хотя насыщенность текста этих глав конфуцианской дидактикой с несомненностью свидетельствует, что Конфуций либо его последователи могли быть причастны к редактированию документов, когда они оформлялись в сводный текст (что, собственно, и вытекает из сообщений Сыма Цяня), базовая основа текста существовала и ранее. Это видно из того, что в «Лунъюе» есть упоминания о чтении

«Шуцзина», откуда могли быть почерпнуты данные о существовании Яо, Шуня и Юя, которыми свободно оперировал Конфуций. Едва ли Конфуций с его пиететом по отношению к древности просто сочинял все то, чем восхищался у древних. Кроме того, известно, что сведениями о Яо и других пользовались не только конфуцианцы, но и их оппоненты. Более того, в «Мо-цзы» (гл. 2, § 9) приведены даже более развернутые сведения о Яо и Шуне по сравнению с тем, что сказано в «Шуцзине»¹⁹.

Итак, есть веские основания считать, что тексты о Яо, Шуне и Юе, первоначально даже в различных версиях, имели хождение в Китае до Конфуция. Видимо, основным источником для составления этих текстов были мифы и легендарные предания, причем иньские и чжоуские, ибо ни чжоусцы, ни иньцы не знали ничего о Яо, Шуне, Юе, Ся и т. п. По данным Сыма Цяня, среди сподвижников Вэнь- и У-вана находились потомки Яо, Шуня и Юя (см. [236, гл. 4, с. 69; 57, с. 188]). Если расшифровать это сообщение в свете того, о чем идет речь, можно предположить, что имеются в виду предводители союзных чжоусцам этнических общностей. Каждая из них, вначале чуждая иньцам и чжоусцам, имевшая свои традиции и предания, своих почитаемых предков, с течением времени вписалась в конгломерат Чжоу и ассимилировалась. Предания же, особенно о легендарных предках, скорее всего влились в общий корпус чжоуских представлений о далеком прошлом. И именно с этим материалом могли иметь дело авторы глав второго слоя «Шуцзина». Но он должен был быть вполне определенным образом обработан историографами-ши.

Прежде всего, в строгом соответствии с принятыми нормами, материал следовало демифологизировать и демистифицировать, очистить от всего того, что явственно выглядело как миф, т. е. от героики, волшебства и т. п. В том, что такая работа была проделана, убеждает сопоставление описаний «Шуцзина» с мифами на аналогичные сюжеты, которые сохранились и позже вошли в корпус китайских (ханьских и послеханьских) мифов, собранных в книге Юань Кэ [71]. Из мифов можно узнать, что у Яо на ступенях каменной лестницыросло волшебное дерево, на котором в первой половине месяца ежедневно вырастало по стручку, а во второй они по одному опадали, так что, взглянув на дерево, можно было узнать, какой нынче день месяца. У ведавшего судебными делами Гао Яо был волшебный баран, который нападал только на виновного, чем облегчал его хозяину решение дел. Юй был рожден из чрева своего отца Гуня и как-то даже превратился сам в медведя, чем очень напугал случайно увидевшую это свою жену [71, с. 159, 211, 220]. Число аналогичных деталей можно умножить. И хотя не исключено, что некоторые из них могли быть наслоениями более позднего времени, во всех перечисленных мифологических узорах есть основание видеть ту первооснову, на базе которой были созданы демифологизированные главы о древних мудрецах и правителях.

Но очистить предания от мифологических красот и придать им исторический (пусть легендарный, но правдоподобный, без волшебств и явных нелепостей) облик было лишь частью задачи, причем меньшей. Основное было в том, чтобы должным образом использовать полученный таким образом псевдоисторический материал, превратив его в связное целое, более или менее гармонично вписывающееся в линейный исторический процесс. В том, что процесс должен был быть именно единым и общим, у составителей «Шуцзина» не было сомнений: вся схема истории по нормам доктрины небесного мандата была именно линейной, точнее — линейно-циклической, состоявшей из сменявших друг друга династийных циклов. Но в таком случае едва ли могли быть какие-то сомнения, что материал преданий, о которых идет речь, относится к раннеиньскому и доиньскому времени, т. е. к тем эпохам, которые самим чжоусцам и иньцам известны не были и потому не были представлены в главах первого слоя «Шуцзина». К тому же составители-историографы хорошо знали, что система наследования власти от отца к сыну установилась лишь в конце эпохи Шан-Инь (см. [20, с. 109—120]), т. е. была сравнительно недавно нововведением, которому ранее предшествовали иные нормы, в частности выборность вождей с учетом их умения, способностей, добродетели, заслуг и т. п. И если в преданиях иных племен оказались данные об избрании правителей по принципу меритократии, то это могло быть осмыслено составителями именно как свидетельство их большей древности.

Как бы то ни было, но для новых материалов было только одно место — в начале исторической линейной схемы. Именно оно в схеме было пустым, причем необходимо было не просто его заполнить, но создать определенным образом интерпретированное начало исторического процесса — как и при каких обстоятельствах стала действовать формула небесного мандата. Ситуацию можно сформулировать примерно так. Безликая династия Ся нуждалась в именах, олицетворявших динамику ее династийного цикла, и родоначальником ее стал великий Юй (нет сомнений, что в прошлом это был культурный герой, имевший отношение к обузданию водной стихии), последышем — презренный и развратный Цзе. До Ся династий не было — царил принцип меритократии, правления на основе личных заслуг, олицетворением которого стали Яо и Шунь. С Яо же и началось все — вспомним, что он умиротворил сначала родных, потом близких, затем всех, и это было основанием и символом того, что он получил мандат.

Так была создана стройная, искусно сфабрикованная схема, составители которой с гордостью могли считать себя достойными учениками и последователями Чжоу-гуна. Достоинством схемы было ее очищение от мифологии. Отражая реалии и не противореча уже известному из других источников, она вобрала в себя весь возможный для той эпохи корпус преданий старин-

и в то же время была синтезирована и скомпонована таким образом, дабы наглядно и конкретно показать людям, что такое дэ. Всесторонняя продуманность схемы, насыщенность ее богатым и вполне достоверным материалом, полнота и завершенность делали ее убедительной и практически неуязвимой для критики. Позитивное и тем более дидактическое воздействие ее на последующие поколения трудно переоценить. Она не только подводила фундамент под наспех очерченные Чжоу-гуном²⁰ принципы исторического процесса, но и придавала дополнительную устойчивость всей уже сложившейся и апробированной чжоуской системе социальных, моральных и духовных ценностей.

Главным итогом созданной схемы было выдвижение на передний план культа великих древних мудрецов. Начиная с Яо, мудрые правители всегда заботились о народе, обеспечивали разумное и эффективное управление страной, состояние высшей гармонии. В этом им помогали умело и по заслугам отобранные способные и добродетельные помощники и управители на местах, деятельность которых контролировалась и не оставлялась без внимания: за успехи полагались награды, оступившихся поправляли, а упорствовавших карали. Разумеется, за всеми приведенными для наглядности именами правителей и их помощников явственно видны демифологизованные культурные герои. Но дело не в этом. Гораздо существеннее то, что эти очищенные от волшебных наслоений и переинтерпретированные герои, став историческими деятелями, воплотили в себе определенный эталон, превратились в символ, в часть общенормативного социального порядка, определявшегося принципом этического детерминанта. Описание их деяний было в рационализированной духовной культуре чжоуского Китая своеобразным эквивалентом жития святых, т. е. высшей и практически недостижимой нормой, на которую следовало с благоговением ориентироваться. При этом сам ориентир было подан выпукло и наглядно, в детально разработанном виде. Это был мощный парадигмический поток, в русле которого и стала затем формироваться вся древнекитайская мысль, вся духовная культура и идейно-институциональная основа Китая.

В самом деле, если Чжоу-гун постулировал, что Поднебесной всегда управляли и должны управлять мудрые и достойные, то теперь этот постулат был уточнен в том смысле, что только мудрым и достойным дано привести Поднебесную в состояние высшей гармонии, что правитель не только и не столько сакральный глава коллектива, сколько жизненно важный коммуникативный центр социума. Выступая в качестве такового и лично отвечая за сохранение и оптимальное функционирование всей социальной структуры, он уже явственно уподобляется «отцу народа». Начиная с родных и близких, прежде всего с семьи (вспомним добродетели Шуня, за которые он удостоился выбора Яо), правитель в силу продемонстрированного им умения уп-

равлять людьми оказывается вправе распространить собственное дэ и на дальних и тем самым обеспечить желанную гармонию в мире.

Благо людей, процветание страны — высшая и, по сути, главная, если даже не единственная цель правителя. Именно в этом конкретная реализация его дэ. Дэ правителей может накапливаться в династии (доме правителя) от поколения к поколению заслугами всего клана, даже вассалов и помощников правителя. Но если правитель и его помощники будут нерадивы — дэ иссякнет и династия падет. Это правило обязательно для всех династий, как о том свидетельствуют исторические прецеденты — династийные циклы Ся и Шан-Инь. Учитывая его, важно иметь в виду, что не столь важен метод передачи власти (наследование или выбор достойного предшественником), сколь существенно, чтобы трон достался достойному. Отсюда — идея меритократии и настойчивый акцент на использование мудрых и отбор способных. В конце концов только они, умело отобранные, мудрые и достойные, способны сохранить статус-кво в условиях, когда мудрость самого правителя оставляет желать лучшего (как это отмечал в свое время, обращаясь к брату-соправителю Шао-гуну, еще Чжоу-гун). Отсюда же практика наследования по выбору отца (чжоуский, да и императорский Китай никогда не знал строгого принципа примогенитур: старший сын имел обычно преимущественное право стать наследником, но не более того; все в конечном счете зависело от выбора отца, от того, кого он сочтет достойным занять трон).

В заключение стоит отметить, что сделанные в главах второго слоя «Шуцзина» акценты отнюдь не следует считать результатом произвольного отбора историографов-ши. Скорей наоборот, политическая практика и складывавшиеся в чжоуском Китае нормы социальной этики, на словах всеми и всегда безоговорочно признававшейся (что не мешало грубым нарушениям, даже надругательствам над ней на практике), требовали выдвинуть на передний план и сделать образцом, превратить в высокочтимый символ все то, что призвано было сохранить структуру в ее пусть уже и призрачной цельности. В частности, в условиях пришедшегося на VIII—VI вв. до н. э. (период Чунь-цзю) расцвета феодально-удельной децентрализации с сопутствовавшими ее клановой структурой, вассально-иерархическими связями, местничеством и междоусобицами, интригами и убийствами в борьбе за власть, главным было как-то противостоять этой стихии, сохранить Чжоу как символ, как нечто единое целое, как социокультурный феномен. И если принять во внимание, что бесконечные войны уже к VI в. до н. э. привели к взаимому уничтожению родовой знати и, как следствие этого, к крушению системы наследственных уделов, уходу в прошлое выработавшихся веками норм рыцарской доблести и аристократической этики и выходу на передний план служилого сословия чиновников, чья этика и нормы поведения определялись их ста-

тусом государственных служащих (см. [20, с. 236—282]), то ситуация станет предельно ясной.

Чжоускому Китаю VI в. до н. э. (речь о времени, когда главы второго слоя «Шуцзина» уже вполне определенно стали фактом историографии) было крайне необходимо апеллировать к мудрым и достойным, сделать ставку на способных и добродетельных, т. е. выдвинуть на авансцену идеал меритократии. Стране был необходим порядок, пусть даже в несколько необычной форме сочетания патриархального патернализма со строгостью беспристрастно-безличного контроля, инспекции и даже Уложения о наказаниях. Стране, наконец, нужен был дидактически возвеличенный образец должной организации общества и администрации. И все это было реализовано в главах второго слоя «Шуцзина».

Таким образом, за почти полтысячелетия от Чжоу-гуна до Конфуция чжоуская мысль проделала большой путь. Вызванная к жизни экстремальными обстоятельствами, сопутствовавшими чжоускому завоеванию, впитавшая в себя наследие иньцев и соответствующим образом трансформировавшая и приспособившая его к своим интересам и целям, она сумела достичь достаточно многого в той сфере (социальная этика, административная политика, историческая традиция, историографическая практика, прагматическая дидактика, десакрализованный ритуал и детально разработанный церемониал и т. п.), которая в силу ряда важных причин оказалась в центре духовной культуры общества Чжоу. И хотя вся динамика чжоуской мысли была вызвана к жизни историко-политической реальностью, нельзя не учитывать, что институционализация идей превращает их в автономную систему взглядов, обратное воздействие которой на общество уже нельзя свести к элементарной функции каких-либо иных процессов при всей их значимости. Воздействуя на поколения, вступающие в жизнь, определяя русло работы мысли тех, кто был причастен к умственной деятельности, такого рода система идей и соответствующих им институционализированных принципов приобретала авторитет нормативной традиции и в качестве таковой диктовала формы и характер социализации людей, организации социума, даже развития ментальной активности — во всяком случае, в весьма немалой степени.

УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ

Сформировавшаяся в определенную систему взглядов институционализованная нормативная традиция во многом определяла параметры духовной культуры чжоуского Китая. Однако порой резко расходившаяся с ней политическая реальность не могла не оказывать не нее своего корректирующего воздействия. Социально-политические сдвиги, сводившиеся к постепенному преодолению феодально-удельной децентрализации и к практической дефеодализации чжоуского Китая в середине I тысячелетия до н. э. (подробней см. [20, гл. 6]), предъявляли к сфере идей новые требования, суть которых сводилась к поиску оптимальных форм организации общества.

Хорошо известно, что исторический вызов рождает необходимый ответ. В чжоуском Китае он был предложен мыслителями и реформаторами VI—IV вв. до н. э. в нескольких разных вариантах. Исторически первым из них было учение Конфуция, по сути и форме наиболее близкое к традиции, к заложенным Чжоу-гуном основам. Уроженец царства Лу, где свято поддерживался культ его основателя, Конфуций (551—479) с юных лет проявлял глубокий интерес к древности, видя именно в ней эталон для подражания: «Передаю, а не создаю; верю в древность и люблю ее» [163, т. I, VII, 1]. И хотя в приведенной фразе явственно сквозит свойственное конфуцианству показное самоуничижение, многое в ней отражает истину. Доктринальные истоки конфуцианства действительно восходят ко временам Чжоу-гуна, который был озабочен аналогичными проблемами укрепления централизованной администрации, основанной на высоком этическом стандарте. Вместе с тем совершенно очевидно, что старые, провозглашенные Чжоу-гуном и зафиксированные в «Шуцзине» идеи на новом витке общественной эволюции нуждались в соответственном обрамлении, в обогащении и развитии, в придании им иных оттенков и акцентов.

Собственно, именно к этому и сводился вызов эпохи, который был принят Конфуцием. Справился он со своей задачей весьма успешно. Его доктрина оказалась в итоге сгустком очень глубокой и оригинальной мысли, лишь внешне, по основным очертаниям совпадавшей с тем, что было прежде. Поэтому неудивительно, что созданная на основе обновленных идей философская концепция получила имя ее основателя, который сам скромно считал себя лишь передающим мудрость древних. И

все же, при всей ее явной недостаточности, эта уничижительная самооценка заслуживает внимания: ведь в конечном счете все то новое и оригинальное, что было великим вкладом Конфуция, оказалось результатом развития и разработки высказывавшихся уже до него идей, следствием введения новых понятий и категорий, их углублявших. Далеко не случайно, что в доктрине Конфуция не оказалось места мистике и иррациональному, онтологии и космогонии, даже вообще религии и мифологии, абстрактным метафизическим спекуляциям. Даже Небо — единственная метафизическая субстанция, представленная в трактате «Луньюй», — выступает в виде не божества, а верховного регулирующе-контролирующего начала. В то же время характерными чертами философии Конфуция следует считать подчеркнутый рационализм, дидактику, сильный акцент на социальную этику, административную политику — словом, именно то, что стояло в центре внимания мыслителей до него.

Многовековая ориентация на острые этико-политические и социально-административные проблемы способствовала тому, что мыслители чжоуского Китая и более всего Конфуций хорошо осознали непростую (на уровне их знаний и понимания) социологическую истину, согласно которой общество — прежде всего нечто упорядоченное и потому обязанное подчиняться системе общепринятых условностей, обязательных правил поведения и норм жизни, закрепленных в устойчивых и автоматически реализуемых стереотипах. Осознание этого побудило Конфуция активно устремиться к совершенствованию системы такого рода обязательных регламентов — что, пожалуй, следует считать наиболее важным из всего внесенного им в политическую и вообще в духовную культуру Китая.

Конфуций об обществе и государстве

Доконфуцианская мысль с ее двумя генеральными тезисами (тянь-мин и дэ) и подчеркнутой ориентацией на социальную этику за долгие века своего существования способствовала формированию в чжоуском Китае определенного стандарта цивилизованности. Уровень этого стандарта — то, что впоследствии, со времен Конфуция, стало именоваться знаком *вэнь* («культура») ¹, — был очень высок. Соответствие ему было главным, что стало отличать китайца от некитайца. Убедительно в этом смысле звучит оценка Конфуцием Гуань Чжуня, которому он не очень симпатизировал: «Гуань Чжун, будучи министром Хуаньгуна, помог ему стать гегемоном и навести порядок в Поднебесной. Люди и поныне пользуются тем, что он сделал: если бы не Гуань Чжун, мы и сейчас ходили бы с растрепанными волосами и запахивали халат на левую сторону» [163, т. I, XIV, 18], т. е. уподобились бы варварам. Иными словами, олицетворенные Гуань Чжуном порядок и мощь Поднебесной способство-

вали, как считал Конфуций, тому, что чжоуский Китай в пору ослабления власти правителя-вана не был варваризован, не утратил высокого стандарта своей культуры.

Но хотя стандарт был сохранен, так что Конфуций мог опереться на него как на нерушимый фундамент, доктринальные его основы подверглись существенной трансформации. Идея небесного мандата, по-прежнему игравшая важную роль в сохранении сакрального ореола и номинального суверенитета чжоуского вана, потускнела и явно утратила первоначальный смысл. Чжоуский ван давно уже реально не управлял Поднебесной и не блистал дэ — но он оставался сыном Неба. Почему же? Это следовало как-то осмыслить в терминах и понятиях чжоуской политической культуры, что и попытался сделать Конфуций.

В «Луньюе» мало говорится о небесном мандате. Точнее, термин «тянь-мин» (или просто «мин») в соответствующих контекстах правильней переводить, что обычно и делается, словами «воля Неба» или «судьба»: «В 15 лет-я посвятил себя учению; в 30 уже стоял твердо; в 40 избавился от сомнений; в 50 — постиг волю Неба; в 60 — внимал ей чутким ухом, а в 70 мог следовать велению сердца, не боясь нарушить норму»; «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и гуманности-жэнь»; «Учитель говорил: „Если будет на то воля [Неба], [мое] дао будет осуществлено; если будет воля, дао погибнет. Что может сделать Гун-бо Ляо против судьбы?!“» [163, т. 1, II, 4, IX, 1, XIV, 38]. И в то же время несомненно: имплицитно идея небесного мандата в речах и сетованиях Конфуция явно присутствует — хотя бы в том, что о современном ему носителе мандата в трактате ни разу не упомянуто, как будто такового нет вовсе (видимо, по принципу «aut nihil, aut bene»).

Итак, воля Неба (тянь-мин) существует; это нечто вроде судьбы, ее неизбежность очевидна, все в мире зависит в конечном счете от нее (что в ней может изменить Гун-бо Ляо?!). Но понять ее нелегко. Сам Конфуций сумел сделать это к 50 годам, после чего долго внимал ей «чутким ухом», т. е. чего-то ждал. Чего же? Скорей всего, знака, одобряющего его доктрину, — именно так можно понять его горькие сетования: «Феникс не появляется, река не приносит карты² — это конец для меня!» [163, т. 1, IX, 8].

Совершенно очевидно, что втайне Конфуций всю жизнь — и особенно после 50-летия — надеялся, что Небо, в соответствии с раннечжоуской доктриной о смене мандата, обратит внимание на него, его личные достоинства, его доктрину, особенно в связи с явным упадком статуса и достоинств «сына Неба». Конфуций говаривал, в частности, что именно Небо даровало ему его дэ, что оно же вложило в него тот высочайший комплекс цивилизованности (вэнь), которым после Вэнь-вана еще никто не обладал [163, т. 1, VII, 22, IX, 5]. Но, будучи трезвым политиком, он отчетливо сознавал, что его мечтам не суждено осуществиться, что соотношение сил в Поднебесной не в его пользу и

никакое вмешательство воли Неба, никакая «судьба» тут не помогут. Поэтому-то, в частности, он «редко говорил о судьбе». Зато всю энергию своей незаурядной натуры перенес на разработку теоретической модели оптимального государства и общества, нормативной этики и политической администрации.

Если Небо молчит и не подает знака (а ведь оно не может не видеть того, что происходит в Поднебесной), значит, оно почему-либо не в состоянии вмешаться. Не имея желания ставить под сомнение его потенции, Конфуций предпочитает не только просто «редко вспоминать» о нем, но и найти ему действительную альтернативу, которой в его доктрине стало дао — «великий путь», высший принцип поведения, воплощение истины и справедливости, символ должного и благородного, предельная норма дэ. Дао может быть различным в зависимости от того, к чему или кому оно приложено. В «Луньюе» специально сказано, что о небесном дао (тянь-дао), как и о природе, натуре как таковой (син), Конфуций предпочитал не распространяться [163, т. 1, V, 12]. Дао в его представлении — прежде всего человеческое, т. е. дао в людях и для людей, на что обращали внимание специалисты [201, с. 522—523]).

Дао в «Луньюе» трактуется широко — прежде всего как правильный путь, принцип жизни, мудрый и справедливый порядок, образцовые нормы поведения. Главное — в умении следовать ему, не ограничивая себя и не жалуясь, что не хватает сил [163, т. 1, VI, 10]. Принципы превыше всего: «Когда в государстве нет дао, стыдно быть богатым и знатыным»; тот, кто заботится об истинном дао, должен пренебречь материальными благами, иначе с ним не стоит и говорить [163, т. 1, VIII, 13, IV, 9]. Дао беспредельно для познания, как и любая истина. Но зато тот, «кто утром познал дао, может вечером умереть» [163, т. 1, IV, 8], т. е. спокойно и без сожалений уйти из жизни, зная, что главное в ней он достиг. Дао — норма социальной справедливости и правильного поведения: тех, кто лишен дао, следует перевоспитывать, но не убивать [163, т. 1, XII, 19]. Наконец, дао — доктрина самого Конфуция, его учение: дао не реализуется — сяду на плог и уплыву в море [163, т. 1, V, 6].

Разработка Конфуцием понятия «дао» как философской категории (до того знак использовался лишь в своем буквальном значении — «путь», направление [152, № 1048, с. 401—402]) имела огромное значение. Введение этого понятия в систему чжоуских представлений о должном переместило акцент с небесного мандата на земные достоинства и обязательства людей. Отодвинув давно уже молчащее Небо (не в сторону, а скорей вверх), оставив за ним лишь последнее слово, Конфуций апеллировал к человеку, предоставив большой простор для его усилий. Небо осталось высшим регулятором земных дел. Но реально состояние их зависело в трактовке учителя от того, насколько они соответствуют дао. Иными словами, Конфуций создал новый и вполне земной, в основе своей этический критерий.

должного, нужного для общества, оптимального для блага людей.

Соответственно изменилось, приобрело новый вид и иное содержание в его доктрине раннежоуское понятие «дэ». Перестав быть исключительной прерогативой правящего дома, родовой аристократии, оно оказалось присущим и даже нужным каждому, кто к нему стремился. Не будучи целиком лишенным сакрального смысла (вспомним, что самому Конфуцию его великое дэ дало Небо [163, т. 1, VII, 22]), оно почти утратило свою сакральность и трансформировалось в критерий этической нормы, стало знаком наличия должного этического содержания, добродетели.

Из афоризмов «Луньюя» явствует, что дэ не только доступно всем, но буквально навязывается каждому, обладая свойством почти цепной реакции: «Дэ не остается в одиночестве, но обязательно распространяется среди соседей» [163, т. 1, IV, 25]. Оно активно и весьма благотворно воздействует на людей, особенно на нижестоящих и подчиненных: «Если *цзюнь-цзы* культивирует дэ, *сяо-жэнь* [исправно] обрабатывают землю; если *цзюнь-цзы* делает упор на наказания, *сяо-жэнь* думают [лишь] о выгоде» [163, т. 1, IV, 11]. Более того, в отдельных формулах дэ выступает в качестве достоинства, присущего не только людям³, либо просто как синоним понятия «добро» (добром следует воздавать за добро, а за обиду — по справедливости [163, т. 1, XIV, 36]). Иногда дэ используется как синоним понятия «мораль» (тот, кто разносит услышанное на улице, теряет дэ [163, т. 1, XVII, 14]). Словом, семантический диапазон понятия «дэ» в трактате Конфуция оказался почти безбрежным. Далеко не случайно сам учитель как-то воскликнул: «Мало тех, кто понимает дэ!» [163, т. 1, XV, 3].

Переинтерпретация раннежоуского *тянь-мин* с замещением его новым понятием — «дао», а также расширение емкости раннежоуского понятия «дэ» позволили Конфуцию по-новому поставить ряд важных проблем и, в частности, привести теорию политической администрации «Шуцзина» в соответствие с изменившимися реалиями. Конечно, следуя традиции и свято чтя древность, Конфуций не раз вспоминал о Поднебесной как единой политической структуре, которой с успехом управляли Шунь или Чэн Тан со своими министрами Гао Яо и И Инем [163, т. 1, XII, 22], которую впоследствии, уже в период упадка и децентрализации, сумел заново, пусть силой, объединить Гуань Чжун и которой в принципе легко управлять, если знаешь смысл ритуалов [163, т. 1, XIV, 18, III, 11]. Однако при всем том он отчетливо сознавал, что единой Поднебесной практически больше нет, а в современном ему Китае многое изменилось: «Если в Поднебесной царит дао, то ритуал с сопровождающей его музыкой и военные походы осуществляются сыном Неба; если в Поднебесной нет дао, ритуал с музыкой и военные походы осуществляются князьями»; «Если в Поднебесной царит

дао, будьте на виду, если нет дао — скройтесь» [163, т. 1, XVI, 2, VIII, 13].

Совершенно очевидно, что в современной Конфуцию Поднебесной дао, по его представлениям, отсутствовало. Великая традиция прошлого была разрушена. Ритуалы отправляли и вершили делами государств, вели войны правители царств, одним из которых — не более того — был в своем домене и чжоуский ван, явно и давно уже не блиставший дэ. Как такое положение следовало воспринимать и оценивать? Особенно если молчит и не дает знаков Небо? Значит ли это, что все рушится или уже рухнуло, что ни *тянь-мин*, ни дэ, ни дао более ничего не значат, что без всех этических представлений можно обойтись, как многие в политической практике и поступают?

Разумеется, Конфуций считал, что выход есть. Пусть ни чжоуский ван, ни правители царств и княжеств, ни их министры (за редкими исключениями вроде Цзы Чаня [163, т. 1, V, 15]), не могут управлять своими государствами, ибо не обладают необходимыми для этого качествами — ни дэ, ни дао. Иногда умелые помощники своими совокупными усилиями способны помочь правителю, как, например, вэйскому Лин-гуну, явно лишенному дэ и дао, сохранить трон [163, т. 1, XIV, 20]. Но это еще не альтернатива — лишь жалкий паллиатив. Альтернатива в том, чтобы найти достойных, обучить их мудрости древних, помочь им накопить дэ и обрести дао и тем самым подготовить к переходу в их руки в недалеком будущем рычагов власти. В такой перспективе — единственный выход. И для реализации его нужна хорошо продуманная и до мелочей разработанная программа, опирающаяся на серьезную теоретическую основу.

Развивая интенции, заложенные еще в «Шуцзине» и сводившиеся к обязанности мудрых и способных помогать правителю в административной деятельности, Конфуций выработал программу действий и приступил к ее осуществлению. Государством должны управлять лучшие — только в этом залог процветания государства и общества. К лучшим относятся те, кто независимо от своего социального происхождения добродетелен и талантлив, кто желает учиться и готов самоусовершенствоваться. Возрождая прославленный «Шуцзином» принцип меритократии и делая явственный акцент именно на него, Конфуций выдвинул и разработал тезис о достойном человеке, благородном муже, высокоморальном и совершенном *цзюнь-цзы*.

Цзюнь-цзы (букв. «сын правителя», т. е. «благородный») в учении Конфуция соответствовал почти недостижимому идеалу, являл собой некий абстрактный и наделенный всеми возможными совершенствами назидательный комплекс добродетелей. Только такие благородные люди, рыцари морали и долга, почти святые бессребреники вправе и даже обязаны руководить другими, вести их за собой. Иные этого морального права не имеют. И вообще, те, кто не стремятся к моральному совершенству и постоянно пребывают в мелочных расчетах, преследуют эго-

истические цели и низменную выгоду, относятся к числу *сяо-жэнь* («мелких людишек»). Грань между цзюнь-цзы и сяо-жэнь в трактате «Луньюй» огромна, принципиальна и нарочито подчеркнута антиномическими сопоставлениями. Она не сводится только к морально-культурному превосходству (благородный — низкий), как не ограничивается социальными (высокопоставленный — простолудин), экономическими (богатый — бедный) и политическими (управитель — управляемый) различиями, хотя все они могли иметь место и играть определенную роль. Главное в конечном счете в том, что цзюнь-цзы — Человек с большой буквы, лучший из людей. И потому именно он и только он должен быть наверху и управлять другими.

Описанию цзюнь-цзы и свойственных ему качеств, его высоких достоинств посвящено множество пассажей «Луньюя». Цзюнь-цзы понимает дао и культивирует его; всегда следует дао и заботится именно об этом, а не о таких мелочах, как еда или жизненные удобства; стремится постичь основу, глядеть в корень, что и позволяет ему утвердиться в дао [163, т. 1, IV, 11, XIV, 6, XV, 31, I, 2]. Цзюнь-цзы благоговеет перед волей Неба, великими людьми и мудрецами древности, всегда поступает в соответствии со справедливостью и правилами-ли, заботится о своем добром имени, не ссорится, не спорит, не подвержен страстям и соперничеству — разве что участвует в соревнованиях по стрельбе из лука [163, т. 1, XVI, 8, XV, 17, 19, III, 7]. Он гуманен и смел; суров, но справедлив и, главное, беспристрастен; требователен к себе, стоек в нужде, доброжелателен и помогает людям стать лучше, оберегает их от дурного [163, т. 1, XIV, 30, II, 14, IV, 10, XV, 20, XV, 1, XII, 16]. Цзюнь-цзы заботится о нуждающихся, но при этом не настолько мягок и податлив, чтобы позволить водить себя за нос; он всегда выдержан: сперва думает, потом говорит, ценит дело выше слова [163, т. 1, VI, 3, 24, II, 13, XIV, 29].

Благородный человек, по Конфуцию, не претендует на то, что он умеет все, но в главном он безукоризнен: культура, цивилизованность (*вэнь*) — его суть, которая помогает ему приобретать друзей-единомышленников и идти к цели, к осуществлению гуманности (*жэнь*) [163, т. 1, IX, 6, XII, 8 и 24]. Цзюнь-цзы ничего не боится, никогда не становится приспособленцем; но и поладить с ним непросто: достаточно сделать что-либо, что не соответствует дао, и он будет недоволен [163, т. 1, XII, 4, XIII, 23 и 25]. Полон он и иных достоинств: в юности избегает вожделения, в зрелости — ссор, в старости — скряжничества; даже в мыслях никогда не позволяет себе ничего, что не соответствовало бы его высокому статусу, причем именно это делает его способным воздействовать не только на низестоящих (*сяо-жэнь*), но и на вышестоящих [163, т. 1, XVI, 7, XIV, 28 и 24]. Он настолько уважителен к людям, что все они в конечном счете — его братья, хотя при всем том к родным и близким он благоволит больше, и это тоже, соответствуя древним патриар-

хально-клановым традициям, благотворно воздействует на людей [163, т. 1, XII, 5, VIII, 2]. Цзюнь-цзы всегда стремится к самоусовершенствованию и к знаниям, но главная его цель — гармония в обществе, умиротворение людей, т. е. цель Яо и Шуня; он никогда не вступает в сделки, но зато отличается умением правильно использовать людей в соответствии с их способностями; даже оказавшись среди варваров, он способен смягчить их нравы, морально преобразовать их [163, т. 1, XIV, 45, XV, 21, XIII, 25, IX, 13].

Впечатляющий перечень. Разработка его не могла не занять много времени и не потребовать больших интеллектуальных усилий. Но дело стоило того. Ведь в конечном счете речь шла о воспитании тех, кому завтра предстоит управлять Поднебесной. Завтра и всегда, во веки веков — это подразумевалось само собой. И от того, какими будут будущие управители, зависело все остальное (куда ветер дует — туда и трава клонится [163, т. 1, XII, 19]). Существенно, что Конфуций отнюдь не ограничивался теорией. Напротив, он тесно переплетал ее с практикой, стремясь воспитать постулированные им качества и достоинства в его учениках.

Конфуций справедливо считается первым в Китае учителем, имевшим школу из набранных им самим учеников. Традиция приписывает ему 72 ученика, но в «Луньюе» упомянуто их втрое меньше. Впрочем, дело не в числе. Главным был принцип отбора и обучения. Конфуций принимал всех желающих получить знания и имевших для этого способности: «Я не отказывал никому, вплоть до тех, кто мог принести лишь связку сушеного мяса»; «В обучении нет [социальных] различий» [163, т. 1, VII, 7, XV, 38]. Он высоко ценил врожденную сметливость, в частности выделял своего любимого ученика Янь Хуэя за его сообразительность: скажешь ему только об одном из десяти, а он уже понял все, т. е. все десять [163, т. 1, V, 8]. Эта школа, давшая еще при жизни Конфуция нескольких видных администраторов в ряде чжоуских царств⁴, была едва ли не важнейшим вкладом в реализацию его идей.

Из помещенных в «Луньюе» диалогов явствует, что ученики, об успехах которых в овладении дао Конфуций — за редкими исключениями, как, например, в случае с Янь Хуэем, — был не очень высокого мнения, мечтали только о том, чтобы получить высокую должность и стать у руля правления государством или хотя бы мощным уделом [163, т. 1, XI, 21 и 25]. И похоже, что на фоне других современных им администраторов, о способностях и подготовленности которых Конфуций обычно отзывался крайне нехотно [163, т. 1, XIII, 20], они действительно выглядели более умелыми и пригодными, тем более что помимо моральных максим Конфуций давал им и немало ценных практических советов и рекомендаций. Это и вело к тому, что его ученикам предоставляли высокие должности, а вместе с тем возрастал и престиж их учителя.

Разумеется, Конфуций мечтал о должности и сам, о чем свидетельствуют и его рассуждения во время поездки в Вэй, где он рассчитывал получить должность, и его беседы с Цзи Кан-цзы, всеильным узурпатором в Лу [163, т. 1, XIII, 9—10, XII, 17—19], равно как и непрерывные сетования о непризнании и непонимании. Но, несмотря на свой незаурядный ум, огромный престиж, невзирая на все старания и стремления, сам Конфуций так и не получил реальной возможности стать у руля правления какого-либо царства или хотя бы обрести влиятельную должность⁵. Правда, из текста «Лунъюя» вытекает, что Конфуций, видимо, имел ранг младшего дафу [163, т. 1, X, 2], хотя стоит отметить, что гл. 10 трактата, где об этом сказано, написана позже других [76, с. 25] и, возможно, содержит интерполяции. По мнению Г. Крила, одного из наиболее серьезных современных исследователей и биографов Конфуция, он, возможно, получил на некоторое время в своем родном царстве Лу незначительную должность, не дававшую ему реальной власти и бывшую по сути синекурой, вследствие чего вскоре от нее отказался [106, с. 43—49]. Во всяком случае, в момент тяжелой болезни, когда ученики опасались за жизнь учителя и оказывали ему почести, полагавшиеся сановникам, Конфуций заметил, что не хотел бы никого обманывать, т. е. получать почести, не полагавшиеся ему по рангу [163, т. 1, IX, 11].

В целом в сфере политической практики Конфуций не преуспел. Не слишком многого добились в этом плане и его ученики, чаще всего вынужденные идти на компромиссы и предавать заветы учителя. Подобные компромиссы порой сурово осуждались Конфуцием: «Цю не мой ученик! Бейте в барабан и выступайте против него!» [163, т. 1, XI, 16]. Но такая бескомпромиссность как раз и была важнейшей из причин его неудач в сфере политики. Будучи великолепным теоретиком и даже практиком политической администрации, давая подчас весьма ценные советы власть имущим, всегда охотно прислушивавшимся к его мнению, Конфуций (вопреки собственному тезису «Не будучи на службе, не рассуждай о политике!» [163, т. 1, VIII, 14]) считал себя вправе заниматься политикой, но в то же время хорошо сознавал, что это предел его реальных возможностей. Единственное, что ему оставалось, — постоянно напоминать о себе, что он и делал умело и неустанно. «В Поднебесной давно уже нет дао, — говаривал он ученикам, — Небо использует [вашего] учителя в качестве колокола!» [163, т. 1, III, 24]. И надо сказать, колокол Конфуция почти не умолкал, а порой его звучание перерастало в тревожный набат, который невозможно было не услышать. К чему же звал Конфуций власть имущих?

Прежде всего к возвращению на стезю высокой нравственности и добродетели. Апеллируя к мудрости древних в качестве достойного подражания эталона, Конфуций стремился утвердить пошатнувшуюся в период феодально-клановых усобиц мораль-

ную норму, возвеличить принцип этического детерминанта и тем заложить прочную основу последующего существования страны как в рамках семьи (культ предков и сыновняя почтительность — сяо), так и на уровне общества и государства. Неудивительно, что в историю мировой культуры Конфуций вошел в первую очередь как великий моралист, что в общем справедливо, так как моральные заповеди философа действительно оказали огромное воздействие на Китай. Однако целью Конфуция отнюдь не было восстановление морального стандарта как такового, чем он и отличается весьма существенно от религиозных моралистов-проповедников. Достижение или восстановление этического стандарта в доктрине конфуцианства было лишь средством реализации более высокой и значимой цели — установления справедливого социального строя, неизбежность которого должна гарантировать мудрая политическая администрация.

Принципы предложенного и горячо отстаивавшегося Конфуцием социального порядка сводились к тому, чтобы старшие всегда были наверху, а младшие — снизу, что соответствовало древней норме, патернализму клановой структуры с ее естественным и неоспоримым правом старших (по возрасту, поколению, положению, заслугам и т. п.) распоряжаться и руководить: «Пусть государь будет государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном» [163, т. 1, XII, 11], т. е. все должны твердо знать свое место и обязанности. Ситуация предельно ясна: отец в семье, государь в государстве должны руководить, остальные — подчиняться. Но если в случае с отцом все понятно без слов, то с государством дело всегда обстоит сложнее. Хотя конфуцианство не видело принципиальной разницы между семьей, во всяком случае разросшейся, и государством, нельзя было не видеть, что один государь успешно управлять большой страной не в состоянии, что для этого он нуждается в умелых посредниках, тех самых мудрых и способных помощниках, о которых заботился еще Чжоу-гун и готовить которых взялся Конфуций. От государя зависит лишь, чтобы он не ошибся в выборе и отобрал действительно лучших. Но как не ошибиться, где взять точную меру, надежный критерий?

Собственно, именно для ответа на этот едва ли не ключевой вопрос Конфуций и разработал столь детально понятие «цзюнь-цзы». Это был исчерпывающий ответ для любого, кто действительно захотел бы наладить справедливую и мудрую администрацию, соответствующую заветам древних. Конфуций неоднократно подчеркивал, что суть справедливой администрации и социальной мудрости — благо народа. Не будучи ни доктринером, ни утопистом, ни прекрасноречивым идеалистом, Конфуций отличался трезвым, практическим умом. Мудрость и прагматизм диктовали принципы его доктрины: справедливость вовсе не в эгалитарном равенстве; низы должны трудиться, верхи — руководить ими, у каждого свои заботы, свое место, свой род дея-

тельности. Правда, Конфуций строго отстаивал принцип равенства стартовых возможностей, классический принцип меритократии: способные и мудрые должны занять достойное их место! Но те, кто неспособен, да и не хочет учиться, кто особенно не блещет добродетелями и относится к разряду обычных людей, простолюдинов, — именно они и призваны трудиться. В моральном плане они, как антагонисты цзюнь-цзы, — вульгарные и эгоистичные сяо-жэнь. Но в жизни это те самые социальные низы, которые все производят, которые составляют основную массу населения, народ, о чьем благе обязаны денно и нощно заботиться верхи.

Народ платит налоги, исполняет повинности — и это естественно, ибо за счет его труда существует общество, в первую очередь управляющие верхи и вся обслуживающая их система. Но налоги должны быть умеренными и точно фиксированными. Когда ученик Конфуция Цю попытался было, следуя воле своего правителя, повесить их, учитель выступил против него («Цю не мой ученик!»). А когда в суровую годину луский правитель Ай-гун спросил другого ученика Конфуция, Ю Жо, что делать, если случится неурожай, тот ответил, что ни в коем случае не следует повышать поборы. Нужно делить убытки со своим народом: «Если народ в достатке, как может недовосполнить правителю? Если же людям не хватает, то как может хватить правителю?» [163, т. 1, XII, 9].

Ответ типично конфуцианский: все одна семья, все должны делить хорошее и плохое. И вообще, на верхи ложится ответственность за все, в том числе и за невзгоды — на то они и верхи. Обеспечить народ всем необходимым — обязанность администрации. Как-то, направляясь в царство Вэй с надеждой обрести там должность, Конфуций заметил сопровождавшему его ученику: «Как много здесь людей!» Ученик спросил, что следует для них сделать. «Обогатить их!» — был ответ. «А потом?» — «Обучить!» Продолжая эту мысль, Конфуций добавил: «Если бы меня взяли на службу, в течение 12 месяцев я навел бы порядок, а за три года все было бы в совершенстве... Если бы мудрые управляли страной на протяжении 100 лет, можно было бы одолеть все зло, забыть об убийствах!» [163, т. 1, XIII, 9—11].

В чем же Конфуций видел мудрость администрации? В том, во-первых, чтобы хорошо знать людей, их чаяния и устремления: «Богатство и престиж — вот к чему стремятся люди... бедность и убожество — то, что они ненавидят» [163, т. 1, IV, 5]; во-вторых, чтобы заботиться о них, вести их, заслужить их доверие. Говоря о четырех достоинствах цзюнь-цзы, Конфуций наряду со скромностью и почтительностью к старшим упомянул доброту к людям и справедливость в использовании их и их труда [163, т. 1, V, 15]. Когда ученик Цзы-лу спросил его об искусстве административной деятельности, учитель ответил: «Иди впереди людей, трудись для них!» [163, т. 1, XIII, 1]. Наконец,

в том, чтобы воспитывать их, делать их лучше, вести к совершенству.

Этот пункт в учении Конфуция едва ли не наиболее важен. Люди могут обрести желаемое и избавиться от ненавистного им только в том случае, если станут на правильный путь, обретут свое дао. Если же у людей и вообще в стране нет дао — нечего и мечтать о справедливости. Тогда истинный цзюнь-цзы не должен огорчаться, что его не используют на службе. Больше того, ему лучше уйти в отставку, если он служит, — эта идея, столь болезненная для самого Конфуция, проходит рефреном через весь текст «Луньюя» (см. [163, т. 1, III, 24, V, 1, VIII, 13, XIV, 1]). Только историограф, в обязанности которого входит записывать истину, должен оставаться на своем посту при любых обстоятельствах, ибо именно в этом его долг [163, т. 1, XV, 6].

Итак, первооснова всего — в дао. Оно же начинается сверху и тесно связано с самокультивацией личности. Для самоусовершенствования главное — знать нормы морали, правила-ли, ритуал-ли. Термин «ли», обстоятельно разработанный Конфуцием (хотя традиция приписывает это Чжоу-гуну), — одна из важнейших основ его доктрины, и об этом еще специально будет идти речь. Пока же обратим внимание на то, что, по Конфуцию, без должного овладения нормами ли, теснейшим образом связанными с ритуалом и церемониалом, т. е. с четким и жестким стандартом должного поведения, нельзя управлять, нечего делать в администрации. «Без ли почтительность превращается в утомительность, осторожность в трусость; смелость становится смутой, а прямота — грубостью» [163, т. 1, VIII, 2]. Ритуал и церемониал, правила-ли — важнейший организующий, дисциплинирующий, интегрирующий и в то же время строго по рангам дифференцирующий людей принцип. Кто хорошо овладел им, тому управлять Поднебесной так же легко, как показать ладонь [163, т. 1, III, 11].

В диалогах «Луньюя» Конфуция не раз спрашивали об искусстве административной деятельности. И каждый раз философ давал разные ответы, как бы подчеркивая тем самым и многозначность искусства управления, и индивидуальные особенности, склонности, возможности и способности спрашивающего. Так, на вопрос сановника Цзи Кан-цзы, фактически узурпировавшего власть в его родном Лу, было не без ехидства сказано: «Управлять — значит поступать правильно» [163, т. 1, XII, 17]. На тот же вопрос, заданный Шэ-гуном из Чу, философ заметил: «Это когда ближние довольны, а дальние привлекаются [к вам]» [163, т. 1, XII, 16]. На вопрос Цзы-гуна был дан более развернутый ответ: важно обеспечить людей пищей, вооружить их, завоевать их доверие. Поясняя свою мысль, Конфуций добавил, что можно поступиться оружием, даже пищей (в конце концов все равно все так или иначе умирают), но без доверия нет основы для государства. А для завоевания доверия правитель должен самоусовершенствоваться, становится лучше, ис-

правлять свои недостатки. Если же он «не в состоянии усовершенствовать себя, то как сможет он выправить поведение других?!» [163, т. 1, XIII, 13].

Бывали в практике Конфуция и такие случаи, когда речь шла о более конкретных рекомендациях. Так, в ответ на вопрос Чжун Гуна, министра узурпатора Цзи, т. е. человека, который фактически управлял значительной частью Лу, если даже не всем царством, был дан следующий совет: «Опирайтесь на помощников, прощайте им мелкие провинности, привлекайте к службе добродетельных и способных», а на уточняющий вопрос, как таковых выявить, было сказано, что искать их следует прежде всего среди тех, кто тебе известен [163, т. 1, XIII, 2]. Не исключено, что это был прозрачный намек, которого Чжун Гун не смог и не захотел понять, но для нас важен смысл ответа. Тезис о приоритете добродетельных и способных иногда принимал в устах Конфуция весьма резкую форму: «Цзан Вэньчжун не украл ли чужое место? Знал ведь о добродетелях Хуэя из Люся, но не предложил его [на свою] должность» [163, т. 1, XV, 13]. Словом, мысль предельно ясна: если ты хороший управитель, то обязан знать способных и использовать их на службе, даже если для этого тебе самому пришлось бы потесниться.

Весьма конкретные рекомендации были даны ученику Цзыся, когда он занял важный административный пост: «Не спеши [с решениями], не перегружайся мелочами: будешь спешить — не сумеешь вникнуть в суть дел, утонешь в мелочах — не сумеешь решить крупные проблемы» [163, т. 1, XIII, 17]. Вообще хороший чиновник должен уметь слушать, отбрасывать сомнительное и недостоверное и осторожно высказывать свое мнение обо всем остальном; он должен уметь видеть, отбрасывать рискованное и опасное, а остальное осторожно применять — тогда он достигнет успеха [163, с. 1, II, 18]. Словом, осторожный реже ошибается, а древние никогда не бросались словами — опасались, что не смогут делами подкрепить их [163, т. 1, IV, 22—23]. Истинный дзюнь-цзы нетороплив в словах и энергичен в делах, а истинное искусство управления в том, чтобы, собрав и сконцентрировав все основное, реализовать его на практике [163, т. 1, IV, 24, XII, 14].

Конфуций очень серьезно относился к слову как к инструменту управления. Момент вербальной коммуникации и соответствующего воспитательного и административного воздействия был ведущим в его доктрине, что вполне естественно как для моралиста, так и для того, кто видит в государстве лишь большую разросшуюся семью. По мнению Конфуция, от верного слова государя зависит благополучие всей страны, слово может свидетельствовать и о мудрости, и об отсутствии оной [163, т. 1, XIII, 15, XIX, 25]. Отсюда следовало, что первейшая обязанность чиновника-помощника — наставлять своего господина в случае его недолжного поведения. Когда Цзы-лу спро-

сил, как нужно служить правителю, Конфуций ответил: «Не обманывайте его! Возражайте ему!» [163, т. 1, XIV, 23]. Сказать верное слово в нужную минуту — обязанность преданного советника, важный элемент административного искусства.

Человек в учении Конфуция

Кульм морального стандарта и патернализм как основа управления имели самое непосредственное отношение к тем формам социально-семейных связей, включая культ предков, и к тому статусу индивида, которые были характерны для чжоуского Китая. Как упоминалось, для Конфуция семья, клан, государство были однопорядковыми явлениями. Почему же?

Специальное исследование показало, что в Шан-Инь господствовала аморфно-сегментарная недифференцированная клановая структура со свойственным ей членением на возрастные группы, поколения, брачные классы и социальные ранги. Конический клан с неравенством линий только формировался в доме вана и понемногу, в силу хорошо известного специалистам явления мимезиса, подражания младших старшему и низших высшему, копировался региональными управителями (см. [20, с. 120—126]). С начала эпохи Чжоу этот процесс в связи с малочисленностью чжоусцев и созданием большого количества уделов получил мощный стимул для ускорения. Конический клан стал нормой существования неуклонно возраставшей численно аристократии. Возник даже феномен разросшегося аристократического клана *цзун-цзу*, впитавшего в себя помимородственников разных линий также и некоторых адаптированных чужаков (см. [20, с. 222—224]). Для обозначения той правящей наследственной группы удельной знати, которая возглавляла *цзун-цзу* и олицетворяла ее, в чжоуской историографической традиции широко использовался термин «цзя» (букв: «семья», «дом»). Семантический ареал его был широк, как, впрочем, и почти всех чжоуских терминов. Им обозначалась и малая семья, и большесемейная группа, и семейно-клановая родственная общность, и удельно-клановая корпорация (*цзун-цзу*). В этом был определенный внутренний смысл, так как для всех перечисленных социально-родственных групп были характерны превращавшие их именно в семейную группу патриархально-клановые связи и культ общего эпонимического предка-родоначальника.

Кульм предков в древнем Китае — это особое, исключительное по силе и значимости явление [13, с. 119 и сл.]. Основы его были заложены культом мертвых предков в эпоху Шан-Инь, а последующая демифологизация и рационализация духовной культуры наряду с разделением главного иньского культа на культ единого высшего всеобщего Неба и частные культы умерших предков в каждом доме (во всяком случае, аристократиче-

ском) привела к созданию именно того феномена, о котором идет речь. У каждой цзя был свой великий и высокопочитаемый первопредок, а также более близкие предки, которым приносились совместные жертвы всеми членами семьи и которые, таким образом, служили интегрирующим началом для всей весьма разросшейся общности.

Строгие нормы культа предков с почитанием умерших глав семьи, четким членением на главную и боковые линии, уважением младшими (по возрасту, поколению и линии) старших — все это как раз и создавало тот хорошо известный каждому семейный порядок и патернализм, о которых писал Конфуций. Разросшаяся семья с ее усложненными формами отношений и соподчинений (свои и чужие, адаптированные; старшие и младшие; главная и боковые линии; разные поколения; мужчины клана и их жены, взятые из других кланов, и т. п.) в миниатюре во многом напоминала государство и, более того, в политической реальности той эпохи подчас и была государством (уделы-кланы, организованные по типу цзун-цзу, т. е. цзя, были княжествами, самостоятельными государственными образованиями). Иными словами, как на это уже обращали внимание специалисты, государства чжоуского Китая были как бы результатом эволюции социума, разрастания и структурного усложнения первоначально сравнительно небольших и со временем удачно расширившихся семейно-клановых групп (см., например, [166, с. 34]). Естественно, что именно такими глазами смотрел на семью и государство Конфуций.

Три крупнейших удела-клана (Цзи, Мэн и Шу), которые в VI в. до н. э. поделили между собой власть, территорию и население (включая армию) его родного царства Лу (правитель Лу стал марионеткой в их руках и жил на выделявшееся ему содержание), Конфуций именовал не иначе как «три цзя» [163, т. 1, III, 2]. В «Луньюе» можно найти упоминания об уделах-цзя в 100 колесниц (т. е. способных выставить большую армию с сотней колесниц), которыми могли бы или хотели управлять его ученики [163, т. 1, V, 7]. В ряде сентенций сопоставление «го — цзя» или «бан — цзя» («государство — цзя») употребляется как вполне понятное и закономерное [163, т. 1, XII, 2, 20, XVI, 1, XIX, 25]. Можно добавить к этому, что и на отношения внутри государства и в семейно-клановой группе Конфуций смотрел как на однопорядковые (вспомним его афоризм: «Отец должен быть отцом, государь — государем»).

Неудивительно поэтому, что в этических конструкциях Конфуция семья и государство выступали как бы двумя несущими опорами, между которыми существовали многочисленные соединительные блоки. Сила государства, его процветание в конечном счете вытекают из того, как организована семья-цзя, каковы отношения в этой первоначальной социальной ячейке. Отталкиваясь от зафиксированной в «Шуцзине» идеи, согласно которой путь к гармонии общества лежит в упорядочении от-

ношений между близкими, среди родственников, в кругу семьи, Конфуций выдвинул идеал сяо, сыновней почтительности.

Растолковывая ученикам, что такое сяо, Конфуций объяснял, что мало хорошо кормить и содержать старших — кормят ведь и собак и лошадей. Мало даже выполнять за них трудную работу и кормить в первую очередь, лучшим куском. Нужно позаботиться, чтобы не причинять беспокойства родителям (в частности, следить за своим здоровьем — родители всегда озабочены здоровьем детей), но главное — соблюдать по отношению к ним должный пиетет, возрастающий после их смерти. Прежде всего в связи с культом предков («Служить родителям при жизни по правилам-ли, после смерти захоронить их по правилам-ли и приносить им жертвы по правилам-ли» [163, т. 1, II, 5]) и был разработан тот корпус правил и церемоний, который со временем стал широко известным в мире как одна из основных характеристик национальной культуры китайцев (китайские церемонии).

Почтительный сын не должен покидать родителей, а если уж ему придется уехать, должен обязательно сообщить, где он будет находиться. Служить родителям он обязан верно и преданно, а если окажется, что они не внемлют его добродетельным советам, ему не следует раздражаться или обижаться — только почтительно настаивать на своем. Почтительный сын всегда обязан помнить о возрасте родителей, дабы радоваться, что они еще не слишком стары, и опасаться, если стары. По смерти каждого из родителей следовал трехлетний траур [163, т. 1, IV, 18—21, XVII, 21].

Трехлетний траур по Яо зафиксирован еще в «Шуцзине», пиетет к предкам, особенно умершим, был нормой тысячелетий, а жертвы в их честь стояли в центре иньских ритуалов. Заслуга Конфуция в том, что он умело расставил акценты и сделал все, что в его силах, дабы пропустить нормы и правила сяо через сознание людей, интериоризовать их на уровне каждого в отдельности. Разумеется, после этого по-прежнему должен был срабатывать автоматизм традиции, но теперь уже осознанной. А будучи осознанной, она могла вполне сознательно усиливаться, укрепляться и стабилизироваться, умело распространяться там, где ее власть еще не была абсолютной. Смысл этого всего до предела ясен: Конфуций обратил внимание на основной социально интегрирующий момент и старался всемерно усилить его возможности и механизм воздействия на общество.

В сяо Конфуций видел важный элемент управления людьми. «Некто спросил Конфуция: „Почему вы не принимаете участия в управлении?“ — Учитель сказал: „Что в Шу сказано о сяо? Проявляй сяо и ди (братские чувства) — это и есть управление“» [163, т. 1, II, 21]. Продолжая тот же тезис в другом контексте, он заметил: «Проявляйте сяо и цы (заботу о младших), и все будут преданы вам; выдвигайте лучших и наставляйте остальных, и все будут стараться» [163, т. 1, II, 20]. Итак, даже

не находясь на должности, можно принимать участие в управлении людьми. В семье ведь в конечном счете те же человеческие отношения, что и в обществе и государстве. Семья — то же общество и государство, хотя и в миниатюре. И только тот, кто обладает ключом, позволяющим наладить отношения между людьми (а ключ этот — сяо и вообще правильно поставленные отношения между младшим и старшим, мужчиной и женщиной, отцом и сыном, друзьями и т. п.), в первую очередь близкими друг другу, может рассчитывать на то, что он сумеет наладить отношения в обществе и управлении государством⁶.

Итак, человек в доктрине Конфуция — человек семейный, человек социальный, человек, который прежде всего должен четко осознавать свое место и соответственно свою роль в коллективе. Люди не равны и не могут быть равны друг другу, хотя их социально-семейные позиции с возрастом и в зависимости от других обстоятельств, прежде всего от личных достоинств и заслуг, могут сильно изменяться. Но включить каждого в общество, показать ему его место там — в этом заслуга доктрины Конфуция [100, с. 46], суть которой в конечном счете сводилась к тому, что все должно быть во имя блага людей. Это едва ли не существеннейший из сделанных им акцентов, даже на фоне аналогичных пассажей из «Шуцзина».

Если «Шуцзин» апеллировал к мудрости великого правителя как олицетворению коллективного разума и модуса поведения всего общества, то Конфуций обратился к обычному человеку. Правда, не к любому и не к каждому, а к добродетельному, умному и способному, активному и стремящемуся к знаниям, твердому в убеждениях и поступках. Но все же именно к обычному человеку.

Стать человеком, Человеком с большой буквы (цзюнь-цзы), по Конфуцию, мог почти каждый: «Люди от природы почти одинаковы: образ жизни — вот то, что их различает» [163, т. 1, XVII, 2]. И хотя на практике философ, как уже упоминалось, высоко ценил в своих учениках сообразительность и хорошо понимал, сколь различными способностями наделены люди, он в целом все же верил в человека, верил в то, что почти любой, если он только станет на путь дао, в состоянии измениться, самоусовершенствоваться, приблизиться к идеалу. Почти любой, ибо «только самые умные и самые глупые не могут перемениться» [163, т. 1, XVII, 3]. И если вторая из этих категорий в комментариях не нуждается, то к первой из них — об этом справедливости ради стоит сказать — Конфуций относил лишь очень немногих из совершенномудрых древности, но никого из своих современников, не исключая и себя: «Я не родился со знаниями: я из тех, кто любит древность и старательно ищет их в ней» [163, т. 1, XVI, 9, VII, 19]. Стремление к знаниям он считал едва ли не важнейшим из своих достоинств: «В деревушке из 10 дворов можно найти столь же преданного и искреннего, как я, но нет таких, кто так же любил бы учиться» [163, т. 1,

V, 27]. Близким к себе в этом отношении он считал лишь своего любимого и рано умершего ученика Янь Хуэя [163, т. 1, XI, 6], который во многих сентенциях учителя выступает в качестве идеала.

Итак, стать Человеком мог почти каждый. Больше того, это считалось целью, особенно благородных цзюнь-цзы [203, с. 381]. Подытоживший позиции Конфуция в рассматриваемом плане Д. Мунро, специально изучавший проблему человека в древнем Китае, обратил особое внимание на то, как тезис о природном равенстве людей вписывался в предлагавшийся Конфуцием социальный порядок. Три основных элемента этого порядка были вычленены исследователем: господство ролевой структуры (каждый на своем месте, связанный с другими нормами сяо); строгая иерархия; формализованный кодекс, регулирующий порядок взаимоотношений, т. е. правила-ли [181, с. 23]. Первые две позиции — наследие прошлого, третья — то, на чем был сделан новый акцент. Конечно, правила-ли складывались тоже веками. Но это была неписаная и не всегда осмысленная традиция. Конфуций осмыслил ее и призвал сделать то же самое других. Знать правила-ли, научиться им (не просто перенять традиционную норму, но понять и изучить ее) — вот в чем была задача тех, кто призван был стать цзюнь-цзы. Поэтому-то далеко не случайно в его доктрине сделан такой акцент на знании и учении. В терминах современной науки предложенные и разработанные в связи с этим идеи относятся к сфере этики, дидактики и эпистемологии.

Если истоки этики и дидактики уходят в глубокую древность, по меньшей мере к Чжоу-гуну, то эпистемология в Китае начинается именно с Конфуция. Культ знания и познания, стремление к знаниям — действительно то, что выделяло его. Соответственно он заложил основы и теории знания: «Я научу тебя что такое знание. Когда знаешь, считай, что знаешь; если не знаешь, считай, что не знаешь, — это и есть знание» [163, т. 1, II, 17]. Тезис весьма здравый, в стиле чжоуского рационализма. Но в чем-то он перекликается со знаменитым сократовским «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Причем и в том и в другом случае формула не была кокетством. Конфуций действительно исходил из того, что он не так уж много знает (это он-то, кто всю жизнь стремился познать, и тем, по собственным словам, отличался от других!), но зато имеет выработанные целенаправленной практикой аналитические способности: «Считаю ли я себя всезнающим? Отнюдь нет. Но если кто-нибудь спросит меня о том, чего я не знаю, я все равно сумею рассмотреть этот вопрос с разных точек зрения» [163, т. 1, IX, 7]. Было ли это самонадеянностью? Ни в коем случае!

Конфуций верил в безграничные возможности человека; он стремился реализовать их сам и учил тому же других. Реализация же их лежала прежде всего через учение, т. е. овладение знаниями: «Много слушаю, отбираю то, что годится, и следую

этому; много наблюдаю, держу все в памяти» [163, т. 1, VII, 27]. Согласимся, что таким образом можно и в самом деле научиться многому и даже рассуждать на темы, которых толком не знаешь и о которых можно сказать нечто лишь в самом общем либо предположительном плане, используя метод аналогий. Но при всем том главное — не останавливаться.

Знать — хорошо; еще лучше — любить знание и приближаться к нему, а самое лучшее — получать радость от узнавания [163, т. 1, VI, 18], т. е. любить сам процесс познания и постоянно восхищаться плодами его. Предела же для познания нет. «„Сы! — обратился как-то учитель к ученику Цзы-гуну. — Ты думаешь, что я из тех, кто многое изучил и все держит в памяти?“ — „Да, а разве не так?“ — „Нет! Просто я знаю то, с помощью чего можно постичь все“» [163, т. 1, XV, 2]. Что же имел в виду Конфуций? Об этом сказано в одном из диалогов: «Конфуций сказал: „Шэнь! Мое дао — с помощью одного постигать все“. Цзэн-цзы подтвердил: „Да, это так“. Когда учитель ушел, остальные ученики спросили [Цзэна], что означают эти слова. Цзэн-цзы ответил: „Дао нашего учителя в том, чтобы быть верным и основываться на взаимности“» [163, т. 1, IV, 15]. Поясняя приведенный текст, комментаторы и исследователи считают, что речь идет, во-первых, о честности, долге, преданности, лояльности господину, а во-вторых, о любимом Конфуцием генеральном постулате этики, ее «золотом правиле» — не делай другим того, чего не хочешь, чтобы делали тебе (см. [76, с. 105]). Быть может, точнее было бы считать, что дао из приведенной формулы, как понимал и расшифровывал его Цзэн-цзы, представляет собой верность самому себе, т. е. стремление быть таким, каким ты есть. Для Конфуция это и значило исполнять свой долг, любить знание и побуждать к тому же других. Или, как он сам говаривал, «безмолвно поглощать и накапливать знания, без усталости учиться и неустанно учить других, передавая им накопленное, — вот что я хотел бы» [163, т. 1, VII, 2].

При таком благоговейном, почти сакральном отношении к знанию и познанию естественно, что Конфуций создал и определенную методику его постижения, т. е. был учителем в собственном смысле этого слова, мастером педагогики и дидактики. Прежде всего он высоко ценил точность и истинность знания: «Я мог бы рассказать о правилах-ли Ся, но в Ци⁷ недостаточно свидетельств об этом; я мог бы рассказать о нормах-ли Инь, но в Сун⁸ нет достаточных материалов. Не хватает документов и людей [сохраняющих в памяти мудрость и нормы древних]. Если бы их было достаточно, я мог бы опереться на них» [163, т. 1, III, 9]. Документов в распоряжении Конфуция и его учеников было, видимо, действительно немного. Но кое-что все же было, о чем свидетельствует хорошо известный пассаж из «Луньюя»: «Чэнь Кан (он же Цзы-цин, ученик Конфуция. — Л. В.) спросил Бо Юя (сына философа. — Л. В.): „Узнаешь ли

ты, как сын, нечто иное по сравнению с нами?“ [Бо Юй] ответил: „Нет“. Как-то он стоял, а я пробежал мимо. Он спросил: „Читал ли ты Ши?“ Я ответил: „Нет“. [Он сказал]: „Если ты не будешь изучать Ши[цзин], то не сможешь вести беседу“. Я возвратился и стал изучать Ши[цзин]. В другой раз он опять стоял один, а я снова пробежал мимо. Он спросил: „Изучал ли ты Ли?“ Я ответил: „Нет“. [Он сказал]: „Если ты не будешь изучать Ли, то не сможешь держаться как подобает“. Я вернулся и стал изучать Ли“» [163, т. 1, XVI, 13].

Текст крайне дидактичен. Но из него явствует, что в доме Конфуция имелись некоторые документы и записи (песни «Ши-цзин» и, возможно, какие-то сборники правил-ли, явно не «Ли-цзи», составленный лишь в эпоху Хань), хотя, видимо, их было не слишком много. Таким образом, в качестве источников знания во времена Конфуция выступали документальные записи-тексты и устные предания, хранившиеся в памяти заветы старины. Третьим источником знания со времен Конфуция стал учитель. Без педагога-наставника в этом деле обойтись было нельзя, именно он был хранителем накопленной и по крупицам собранной из разных источников мудрости: «Кто, оживляя старое, познает новое, тот может быть наставником», — сказано в «Луньюе» [163, т. 1, II, 11]. Сам же Конфуций, судя по имеющимся данным (не говоря уже о тех, кто жил до него), обходился без учителя — во всяком случае, в источниках и традиции об этом нет ни намека.

Немало внимания уделено в трактате и проблеме содержания знания: «Соблюдать долг служения людям, уважать духов, но держаться от них подальше — вот то, что называется знанием» [163, т. 1, VI, 20]. Таким образом, первая заповедь истинного знания — его свобода от религиозно-мифологических наслоений, соответствие реальности; вторая — его нравственная основа. Знание призвано служить людям, но добиться его непросто. Приобретать его нужно по крупицам, причем так, как если бы ты едва мог его добиться, вот-вот готов был его лишиться, навсегда утратить; приобретая знания, не следует бояться ошибиться — главное вовремя понять ошибку и исправить ее [163, т. 1, VIII, 17, I, 8]. Вообще очень важно, чтобы приобретающий знания умел думать над тем, что он изучает. «Учение без размышлений напрасно», — говорил Конфуций. И тут же добавлял, что и «размышления без учения опасны». Обе половины афоризма необычайно емки; суть их сводится к тому, что только соединение учения с размышлением плодотворно, ибо, размышляя над мудростью древних, человек умнеет и обогащается. Без изучения этой мудрости пустые умствования могут привести человека к нелепостям. Недаром учитель предупреждал, что «увлекаться крайностями вредно» [163, т. 1, II, 16].

Крайности вообще опасны. Лучше уж не так много знать — но знать то, что нужно: «Цзы-ся сказал: „Если человек любви к красоте предпочитает мудрость; если он, не щадя сил, служит

родителям; если он искренен в отношениях с друзьями, то, хотя бы про него говорили, что он не учился, я все равно назову его ученым» [163, т. 1, I, 7]. Сильно сказано, не так ли? Дело в конечном счете не в том, чтобы долго и много учиться (хотя это нужно, важно и полезно), а в том, чтобы знать все то, что надлежит знать, т. е. обладать необходимым минимумом обязательных знаний. Эти знания важны главным образом ради реализации их на практике, в жизни людей. Они позволяют предвидеть события, понимать ход истории [163, т. 1, II, 23]. И вообще «учиться и время от времени реализовывать узнанное — разве это не приятно?» — гласит афоризм, с которого начинается текст «Луньюя». Многие десятки поколений китайцев, учивших трактат наизусть, видели в этом афоризме ключ к заповедям великого мудреца.

Итак, человек для Конфуция — еще и человек знающий. Знающий то, что нужно знать, и умеющий применять свои знания на практике. Вспомним, что знание и умение его правильно использовать — один из основных критериев цзюнь-цзы, одно из его основных достоинств. Конечно, люди бывают разные — умные и глупые, способные и не очень, добродетельные и лишенные добродетели, корыстные и бескорыстные и т. п. Конечно, всех их нужно учить и наставлять, но еще важнее научиться их понимать, знать, кто на что пригоден, и в соответствии с этим знанием использовать их. Такое умение — одно из важнейших отличительных качеств истинного цзюнь-цзы [163, т. 1, XIII, 25]. «Учитель сказал: „Бывают такие, с кем можно учиться, но с кем вместе не пойдешь по пути обретения дао; или такие, с кем вместе можно пытаться обрести дао, но нельзя утвердиться в нем; бывают такие, с кем можно утвердиться, но от кого не получишь нужного совета“» [163, т. 1, IX, 29]. Фраза допускает разные трактовки (в частности, оборот «можно утвердиться» некоторые относят к получению должности [76, с. 145]), но в любом случае смысл ее однозначен: люди бывают очень разные и нужно уметь использовать их по способностям и пригодности.

Здесь рационализм конфуцианства вполне очевиден, обнажен. Однако, отмечая это и даже принимая во внимание прагматичность рационализма Конфуция («Почитать духов, но держаться от них подальше — в этом мудрость»; «Мы не знаем, что такое жизнь, как же можем мы знать, что такое смерть?!» [163, т. 1, VI, 20, XI, 11]) и даже более того — его откровенную элитарность («Народ следует вести должным образом, но не следует объяснять ему, что и как» [163, т. 1, VIII, 9]), все-таки крайне важно не забыть, что прежде всего он был этическим, нравственным. Не нужно объяснять народу, что и как, не потому, что этот народ — быдло, а по другой причине — люди, к сожалению, не все в состоянии понять. Они для этого просто недостаточно подготовлены, так что дело старших и мудрых заботиться о них и их благе, как то и соответствует традиционным нормам древнекитайского патернализма. Внутренняя, да и экс-

плицитная, явственная внешняя насыщенность конфуцианского рационализма нравственностью четко выявляется сразу же, как начинается речь об этике.

Этика Конфуция

Она, в строгом соответствии с традицией, не самоцель, а важнейшее средство правильного решения социально-политических проблем. Разрабатывая нравственные нормы и стандарты, Конфуций, как упоминалось, сконструировал социальный идеал цзюнь-цзы и противопоставил ему его антипод — сяо-жэнь. Если цзюнь-цзы объективен и беспристрастен, спокоен и уравновешен, примирителен, но принципиален всегда, полон достоинства, заботится о людях и видит в них прежде всего хорошее, то сяо-жэнь — высокомерен и заносчив, мечтает о выгоде и стремится найти в людях дурное [163, т. 1, II, 14, VII, 36, XIII, 23, IV, 16, XII, 16, XIII, 26]. Цзюнь-цзы строг к себе, сяо-жэнь строг к другим. Неудивительно, что о цзюнь-цзы следует судить по большому счету, тогда как сяо-жэнь виден в мелочах [163, т. 1, XV, 33]. Список подобных оппозиций легко продолжить, но суть уже вполне ясна: Конфуций старательно подчеркивает разницу в этическом стандарте на двух искусственно им сконструированных полюсах. Сяо-жэнь у него вовсе не нищий и безграмотный простолудин, он «высокомерен и заносчив». Иными словами, сяо-жэнь здесь такой же символ, что и цзюнь-цзы, но с обратным знаком.

Этика Конфуция — мощный континуальный поток, влекущий человека от уровня сяо-жэнь к идеалу цзюнь-цзы. Этот поток имел свое устойчивое русло и в то же время состоял из ряда сливающихся воедино ручейков, каждый из которых вносил в него что-то свое, особенное. Сначала несколько слов о русле.

Генеральный постулат конфуцианской этики — то самое золотое правило, которое можно встретить в этике разных стран и народов: не делай другим того, чего не хочешь себе. В разных вариантах этот тезис повторен в «Луньюе» несколько раз (см. [163, т. 1, V, 11, XII, 2, XV, 23]). Еще один кардинальный постулат — справедливость, т. е. как раз то, что призвано охранять достоинство человека, спасти его от унижения и тем сохранить его самоуважение. Лучше всего упомянутый постулат отражен в следующем диалоге о добре и зле: «Некто спросил: „Правильно ли отвечать добродетелью на несправедливость?“ — Учитель ответил: „Чем же тогда отвечать на добро? На зло следует отвечать соответственно, добром же — на добро“» [163, т. 1, XIV, 36]. Как видим, этика Конфуция далека от евангельского всепрощения. Это была этика для человека и общества, во имя утверждения мудрой администрации и социальной гармонии. Правда, этика Конфуция была строго иерархичной, направленной снизу вверх и сверху вниз, причем на страже

четкости иерархии стояли ритуал и церемониал, нормы которого также были одной из генеральных вех, очерчивавших русло конфуцианской этики. Но справедливости ради стоит сказать, что в рамках древнекитайской патерналистской традиции это не выглядело как унижение личности, а, напротив, было гарантом извечного социального порядка, без коего общество давно развалилось бы.

Таковыми были фундаментальные основы. Что же касается различных струй, составляющих поток, то речь пойдет об основных категориях этического стандарта, разработанного Конфуцием. Они весьма емки. Более того, семантический ареал каждой из них широк и терминологически не определен. Он раскрывается лишь в описательном и сравнительном контексте. Тем не менее очертить примерный ареал и дать хотя бы сводную дефиницию необходимо.

Важнейшая из разработанных именно Конфуцием этических категорий — *жэнь*. Идеографически составленное из двух знаков («человек» и «двое», «два»), это понятие обычно соотносится в европейских переводах со словами «гуманность», «человечность», «человеколюбие», хотя семантическое поле его шире. Заслуживает внимания и идеография, на что не раз обращали внимание исследователи. Соединение знаков «человека» и «двое» может быть воспринято как одна из генеральных основ конфуцианской этики: человек может быть этичен, нравственен, добр прежде всего в контакте с кем-то другим (см., например, [166, с. 32]). Это, разумеется, не значит что доброта и высоконравственность не могут быть реализованы вне непосредственного общения с другими: они могут, даже должны быть натурой каждого человека. Имеется в виду другое: человечность как качество может быть проявлена прежде всего тогда, когда человек вступает в какие-либо отношения с другими людьми. Вне общения с ними проявить ее много сложнее. Больше того, человечность и гуманность как качество вырабатываются в ходе общения — разумеется, такого, которое соответствует определенным этическим и социальным нормам.

Иными словами, жэнь, первая и важнейшая из этических категорий конфуцианства⁹, — категория социальной этики, основанная на отработке должных взаимных связей между людьми. Именно об этом говорят содержащие понятие «жэнь» многочисленные афоризмы «Луньюя». Следует с самого начала отметить, что их очень много: термин «жэнь» встречается в трактате свыше ста раз, причем в весьма различных контекстах и разных позициях, с далеко не однозначным содержанием и многочисленными смысловыми оттенками.

Итак, что же говорится о жэнь в «Луньюе»? Для обладающего им это качество или свойство — дорожка жизни, оно — нечто глубоко личное, нисходит на человека как благодать, и в то же время — тяжелое бремя, ко многому обязывающее, хотя и бремя радостное, ибо оно как бы открывает человеку новый

мир, помогает ему взглянуть на все иными глазами [163, т. 1, XV, 3—8 и 35, VIII, 7, XIV, 30]. Жэнь — красота окружающего мира, но пустые красивые слова и претенциозные манеры — это не жэнь; жэнь, как уже упоминалось, — истинная, внутренняя ценность, причем колоссальной важности: без нее не сохранишь уже достигнутых знаний [163, т. 1, IV, 3, XV, 32]. Обладание жэнь предполагает постоянное самоусовершенствование, накопление знаний; любить жэнь и не любить учиться — глупо [163, т. 1, XVII, 8] и практически невероятно. Достичь жэнь не просто, для этого требуется преодолеть немалые трудности. Можно иметь самые разнообразные положительные качества и достоинства, но в то же время не обладать жэнь, причем это касается даже весьма выдающихся людей — честных, деятельных, способных, включая учеников Конфуция [163, т. 1, VI, 20, XIV, 2, V, 7, 18, XIX, 15]. В лучшем случае некоторые из таких качеств — твердость, невозмутимость, сдержанность в словах — помогают приблизиться к жэнь [163, т. 1, XIII, 27].

В то же время по меньшей мере в одном из пассажей «Луньюя» говорится о наборе тех качеств и достоинств, сумма которых как раз и есть жэнь, — «учтивость, великодушие, честность, серьезность и доброта: если вы учтивы, к вам не будут обращаться неуважительно; если великодушны, вы всех одолеете; если честны, вам будут верить; если серьезны, преуспеете; если добры, сможете использовать услуги других» [163, т. 1, XVII, 6]. В конечном же счете корень жэнь — сяо и ди [163, т. 1, I, 2], т. е. основа основ социальной этики. Жэнь — то, что рядом с тобой, только захоти — и обретешь его, особенно если ты знаком с вэнь и имеешь соответствующих друзей, которые могут помочь тебе [163, т. 1, VII, 29, XII, 24].

Если резюмировать сказанное, станет ясным, что речь идет о чем-то жизненно важном и в то же время неуловимо ускользающем, о каком-то символическом идеале социально-этического плана, весьма тесно и взаимообусловленно коррелирующем с многими другими категориями конфуциевой этики. Это станет еще более очевидным, если обратить внимание на то, как отвечал Конфуций на вопросы о жэнь и обретших его.

Владевшими жэнь были, по его оценке, совершенномудрые древности (Шунь, Чэн Тан) или такие выдающиеся люди прошлого, как Бо И и Шу Ци, которые искали жэнь и обрели его, либо Гуань Чжун, который помог цискому Хуань-гуну объединить князей [163, т. 1, VII, 14, XIV, 17]. Из современников он считал владевшим жэнь лишь своего рано умершего любимого ученика Янь Хуэя, который три месяца подряд был поглощен мыслями о жэнь [163, т. 1, VI, 5]¹⁰. Себя Конфуций не считал ни совершенномудрым (*шэн*), ни владеющим жэнь [163, т. 1, VII, 33]. В то же время, по его словам, все, начиная с юных лет, должны стремиться к жэнь, ибо без этого у человека нет стабильности в жизни и потому глупо не спешить быть там, где жэнь [163, т. 1, IV, 1—2]. Особенно это касается тех, кто

стоит на вершине социально-административной лестницы. Цзюнь-цзы не может быть без жэнь; утратив его, он перестает быть цзюнь-цзы [163, т. 1, IV, 5]. И, как бы противореча самому себе, в другом месте «Луньюя» Конфуций утверждает, что если можно встретить цзюнь-цзы без жэнь, то уж сяо-жэнь, обладающих жэнь, просто не бывает [163, т. 1, XIV, 7]. В то же время истинный цзюнь-цзы способен распространять жэнь среди других. Если он предан родственным чувствам (т. е. прежде всего практикует сяо и ди), то весь народ обращается к жэнь. А если власть попала бы в руки истинного и добродетельного правителя-вана, то сердца всех на протяжении всего одного поколения обратились бы к жэнь [163, т. 1, VIII, 2, XIII, 12].

Но все это мечты. Пока же приходится констатировать, что нельзя считать имеющими жэнь тех, у кого страна находится в состоянии беспорядка, что приходится редко видеть любящих жэнь [163, т. 1, XVII, 1, IV, 6]. Но зато обладающие жэнь обязательно помогают людям, причем хорошее выполнение этой функции приближает их к состоянию совершенномудрых-шэн, каковыми были Шунь или Чэн Тан [163, т. 1, VI, 28]. Отвечая на вопросы учеников (что такое жэнь?), Конфуций обращал внимание то на одно, то на другое — прием, характерный для его этики и дидактики. На вопрос Янь Хуэя было сказано, что главное в обретении жэнь — умение следовать правилам-ли и что все здесь зависит от самого человека [163, т. 1, XII, 1]. На вопрос Сыма Ню учитель заметил, что главное — сдержанность в речах, Чжун Гуну было сказано, что главное — не делать другим того, чего не хочешь по отношению к себе, и вообще обходительное отношение с людьми [163, т. 1, XII, 2—3], Фань Чи получил совет быть учтивым и серьезным, искренним с людьми, а Цзы-гун — искать мудрых среди сослуживцев и дружить с теми, кто обладает жэнь [163, т. 1, XIII, 19, XV, 9].

Еще один важный аспект жэнь — его некоторая причастность к изящному, к умению развлекаться: без жэнь не могут быть реализованы ни правила-ли, ни музыка (развлечения, наслаждение изящным — юэ). В другом контексте было сказано, что следует совершенствоваться в дао и дэ, в жэнь и искусствах (т. е. опять-таки любви к изящному) [163, т. 1, III, 3, VII, 6]. Иными словами, жэнь непременно присутствует во всем, во всех проявлениях жизни и деятельности человека. В конечном счете жэнь — стремление и возможность стать Человеком с большой буквы, вести по этому пути других и уж во всяком случае служить людям.

Не все разработанные Конфуцием термины столь символически и многозначны. Ряд из них звучит весьма конкретно и соответствует более определенным понятиям — справедливость и долг, правдивость, искренность, доверие, достоинство, уважительность, сдержанность, доброта, великодушие, мудрость и т. д. Не вдаваясь в детальный анализ каждого из них, стоит лишь обратить внимание на их общий этический тонус. Легко

заметить, что все они с той или иной стороны характеризуют выдвинутый и обоснованный Конфуцием идеал цзюнь-цзы (жэнь, дао и дэ), т. е. составляют те ручейки, которые и сливаются в единый континуальный поток, призванный привести обычного человека в разряд совершенных.

Есть, однако, среди категорий конфуциевой этики такие, на которые следует обратить специальное внимание, как вследствие их символической многозначности, так и в связи с тем, что они впоследствии стали играть в конфуцианстве и вообще в китайской культуре огромную роль. Речь идет в первую очередь о термине «ли».

В древнекитайской лексике, в частности в «Шицзине», он использовался задолго до Конфуция. Более того, есть косвенные свидетельства того, что существовали и тексты с правилами ли — вспомним приводившийся выше диалог Конфуция с его сыном, которому было рекомендовано изучать ли. Тем не менее нет никакого сомнения в том, что именно Конфуций возвел правила-ли до уровня высшей и совершенной ритуально-этической нормы в некоей всесторонне обоснованной этико-дидактической доктрине. Термину «ли» — как, впрочем, и «жэнь» — трудно дать адекватный перевод, хотя при всем том суть его в общем понятна, как и легко постижимо содержание обозначаемого им понятия, впервые наиболее полно выявленное, объясненное и практически исчерпанное уже в «Луньюе».

Ли в китайской традиции и тем более в конфуцианстве — правила поведения, социальная норма, ритуально оформленный моральный кодекс. В отличие от жэнь — глубоко внутреннего, возвышенно-недостижимого, почти никогда не реализуемого целого, ли являет собой объективную реальность бытия, которую важно понять и которой необходимо неукоснительно следовать. Однако между жэнь и ли есть и нечто общее, сближающее. Г. Фингарет считает даже возможным видеть в них два аспекта одного и того же: ли — нормы поведения, жэнь — личность, стремящаяся в совершенстве реализовать их [124, с. 42].

Как бы то ни было, но цель Конфуция была именно в том, чтобы побудить привыкших уже к нарушению прежде нерушимых традиционных норм патриархально-клановой старины людей вновь обрести — на сей раз уже осознанно, опосредованно — вкус к нерушимой и общепринятой норме и, главное, твердо уяснить, что без нее нет и не может быть хорошо организованного и стабильно существующего общества.

Собственно, именно это и раскрывается в соответствующих фрагментах из «Луньюя». Ли, говорится там, — древний свод норм и правил. Он был еще во времена Ся. Заимствовали его, кое-что изменив и добавив, иньцы. То же сделали чжоусцы. Свод ли крайне необходим для общества, ибо именно его применение способно привести общество к гармонии [163, т. 1, III, 9, I, 12]. Сам Конфуций всегда стремился практиковать ли, а когда чего-либо не знал (например, в храме правителя, куда до-

пускались строго по рангу и где Конфуций как-то очутился впервые), то спрашивал — что тоже соответствовало нормам ли [163, т. 1, VII, 17, III, 15]. Вообще цзюнь-цзы должен быть уважительным к людям и практиковать ли [163, т. 1, XII, 5]. Как-то в связи с этим Конфуций заметил своему ученику Цзы-гуну, вознамерившемуся было упразднить ритуальную жертву барана в начале месяца (луские правители давно уже пренебрегали соответствующим церемониалом, так что принесение в жертву барана стало пустой формальностью, с которой и хотел было покончить Цзы-гун): «Сы! Ты жалеешь барана, а мне жалко ли» [163, т. 1, III, 17].

Строгое соблюдение норм ли — важнейший момент социального порядка, о чем в различной форме неустанно твердил Конфуций. Если верхи уважают ли, народ будет следовать за ними и тоже почитать нормы [163, т. 1, XIII, 4, XIV, 44]. Причем полное соблюдение всех предписаний ли, включая строжайший церемониал и детализированные внешние проявления почтительности к старшему, — отнюдь не угодничество, ибо ли без должной почтительности невыносимо [163, т. 1, III, 18 и 26]. Ли — нечто строго фиксированное и никак не связанное с угодливостью или, наоборот, с произволом силы и власти. Правители обязаны использовать своих чиновников в соответствии со всей строгостью норм ли [163, т. 1, III, 19]. Но и чиновники обязаны неукоснительно держаться этой нормы, даже такие заслуженные, как Гуань Чжун — тот самый, которому Конфуций не отказывал даже в обладании жэнь. В другом фрагменте трактата сказано, что Гуань Чжун вел себя не в соответствии с нормами, позволяя излишества (т. е. имея те вещи, которые по норме полагались лишь правителям, каковым Гуань Чжун при всем его реальном могуществе не был). Тем самым он продемонстрировал, что не знал ли [163, т. 1, III, 22].

Знакомство с ли, практическое следование его предписаниям в любом случае гарантирует человека от бесчестия и позора, причем это особенно касается верхов [163, т. 1, I, 13—15], а также образованных и вообще всех грамотных людей. Далеко не случайно Конфуций настаивал на том, чтобы его сын изучал правила-ли, ибо даже мудрость, гуманность и достойное поведение без ли блекнут: учтивость превращается в суету, осторожность — в трусость, смелость ведет к смуте, а прямота превращается в грубость. Вообще, на несоответствующее ли не следовало бы смотреть; о нем не стоит говорить; то, что против ли, нельзя слушать и делать [163, т. 1, XV, 32, VIII, 2, XII, 1]. Конфуций настаивал на том, что ли оказывает на людей сдерживающее воздействие и тем ведет их к гуманности-жэнь, что культура-вэнь обогащает человека, а правила-ли сдерживают его и что, не зная ли, невозможно утвердиться в жизни [163, т. 1, XII, 1, IX, 10, XX, 3].

Особый аспект ли — связь ритуала и церемониала с музыкой, с приятными звуками, торжественным благолепием, красо-

той, отдыхом, удовольствиями — словом, со всем тем, что можно было назвать художественной культурой и что в древнекитайской лексике именовалось термином «юэ». Связь ли и юэ, сопоставление, даже устойчивый бином *ли-юэ* встречаются в ряде фрагментов «Лунъюя»: «Есть три вида полезных удовольствий... ли-юэ, общение с идущими по пути дао и дружба с мудрыми»; ли и юэ — не только внешнее выражение нормы и гармонии (яшма и колокол), но и суть того и другого; если три года не упражняться в ли и юэ, наступит упадок в обществе; и вообще совершенный человек должен сочетать в себе наряду с другими четырьмя выдающимися достоинствами (знания, бесстрастность, храбрость, способности) также и ли-юэ [163, т. 1, XVI, 5, XVII, 11 и 21, XIV, 13].

Близость ли к юэ не случайна. Дело даже не в том, что ритуал и церемониал в древнем Китае — да и не только в Китае — всегда сопровождался музыкой, подчас пением и танцами и являл собой нередко обрядовое, а иногда и театрально-обрядовое действо. Гораздо важнее обратить внимание на то, что для Конфуция музыка играла огромную роль в деле воспитания нравов, обеспечения гармонии, успокоения взволнованных чувств и т. п.; он был, видимо, сам очень музыкален — ряд фрагментов свидетельствует о его восхищении той или иной мелодией (см. [163, т. 1, III, 23, 25, VII, 13]). Однако сфера чувств в учении Конфуция всегда должна была находиться под строгим контролем рациональной этики. Это проявлялось в частности, в стремлении держаться середины, умении найти меру, что опять-таки тесно коррелировало с идеалом обязательной и всеобщей нормы. Тот, кто следует «великой середине», становится обладающим дэ. А поскольку таких трудно найти, приходится иметь дело либо с невыдержанными, либо с чересчур осторожными, причем то и другое плохо [163, т. 1, VI, 27, XIII, 21]. Впрочем, понятие «золотая середина» не сводилось только к этому — оно всегда имело явственную этико-дидактическую основу. Не столь важно, любят тебя все или все ненавидят; важно, чтобы любили хорошие, а ненавидели дурные [163, т. 1, XIII, 24].

Из всего сказанного очевидно, что, разрабатывая проблемы и категории этики, Конфуций не был унылым проповедником-доктринером, а, напротив, настойчиво и последовательно стремился к поставленной цели, хотя и хорошо сознавал, как непросто ее достичь. «Увы! Я не видел таких, кто любил бы добродетель более, чем красоту!» — вздыхал он подчас [163, т. 1, IX, 17, XV, 12]. Но главное — терпение и настойчивость, вера в успех и стремление к нему. Конфуций верит в мощь слова, в силу примера, в твердость истинного цзюнь-цзы, готового на великий подвиг во имя высшего долга, высокой морали, глубокой внутренней убежденности. Цзюнь-цзы в учении Конфуция — это не просто искусственный социальный идеал, предельная этическая вершина, это также и великая самооценność, ни

в коем случае не объект произвольного манипулирования, как то нередко бывает в политической жизни. Цзюнь-цзы честен, тверд и искренен. Он отвечает только перед самим собой и своей нравственностью. «Цзюнь-цзы — не инструмент!» — провозглашал учитель [163, т. 1, II, 12]. И в этом, как и во многих иных своих убеждениях, Конфуций был строг и бескомпромиссен.

Идеи Конфуция в истории китайской мысли

Конфуций и сформулированная им доктрина оказали огромное влияние на Китай. Без преувеличения можно сказать, что все последующее развитие этой страны на протяжении почти двух с половиной тысячелетий шло под знаменем идей Конфуция, было так или иначе окрашено в цвет конфуцианства. Неудивительно, что этот первый и самый выдающийся в истории Китая философ, мыслитель, учитель всегда оценивался очень высоко, особенно в имперский период, когда ему как основателю официальной идеологии воздавались всевозможные посмертные почести. И несмотря на время от времени происходящие ожесточенные споры вокруг его имени в самом Китае, именно таким образом его оценивают специалисты и в наше время. За что же ценят Конфуция столь высоко?

Г. Крил, детально анализируя эту проблему и подвергая жесткой критике пышно разросшиеся легенды, приходит в конечном счете к выводу, что Конфуций был велик прежде всего как человек. Это был, по мнению Г. Крила, скорей даже революционер, нежели реакционер, каким его подчас считают из-за постоянной апелляции к мудрости древности. В частности, революционным был его основной политический принцип, сводившийся к стремлению возродить меритократию (см. [106, с. 3, 11]). Обладая огромной силой личности и авторитетом, Конфуций был строг и принципиален, учил практически полезным и нужным вещам [106, с. 35—39]. В то же время бескомпромиссность при всей реалистичности его основных идей делала мыслителя подчас непрактичным. Он критиковал власть имущих в лицо и громко осуждал учеников за политические компромиссы. Главное для него — быть нравственно безупречным и постоянно самоусовершенствоваться в этом [106, с. 85, 101—105]). Придавая мало значения ритуалу жертвы и даже не очень, вопреки последующим обвинениям в противном, в частности со стороны Мо-цзы, уповая на судьбу, Конфуций всегда стоял за активные добродетельные действия, считая, что добро, как и терпимость и тем более справедливость, — основа ли и дао. Будучи просветителем и реформатором, Конфуций не мог быть демократом. В то же время его идеи, по мнению Г. Крила, были близки к современной демократии, им не хватало лишь соответствующего механизма реализации (см. [106, с. 175—176, 229]).

Как бы подхватив последнюю идею, Д. Мунро напоминает,

что для Конфуция все люди были равны. Пусть они неодинаковы по уму и способностям, доброта и добродетель — то, что их всех сближает. В этом их природное равенство (см. [181, с. 13—14]). Способности и правильное воспитание — ключ к решению всех сложных социально-политических проблем; соответственно знание — познание этической нормы во имя правильного поведения [181, с. 48, 82—83]. Как заметил Б. Шварц, Конфуций внес новый подход в видение морально-духовного мира, провозгласив источником этического самого человека — цзюнь-цзы, обретшего жэнь [193, с. 63]. Конфуций создал своего рода «искусство жить», используя этические стандарты, прежде всего ли, в качестве своего рода «социальной смазки» (см. [145, с. 227—230]). Но этика и политика для него были едины; главное — социальный порядок и мудрый правитель, заботящийся о народе [166, с. 32, 40—42].

Перечень оценок такого рода можно было бы намного увеличить. Они в конечном счете охватывают все аспекты идей Конфуция. Учитывая их, я хотел бы обратить внимание все же на то новое, что внесли эти идеи в древнекитайскую мысль.

Два важнейших момента были импульсами, определявшими характер и направленность деятельности Конфуция: во-первых, изменение политической ситуации со времен Чжоу-гуна и, во-вторых, важность сохранения санкционированных традицией норм и принципов, идей и институтов. Иными словами, его задачу можно было бы сформулировать примерно так: опираясь на мощную силу традиции и возвысив в ней все то лучшее, что способствует установлению социальной гармонии и обеспечивает справедливость административной политики, предложить трансформировавшемуся древнекитайскому обществу такую программу реформ, которая способствовала бы восстановлению давно нарушенного социального равновесия и тем привела бы Поднебесную в состояние упорядоченной стабильности.

В принципе такая задача имела всеобщее звучание. По своему в том же направлении шли поиски Платона или Зороастра, мыслителей упанишад. Но принципиальным отличием Конфуция было то, что он не был религиозен и не строил иллюзий, не стремился к утопическим конструкциям. На первый взгляд, он требовал минимума нововведений — пусть все будет именно так, как было прежде. Эта практичность постановки задачи и стремление ограничиться лишь тем, что реально и доступно, что явно под силу современному ему обществу (традиции-то еще живы, их нужно только немного подчистить, возвысить, воскресить в памяти!), создали, однако, мощный динамический потенциал.

Другими словами, отличие и величие Конфуция не в том, что он хотел изменить мир — этого хотели и к этому стремились очень многие. Его неизмеримой заслугой является то, что он сумел создать систему идей и институтов, которые со временем действительно изменили облик страны. В отличие от многих

других мыслителей Конфуций в конечном счете добился желаемого, хотя оно, естественно, значительно изменило свой облик под воздействием реалий жизни.

Утверждение идей Конфуция во многом определялось развитым усилием философа стремлением к знанию, этизацией знания и культом морального самоусовершенствования, превращением нравственного стандарта в его руках в набатный колокол. Не меньшее значение имело то, что Конфуций был не столько великим моралистом, сколько величайшим гуманистом. Он верил в человека и несказанно возвысил его. Не бог и даже не всеисильное Небо — только человек силой своих благородных потенций способен изменить мир. И коль скоро человек — величайшая ценность, поистине мера всех вещей (в отличие от Протагора Конфуций не использовал эту формулу — но все его отношение к указанной проблеме ее рождает и утверждает), то совершенно естествен и другой краеугольный для конфуцианства социальный акцент: благо человека — наивысшая цель и ценность. Правитель поставлен именно для ее претворения в жизнь, государство существует только для утверждения гармонии в обществе и обеспечения блага людей.

Разумеется, нельзя забывать и о том, как конкретно гармония и благо представлялись философу и его современникам. Гармония меньше всего напоминала демократию. Но для неевропейской мысли, демократии как института и принципа не знавшей, она и не могла быть ценностью. Ценностью был гармоничный порядок, при котором все (старшие и младшие) на своих местах и каждый имеет то, что ему положено. Этого-то и добивался Конфуций.

Конфуций не был религиозен и не придавал значения мистике. Правда, за последние годы стала ощутимой тенденция подчеркнуть сакральность, своего рода магическую подоснову некоторых позиций Конфуция, в частности отношения его к ли, на чем настаивал Г. Фингарет [124] и что с его легкой руки стали повторять и другие (см. [85, с. 528; 140, с. 3]). Впрочем, акцент, о котором идет речь (его уточняют серьезные исследователи [194, с. 72—75]), отнюдь не меняет общепринятого вывода, согласно которому Конфуций не был и не мог быть религиозным мыслителем, хотя бы сколько-нибудь склонным к мистике, к таинству веры. Соответственно не интересовался он и проблемами онтологии, космологии, натурфилософии, включая и мифологический ее аспект. Правда, как-то, остановившись у берега реки, философ глубокомысленно заметил: «Все проходит, не останавливаясь ни днем, ни ночью, как этот поток!» [163, т. 1, IX, 16]. Но, отдавая должное глубине мысли, нельзя ругаться, что Конфуций не использовал образ потока лишь как метафору, поясняющую действительно волновавшие и целиком занимавшие его ум социально-этические либо административно-политические проблемы. Словом, к натурфилософии и мистике, как и к мантике, магии, суевериям и даже практическим знани-

ям типа агрономии, астрономии, математики, географии и т. п., Конфуций был в сущности безразличен. И подобное его отношение — принимая во внимание не только предшествовавшую ему аналогичную традицию, но и колоссальное последующее воздействие его личности и идей — не могло не сыграть важную роль в определении статуса и места всех упомянутых протонаук на иерархической шкале китайской системы ценностей. Все эти направления мысли, конечно, так или иначе развивались — но они, как и мифологическое видение мира, занимали весьма скромное место где-то на задворках ментальных усилий и всей духовной культуры древнего Китая, во всяком случае, до тех пор, пока не набрала силу теория и практика даосизма, о чем речь пойдет в свое время. Применительно же к VI—V, даже IV в. до н. э. в древнекитайской мысли практически абсолютно господствовали те идеи, которые, будучи вызваны к жизни еще во времена Инь или в начале эпохи Чжоу, нашли свое наиболее полное и завершенное отражение в учении Конфуция.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ПОСЛЕ КОНФУЦИЯ (V—IV вв. до н. э.)

V и особенно IV в. до н. э. были во многом переломной эпохой для Китая. Ответная реакция на вызов истории нашла свое идейное отражение в ряде обстоятельно аргументированных социально-политических доктрин, из которых теория Конфуция была лишь первой, хотя в то же время и наиболее интеллектуально насыщенной. Второй было учение Мо-цзы¹.

Социальная утопия и эгалитарный экстремизм Мо Ди

Как и Конфуций, Мо-цзы (Мо Ди, учитель Мо, приблизительно годы жизни 479—400) не преуспел в политике, не сделал карьеры, зато сумел собрать вокруг себя учеников и заложить основы собственной философской школы. Восходя в основных своих очертаниях к той же мудрости древних, откуда черпал свои поучения Конфуций, моизм тоже стремился согласовать ее с потребностями современности, которые Мо-цзы, однако, воспринимал иначе, чем Конфуций, хотя и был выходцем из его школы (по преданию, учился у одного из его учеников).

Как и Конфуций, Мо-цзы считал благо народа и удовлетворение потребностей людей высшей и конечной целью, важнейшим критерием должной административной деятельности. И точно так же путь к достижению этой цели он видел в привлечении к управлению мудрых и способных. «Почтение к мудрости» — так названа вторая глава трактата «Мо-цзы», который был составлен учениками философа. Вот отрывок из нее (гл. 2, § 9):

«Мо-цзы учил: „Управляя людьми и заботясь об алтарях земли и злаков, нынешние правители и сановники стремятся достичь стабильности и избежать ошибок. Почему же они не понимают, что почитание мудрости — это основа управления? Откуда известно, что уважение к мудрости — основа управления? Отвечаю. Когда уважаемые и мудрые управляют глупыми и ничтожными, существует порядок; если же глупые и ничтожные станут управлять уважаемыми и мудрыми, возникнет беспоря-

док. Именно поэтому мы знаем, что уважение к мудрым — основа управления. Поэтому древние и мудрые правители высоко ценили мудрость и использовали способных, не придавая значения родственным связям, не питая благосклонности к знатым и богатым, не испытывая пристрастий к внешнему виду и привлекательности человека. Они выдвигали мудрых на высшие должности, делали именно их богатыми и знатыми, руководителями ведомств. Неспособных они удаляли, превращая их в бедных и ничтожных, в низких прислужников. Это вело к тому, что люди, стремясь к поощрениям и опасаясь санкций, помогали друг другу стать мудрыми. Мудрость возрастала, а число неспособных уменьшалось. Это и называется выдвигать мудрых“» [233, с. 28—29].

Перед нами — целая программа действий. Скучным языком, с заметным налетом унылой дидактики и навязчивой тавтологии, но в то же время с убежденностью говорится о том, что ни богатство, ни знатность, ни даже родственные связи не могут идти в сравнение с мудростью и способностями. Воспетый Конфуцием и восходящий к Яо, Шуню и Юю идеал меритократии — вот единственный путь активного переустройства современного общества. Миром должны править добродетель и справедливость, но не грубая сила или ненависть. Осуждая бесцеремонность могущественных и коварство хитрых, призывая к умеренности и совету администраторам, не утопая в мелочах, делать упор на главном, Мо-цзы целиком шел за Конфуцием. Однако при всем том моизм как философское учение во многом не только существенно отличался от конфуцианства, но и резко противостоял ему.

Современную ему политическую ситуацию Мо-цзы, подобно Конфуцию, воспринимал как критическую для централизованного государства, высшую цель и смысл существования которого он, в строгом соответствии с уже принятыми нормами политической культуры чжоуского Китая, видел в обеспечении всеобщего благосостояния и социально-политической гармонии. Истоки кризиса виделись учителю Мо в вызванном децентрализацией и сопутствующей ей приватизацией партикуляризме, прежде всего в излишествах престижного потребления, в противовес чему он и выдвинул идею расчленения и ослабления социальных связей, унификации образа жизни, чувств и стремлений людей, атомизации социума с последующим превращением его в стройную иерархически организованную административно-политическую суперструктуру, основанную не только на строгом подчинении младших старшим (это было и у Конфуция), но и на эгалитаризации потребностей и потребления, а также на безусловном единомыслии населения.

В этом последнем Мо Ди был безусловно оригинален. Больше того, именно такая позиция определила — несмотря на все призывы моистов к умеренности — не только радикализм, но и экстремизм моизма как доктрины. Рассмотрим этот важный те-

зис более подробно, тем более что подается он в трактате в достаточной респектабельной форме: в качестве альтернативы привычным семейно-клановым связям предлагается универсально-равновеликая любовь всех ко всем, а призыв к эгалитаризму и минимизации потребления аргументируется с позиций критики богатства и роскоши, неравенства и несправедливости в потреблении.

В самом деле, на первый взгляд концепция всеобщей равновеликой универсальной любви всех ко всем не только переключается с евангельской идеей «все люди — братья», но и оставляет ее далеко позади. По словам такого авторитетного специалиста по истории китайской мысли, как А. Форке, за одну эту идею всеобщей любви Мо-цзы как этический мыслитель заслуживает бессмертия [127, с. 394]. Суть рассматриваемой концепции многократно изложена в трактате и сводится к тому, что пристрастность и обособленность в отношениях между людьми, эгоистические наклонности и предпочтение своих чужим ведут к социальным несправедливостям, что само по себе кажется вполне резонным (гл. 4, § 16):

«Учитель Мо сказал: „Задача гуманного человека в том, чтобы поддерживать полезное и отвергнуть вредное в Поднебесной. Что ныне приносит наибольший вред Поднебесной? Большие государства нападают на малые; большие семьи низвергают малые; сильные угнетают слабых; большинство подавляет меньшинство; хитрые торжествуют над глупыми; знатные довлеют над простыми — вот в чем вред для Поднебесной. Люди, используя оружие и отраву, огонь и воду, стремятся нанести ущерб другим — вот в чем вред для Поднебесной. Если попытаться найти причину, корень, из которого проистекает весь этот вред, что окажется? Окажется ли эта причина в том, что люди любят других и стремятся сделать им добро? Следует категорически ответить: разумеется, нет! Твердо скажем: она в том, что люди ненавидят друг друга и стремятся причинить друг другу ущерб. Ненависть к другим и стремление нанести им ущерб порождаются универсализмом или партикуляризмом? Твердо отвечаем: партикуляризмом! И именно в этом партикуляризме — корень великого зла для Поднебесной! Поэтому партикуляризм вреден! ...Партикуляризм должен быть замещен универсализмом“» [233, с. 71].

Конечно, партикуляризм еще не возобладал повсюду. Правители заботятся о своем народе, локальные общности поддерживают вдов и сирот, существует боевая солидарность воинов — все это Мо-цзы видит и фиксирует. Но упомянутого далеко не достаточно. Идеал — когда каждый будет заботиться о чужих отцах, как о своем, о других, как о самом себе. Такого рода универсализм принесет огромную пользу обществу; правители должны понять это и, используя свою власть, включая эффективные рычаги поощрений и наказаний, добиться абсолютного господства универсализма (гл. 4, § 16) [233, с. 80].

Итак, весь вред — от партикуляризма. Понятие это трактуется в «Мо-цзы» достаточно расширительно. Оно включает и применение силы, ума, мощи большинства или хитрости для подчинения одними других; и семейно-клановые узы и пристрастия в обществе с большой ролью культа предков и принципа сая; и элементарную выгоду, уже рождающееся в ходе приватизации частное стяжательство, словом, все, что расчленяет людей. Альтернатива — ликвидация всего этого и соединение всех в рамках великого гармоничного целого. Повторяю, звучит очень искренне, логично и убедительно. Далеко не случайно альтруизм моизма специалисты подчас видят окрашенным в социалистические и даже коммунистические тона (см., например, [123, с. 5]).

Но только ли альтруизм? М. Гране [136, с. 494] еще выше полувек назад обратил внимание на жесткий конформизм мышления Мо-цзы. Так ли уж привлекательны на самом деле, имея в виду логику его эволюции, радикализм и эгалитарные пристрастия учителя Мо? Начнем с того, что взглянем на этот радикализм в контексте некоторых других важных социальных идей и нововведений Мо-цзы.

Главы 6 («Умеренность при похоронах») и 8 («Против музыки») трактата посвящены разным проблемам. В первой из них подробно толкуется о том, сколько времени, сил, дорогостоящих вещей и вообще людских ресурсов уходит на такую непроизводительную церемонию, как похороны (гроб, облачение покойника, могильные сооружения, церемониал и т. п.), не говоря уже о длительном трауре, отрывающем живых ради умерших на многие месяцы от их каждодневных обязанностей. Богатые похороны и пышный траур не нужны, больше того — вредны. Они истощают силы людей, подрывают достояние общества, ослабляют государство. Умеренных трат на гроб, небольшой могилы, скромного облачения покойника, краткой церемонии похорон и необременительного траура вполне хватило бы — и тогда не были бы обижены ни живые, ни мертвые, всем было бы хорошо. Яо, Шунь и Юй, Чэн Тан и Вэнь-ван поступали именно так, убеждает своих последователей Мо-цзы (гл. 4, № 25) [233, с. 104—117]. Итак, погребальные и траурные обряды — ненужные элементы престижного потребления. Но есть и другие виды непроизводительных трат. В той же гл. 6 (§ 20) говорится о необходимости сократить все лишние расходы, не делать ничего бесполезного, экономить ресурсы, не тратить зря силы людей и, главное, строго следить сверху за всем этим [233, с. 99—101].

Пафос гл. 8 направлен на осуждение музыки, т. е. всех удовольствий и развлечений, всех изящных искусств. Любое из них, начиная от ласкающих уши звуков или приятных глазу архитектурных форм и кончая изысканным вкусом хорошо приготовленного мяса, — заведомое излишество, которое не только не приносит пользу людям, но и вредит им. Будучи забавой для

немногих высокопоставленных, искусства такого рода расцветают за счет угнетаемого большинства. Верхи роскошествуют, отвлекая от дел многих людей, что также не может не отразиться на государственных делах. Людям нужны простая пища, скромная одежда, удобное жилище — не более того. Все остальное представляет собой напрасную и бессмысленную трату ресурсов и к тому же способствует развращению нравов. Поэтому-то и важно запретить решительно все то, что именуется музыкой (§ 32) [233, с. 155—162].

Разберемся в аргументации Мо-цзы. Излишества, вызванные в основном престижным потреблением верхов, не нужны и даже вредны: они наносят прямой и косвенный ущерб людям, ослабляют общество, колеблют устои государства, мешают социальной справедливости, не способствуют гармонии. Мудрые древние понимали это и излишеств не допускали. Вывод один: создадим общество умеренных. Будем заботиться о сохранении и справедливом распределении ресурсов и сил, об обеспечении максимально возможного числа людей самым необходимым и удовлетворении насущных потребностей всех. Согласимся — такой призыв представляется вполне резонным и даже тезис о вреде искусств на этом фоне не звучит слишком чудовищно: ведь есть же в конечном счете зерно истины в том, что развлечения существуют за счет не пользующегося ими народа для удовольствия верхов!

Но обратим все же внимание и на детали — они оказываются при такой постановке вопроса далеко не второстепенными. Ведь речь идет не об уменьшении доли удовольствий и развлечений для верхов за счет приобщения к ним всех, а об уничтожении музыки как таковой. Она вредна, она разлагает. Звучит также призыв не просто к умеренности в похоронах и трауре: имеется в виду, что нет необходимости поддерживать и насаждать культ предков и сяо, что вообще лучше было бы (вспомним тезис об универсальной любви), если бы об этом люди позабыли. Зачем культ умерших? Зачем такое внимание к предкам? А если пойти еще дальше по тому же пути (что имплицитно просматривается в трактате), зачем нужны клан и семья? Не лучше ли гигантская коммуна без тесных семейных уз? Пусть все мирно и равно существуют, пусть каждый делает свое дело без излишеств и отвлечений, без всего личного и пристрастного, без... Все это могло бы прозвучать и даже быть оцененным без суровых претензий к автору. Можно было бы даже говорить о его социалистических симпатиях, если бы... Если бы не слишком страшно все это выглядело в свете всех тех реальных социальных экспериментов, которые проводились в первую очередь в самом Китае на такой же или примерно такой же основе и от которых уже содрогнулся мир. На их фоне историк идей вправе увидеть во всем том, что зиждется на идеализации казарменного эгалитаризма, зародыш чудовищного экстремизма.

Тем более что этот мотив в трактате «Мо-цзы» не случаен. Напротив, он органично вписывается в контекст других аналогичных идей, в первую очередь касающихся государства. Если не нужно сплоченной семьи, если все общество выглядело бы лучше в форме гигантского гармонично организованного муравейника, где все было бы для всех, все любили бы всех и каждый тем самым был бы (во всяком случае, для других и для общества в целом) легкозаменяемым, как мелкий винтик в огромном механизме, то каким должно быть государство? Мо-цзы, не колеблясь, отвечает (гл. 3, № 11):

«Учитель Мо сказал: „В древности, когда появились люди и еще не было ни законов, ни администрации, у каждого был свой взгляд на должное. У одного человека — один, у двух — два, у десяти — десять; сколько людей, столько суждений. Каждый придерживался своего и отвергал суждения других, так что все были против всех. Отец и сын, младший и старший брат ненавидели друг друга. Не имея возможности жить в согласии, семьи распадались. В Поднебесной люди прибегали к воде, огню и яду, чтобы навредить друг другу. Сильные отказывались помочь другим, имущие были готовы сгноить излишки, но не поделиться с другими, а умные держали свои знания при себе и отказывались поделиться ими. В Поднебесной существовал такой же хаос, как в мире зверей и птиц.

Те, кто пытался понять причину этого беспорядка в Поднебесной, осознали, что он — из-за отсутствия руководства. Поэтому выбрали наиболее способного и достойного в Поднебесной и поставили его сыном Неба. После того как поставили сына Неба, оказалось, что его сил не хватает на все. Тогда выбрали в Поднебесной еще мудрых и способных и поставили их в качестве трех гунов. После того как были учреждены посты сына Неба и троих гунов, оказалось, что Поднебесная слишком велика, так что они не в состоянии справедливо рассудить, что верно и неверно, полезно или вредно для людей, живущих в отдаленных местах. Поэтому решили разделить Поднебесную на множество государств и поставить правителей для управления ими. Когда правители были поставлены, оказалось, что их сил недостаточно. Тогда в разных странах выбрали мудрых и способных и сделали их чиновниками.

Когда чиновники были назначены, сын Неба обратился к народу Поднебесной. Он сказал: „Услышав о чем-либо хорошем или дурном, каждый должен сообщить об этом старшему. Что старший сочтет правильным, все должны считать правильным, что он сочтет неверным, все должны считать неверным. Если старший ошибется, следует дать ему совет. Если младший хорошо справляется с делами, следует выдвинуть его. Солидаризироваться со старшими, а не с младшими — такое поведение должно вознаграждаться старшими и поощряться младшими. Если же кто-либо, услышав о чем-либо хорошем или дурном, не сообщит об этом старшему; если то, что старший считает пра-

вильным; не будет признаваться правильным, а то, что он считает неверным, не будет считаться неверным; если в случае ошибки старшего его не поправят советом, а хорошо справляющийся с делами младший не будет выдвинут; если кто-либо будет солидаризироваться с младшими, а не ориентироваться на старших,— все это будет подлежать наказанию со стороны старших и осуждаться народом“. Все это стало основой для использования наград и наказаний, причем каждый раз должно было проверяться с величайшей тщательностью“» [233, с. 44—45].

Это едва ли не наиболее любопытное и откровенное по силе выражения идеи место во всем трактате. Здесь в концентрированной форме изложена квинтэссенция доктрины Мо. Нарочито опущены как несущественные все те реально существовавшие социально-семейные и родо-племенные связи, которые весьма крепко и надежно цементировали общество до возникновения в нем ранних политических структур. Нет никакого сомнения в том, что Мо-цзы хорошо знал об этих связях, столь высоко ценившихся в свое время Конфуцием. Но для его доктрины они были излишни, не нужны, и в поисках контрверсы он взял не их, а мифическую ситуацию «все против всех». И государство у него возникает как средство обуздания хаоса и анархии (будто бы господствовавших до того), как единственно разумный путь преодоления партикуляризма и разногласий, как путь к великой Унификации.

Мо-цзы едва ли не первым в истории человечества сформулировал так называемую договорную теорию возникновения государства с явным акцентом на строгость внутренней структуры, обеспечиваемую рычагами наказаний и поощрений. Хотя у него — как и вообще в древнекитайской мысли — государство логично воспринималось в виде системы управления в обществе, состоящем из управляющих верхов и производящих либо занятых в сфере обслуживания низов, именно Мо Ди впервые теоретически сформулировал идею государства как инструмента принуждения. Правда, принуждения не для процветания одного слоя населения за счет других, не ради удержания в повиновении угнетенного большинства, а во имя высшей социальной справедливости, во имя унификации — все равно это было именно принуждение, о чем сам он говорил, не стесняясь.

Итак, санкционированная государством унификация гармонично вписывается в теорию универсализма: с ее помощью в руках администратора (старшего) концентрируется практически неограниченная власть над расчлененным, атомизированным, лишенным традиционных уз и связей народом (младшими), которому ничего не остается, кроме как идентифицировать себя с начальством, считать верным то, что приказано сверху, и под страхом наказания быть готовым продемонстрировать свою лояльность, не опоздав с доносом на соседа.

Едва ли сам Мо-цзы сознавал всю неприглядность такой унификации как метода административного руководства в уни-

версализованном по его рецепту безликом обществе. Ведь он мечтал о социальной справедливости, воспевал умных и способных, призванных гарантировать унифицированный стандарт эгалитаризованного социума, т. е. хотел как лучше. И Мо Ди, как и Конфуций, отнюдь не был пустым мечтателем и доктринером. Он был таким же трезвым практиком-реалистом, что и другие древнекитайские мыслители. Может быть, даже большим рационалистом и прагматиком, чем они.

Вот пример. Как быть с управителями? У них власть. Но какова их заинтересованность в том, чтобы мудро ею пользоваться? Для Конфуция такого вопроса не было: цзюнь-цзы есть цзюнь-цзы, и в этом заключен ответ на все подобного рода вопросы. Мо-цзы использует термины Конфуция, включая понятие цзюнь-цзы. Но ставку на нравственность он, как это уже можно было заметить, не делает. Этика этикой, но ее мало. Нужна сила, принуждение — правда, опять-таки во имя справедливости. Когда же властью пользуются те, кто делает ставку не на мораль, а на принуждение, то принцип управления получает совершенно иной акцент: мораль в вознаграждении не нуждается, на то она и мораль; управление с опорой на принуждение в материальном поощрении нуждается — иначе какой же стимул стараться?! И Мо-цзы формулирует: администратору нужно хорошо платить. Его материальная заинтересованность должна реализоваться в трех направлениях: во-первых, ему присваивается высокий должностной титул; во-вторых, дается большой оклад; в-третьих, — широкие полномочия. Без всего этого, как без обиняков сказано в «Мо-цзы» (гл. 2, § 9), администратор не будет пользоваться уважением народа, к нему не будет должного доверия, его не станут бояться [233, с. 30].

Как же в свете сказанного следует оценивать вклад Мо-цзы в древнекитайскую мысль? Что принципиально нового он внес?

Во-первых, Мо-цзы при всем его рационализме и прагматизме создал универсальную утопическую конструкцию, т. е. сделал то, чего не сделал и в принципе не хотел делать Конфуций. Свой ответ на вызов эпохи Мо Ди дал в форме генеральной утопии. И хотя она выгодно отличалась от, скажем, платоновской, ибо не утопала в явно нереалистичных второстепенных деталях (все-таки не мог не сказаться чжоуский рационализм мышления), факт остается фактом: в «Мо-цзы» сформулированы основы идеального искусственно сконструированного общества и соответствующего ему государства. Управляемое старшими, мудрыми и способными, освобожденное от личных пристрастий и привязанностей общество равновеликих лиц, связанных между собой одинаковыми импульсами универсальной любви всех ко всем, такое общество, оно же государство, призвано было гарантировать основанный на декретированном свыше единомыслии казарменный порядок и, как следствие его, социальную гармонию.

Собственно, в этой утопии было не столь уж много утопиче-

ского. Во многом она представляла собой такой же социальный идеал, что стремились сформулировать и Чжоу-гун и Конфуций. В ней было не так уж много и нового, ибо стремление к созданию гармонично организованного социума во главе с мудрыми пронизывало всю ткань чжоуской политической культуры с самого ее возникновения. И все-таки она являлась чем-то новым и принципиально иным, во всяком случае, по сравнению с предшествовавшей ему традицией. Новизна была не в глобальности самой схемы, что было привычным. Она была в том, что автор утопии призывал к кардинальной ломке устоявшихся и освященных традицией социальных отношений, на обломках которых только и могла быть воздвигнута новая конструкция. В этом была и новизна ее, и ее утопичность.

Во-вторых, следует сказать о системе аргументации Мо-цзы. До него в основе серьезных аргументов идеологов всегда были этика, принцип морального критерия, этического детерминанта. Так нужно, потому что так хорошо, правильно, справедливо, добродетельно, нравственно. Для Мо-цзы впервые мораль перестает быть решающим критерием. Он признает ее, как упоминалось, но не считает решающим фактором. Основой аргументации Мо-цзы становится выгода, практическая польза, т. е. именно то, что так полярно противопоставлял морали Конфуций.

Кардинальная идея о равновеликой любви во многих местах трактата обосновывалась ссылкой на взаимную выгоду, точнее — на выгоду вообще, на утилитарный расчет как основной стимул: ты любишь всех, все любят тебя, чего же лучше? Если вспомнить аргументы, посредством которых Мо-цзы отрицал необходимость развлечений или траура и богатых похорон, то его утилитаризм станет весьма явным, даже обнаженным, что, собственно, признают и авторитетные исследователи его доктрины. Например, Фэн Юлань (см. [130, т. 1, с. 87—89]). Словом, в основе аргументации Мо Ди нет апелляции к благородству души, как то было в учении Конфуция. Здесь господствует элементарный и утилитарный расчет: выгодное — полезно, полезное — необходимо всем, а поэтому и целесообразно.

Такая откровенная ставка на выгоду и расчет поражает, особенно на фоне сентенций Конфуция о возвышенных цзюнь-цзы и низменных сяо-жэнь, которых Мо-цзы не мог не знать. Был ли тут открытый вызов? Или его утилитаризм — все тот же традиционный китайский рационализм, но на сей раз в более откровенной форме? Но ведь Конфуций тоже был рационалистом и понимал значение выгоды и личного интереса в качестве стимула для активных действий («Увы! Если бы добродетель любили так же, как красоту!» — это ведь нечто именно в таком роде). Но он считал все же необходимым ограничить значимость и универсальность столь жизненного стимула, сознательно подавить силу его воздействия, что и нашло отражение в этике конфуцианства. Конечно, Мо-цзы жил уже в другое

время. Не исключено, что к его эпохе процесс приватизации усилил утилитарные тенденции. Но ведь это не мешало конфуцианцам, жившим еще позже (например, Мэн-цзы), последовательно отстаивать этическую идею и утверждать, что общество, построенное на вульгарном утилитаризме, деструктивно, ибо лишено сдерживающих (этических) мотивов. Стало быть, дело не просто в том, что новое время диктовало новые взгляды. Дело в самом Мо-цзы, вполне осознанно ставшем апостолом утилитарной идеи, впоследствии столь охотно принятой на вооружение легизмом.

Но почему из всех возможных мотивов Мо-цзы избрал в качестве наиболее мощного стимула и социального рычага именно выгоду? Что побудило его считать выгоду универсальным языком, понятным для всех (став на путь всеобщей любви, государства поймут, что им выгодней жить в мире, а не нападать друг на друга, результатом чего и будут порядок и гармония в Поднебесной [233, с. 65])?

Живший столетием позже парадоксальнейший из китайских мыслителей Чжуан-цзы дал на эти вопросы однозначный и вполне убедительный ответ: Мо-цзы не любил людей; то, к чему он призывал, не соответствует природе человека [247, с. 65; 26, т. 2, с. 286]. И именно в этом вся суть. В отличие от конфуцианства с его гимном Человеку и верой в неисчерпаемые потенции людей моизм относился к людям скептически, даже пессимистически. Мо-цзы видел в человеке прежде всего эгоиста-стяжателя, которого нужно обуздать, и потому ставил своей главной целью преодолеть антисоциальное в человеке апелляцией к наиболее понятной людям выгоде, к расчету.

Важно внести необходимую ясность в этот тезис. Сам Мо-цзы не был ни эгоистом, ни стяжателем. Напротив, он по натуре был ярко выраженным альтруистом, готовым прийти на помощь к тем, кто в ней нуждался, защитить слабых и т. п. (см. [177, с. 2]). Но в то же время Мо Ди был фанатиком идеи и считал необходимым не столько помочь, сколько навязать бестолковым людям идею, которой был одержим. Идея же, как и методы ее аргументации и способы ее навязывания, была основана на неверии в потенции человека, на нежелании увидеть в нем то лучшее, что видели и хотели увидеть Конфуций и конфуцианцы. Ведь далеко не случайно специальные исследования, посвященные проблеме человека в древнекитайской мысли, просто обходят молчанием Мо-цзы и моизм, как будто такой школы не было вовсе (см. [181]). Словом, все сводится к тому, о чем устами Чжуан-цзы только что было сказано: Мо-цзы требовал от людей вести себя так, как это противно природе человека. Он стремился убедить людей в правильности своей идеи единственным доступным ему в его положении образом, т. е. ссылкой на прямую выгоду. Но, как говорится, не хлебом единым... И люди, к которым обращался суровый аскет-философ, шарахались от него. Во имя априорной идеи социального утописта-фанатика

они вовсе не желали отказываться от того, к чему привыкли, что считали само собой разумеющимся и естественным для жизни, будь то любовь именно к родным и близким (а не ко всем без разбора), веселье и развлечения на праздниках и в случае семейных торжеств, серьезные, но престижно необходимые траты в дни похорон и траура.

Наивно считать, что умный философ не понимал этого. Но он был одержим своей идеей. Неудивительно, что, стремясь навязать ее людям, он все время обращался к своему *ultimo ratio*: люди, это выгодно вам, следуйте этому! Видя в таком подходе один из краеугольных камней моизма как философии, специалисты отмечали пессимизм Мо-цзы (см. [205, с. 211]), писали, что он был предтечей легизма [53, с. 64], стоя как бы посередине между ним и конфуцианством, подчеркивали его прагматизм и утилитаризм (см. [200]).

Итак, утилитаризм — основной метод аргументации Мо-цзы. Но не единственный. В гл. 9 (§ 35) его трактата специально рассматривается вопрос, каковы основные критерии верификации той или иной теории: «Каковы же эти три? Мо-цзы говорил: „Основа, проявление и польза“. Что значит основа? Фундаментальная основа — это деяния совершенномудрых древности. Что такое проявление? Проявление — то, что воспринимают люди, их глаза и уши. Что есть польза? Это когда практическая реализация [идеи] приносит пользу государству и народу. Вот что такое три показателя» [233, с. 164]. Об утилитаризме как основной установке речь только что шла. Очевидность («проявление») полезности предлагаемого — естественное добавление к пункту об утилитарной пользе. А вот что касается фундаментальной основы, то об этом стоит сказать особо.

Мо-цзы, как и любой другой китаец его времени, был воспитан в русле охарактеризованной выше политической культуры Чжоу. В ее рамках ссылка на древних мудрецов, апелляция к ним, равно как и использование дидактического метода прецедента и увязывание любого нововведения с традицией были условиями *sine qua pop.* Для Мо-цзы это означало необходимость доказать, что великие мудрецы и правители древности придерживались именно принципа универсализма и экономии в расходах, выступали против партикуляризма и фаворитизма. Это он и пытался, пусть не очень убедительно, сделать на примерах Юя, Чэн Тана, Вэнь- и У-вана (гл. 4, § 16) (см. [233, с. 76—77; 177, с. 44—46]). Нежелание же следовать его рекомендациям Мо Ди связывал с теми неудачами в административной деятельности, которые выпали на долю неразумных и порочных, начиная с сяского Цзе и иньского Чжоу и кончая чжоускими Ли- и Ю-ваном, приведшими к катастрофе Западное Чжоу. Но это еще не все. Высшим авторитетом и своего рода основным гарантом истинности его теории выступает у Мо-цзы Небо.

Небу, духам и вообще сверхъестественному в «Мо-цзы» уделено столько внимания (гл. 7—9), что специалисты с полным

основанием считают Мо Ди наиболее религиозным из мыслителей древнего Китая, в целом весьма равнодушных к религии. Что касается духов, то их существование Мо-цзы стремился доказать с рационалистических позиций (гл. 8, § 31): духи существуют, ибо есть люди, которым они где-то когда-то являлись, что зафиксировано в письменных документах (см. [233, с. 138—139]). Причем духи не просто существуют сами по себе: они активно вмешиваются в жизнь людей и карают их за прегрешения, чему опять-таки немало примеров (см. [233, с. 140—154]). Но главное все-таки не в духах. Основная сверхъестественная сила — Небо.

Ему Мо-цзы уделял не меньше внимания, чем Конфуций. Возможно, даже больше. Но в его доктрине Небо выглядело несколько иначе. Разумеется, прежде всего оно, как то соответствовало нормам чжоуской политической культуры, было гарантом высшей социальной справедливости, регулирующей и контролирующей всеобщей силой. Небо поощряет добродетель и заботится о людях. От имени Неба и под его неусыпным надзором правит правитель, сын Неба, призванный знать и понимать волю Неба и тем обеспечивать мир, гармонию, процветание, изобилие. Правитель и его помощники отвечают перед Небом за свои решения и деяния и за поведение руководимого им народа. Но мало этого. Именно в «Мо-цзы» впервые обстоятельно разработан вопрос о том, что Небо не просто бывает довольным или недовольным, но что оно весомо и зримо проявляет это. Если все нормально, Небо молчит, что следует воспринимать как одобрение. Если же нет — Небо предупреждает, а затем и карает, подчас весьма сурово, причем проявляется это посредством небесных знамений, природных аномалий и даже суровых катаклизмов, каждый из которых являет собой знак недовольства Неба (гл. 7, № 26—28) (см. [253, с. 118—137]).

Идея тесной связи природных аномалий и тем более катаклизмов с реализацией недовольства Неба (имплицитно присутствовавшая еще в «Шуцзине», но выраженная именно Мо-цзы) призвана была подчеркнуть сверхъестественное могущество Неба и придать ему некие творческие функции. В традиции духовной культуры Китая Небо никогда не было творцом и не имело креативных функций. Мо-цзы ближе других подошел к тому, чтобы изменить эту традицию (не случайно говорили о его религиозности). В его представлении (гл. 7, § 26), Небо — высший инструмент, нечто вроде циркуля или угольника в руках мастера, своеобразная мера всех вещей (см. [233, с. 118—122; 177, с. 78—83, 92]). А раз оно некий божественный инструмент и мерило всего, то естественно, что с ним все время нужно сверяться. Но каким образом?

Нужно делать то, что одобряет Небо, и не делать того, что ему не нравится. А что же одобряет Небо? Очень просто — то, что предлагает Мо-цзы. В частности, воле Неба соответствует универсализм, противостоит же ей партикуляризм. Все хо-

рошее, что делали Яо и другие, удостоившиеся одобрения Неба, в конечном счете сводится к универсализму и борьбе с партикуляризмом (гл. 7, § 27) (см. [233, с. 122—129; 177, с. 83—93]).

О мандате Неба Мо-цзы не упоминает. Видимо, это следует считать естественным: уж коли в обстановке V в. до н. э. Небо не вмешивается в людские дела с требованием передать власть достойному, то стоит ли всерьез вспоминать о такой его функции? В то же время термин «мин» Мо-цзы широко использует во введенном Конфуцием значении «судьба», «рок», придавая ему явно негативный оттенок («фатализм»). Борьбе с фатализмом посвящена вся гл. 9 трактата, где активно развивается идея, согласно которой фатализм ведет к тому, что никто не будет стараться стать лучше, и вообще вера в определяющую жизнь судьбу несостоятельна, ибо на самом деле каждый кузнец своего счастья. Идея сама по себе не столь уж и нова в контексте политической культуры чжоуского Китая и особенно конфуцианства с его ставкой на самоусовершенствование. Но Мо-цзы придал ей явственно антиконфуцианскую окраску, приписав Конфуцию идею рокового предопределения.

Специалисты полагают, что часть гл. 9 (§ 38—39), где собраны открытые выпады против Конфуция, принадлежит к числу поздних и потому не может с достоверностью считаться написанной самим Мо-цзы (см. [106, с. 196—197; 175, с. 200]). Однако и из других параграфов трактата видно, что Мо-цзы не слишком жаловал Конфуция, хотя многое взял из его идей. Конфуций в трактате (особенно в упомянутых выше параграфах) превращен в гротескную фигуру беспринципного лицемера, нарушителя порядка, политического авантюриста, чуть ли не бунтовщика (см. [233, с. 177—189]), которому можно приписать многое, извращая факты довольно беззастенчивым образом. Так произошло и с идеей предопределения.

Нет слов, в некоторых высказываниях Конфуций подчас сваливал на судьбу свои неудачи и тем признавал предопределение. Однако Мо-цзы безосновательно преувеличил роль этих моментов, приписав Конфуцию фатализм и провозгласив себя борцом с фатализмом. Но характерно: борьба с фатализмом была нужна Мо-цзы не ради опровержения Конфуция (то был лишь побочный ход); главная ее цель заключалась опять-таки в том, чтобы убедить людей взять свою судьбу в свои руки и решительно изменить ее, следуя по пути, указанному учителем Мо. И для того чтобы рассеять последние колебания, Мо-цзы превратил Небо из высшего судьи в карающего жандарма: нет судьбы, рока (мин), но есть Небо, и это важнее всего.

Как и Конфуций, Мо-цзы был реформатором. Но его реформизм был иного плана — открытым, резким, бросавшим вызов. Мо-цзы шел с открытым забралом и во всеуслышание заявлял, что стоит за новое. Когда конфуцианец Гун Мэн-цзы как-то в беседе напомнил ему, что истинный цзюнь-цзы не создает, а лишь передает (т. е. повторил классический афоризм из «Лунь-

юя» [163, т. 1, VII, 1]), Мо-цзы ответил: «Я считаю, что лучшее из древнего нужно передать, а лучшее из современного следует сформулировать [заново]. Я хотел бы, чтобы было как можно больше пользы от [всего] лучшего» (гл. 11, § 46) [233, с. 262]. Ответ весьма достойный, причем аналогичные позиции Мо-цзы отстаивал в полемике с тем же Гун Мэном и в другом месте трактата (гл. 12, § 48).

Открыто ратуя за новое и стремясь убедить людей в его пользе, Мо-цзы стремился сделать для этого все, что мог. И его неудача определялась не тем, что у него оказалось недостаточно сил. Дело по меньшей мере частично зависело от того, что Мо-цзы ставил проблему слишком жестко: все или ничего! Если у Конфуция наряду с его социальным идеалом-максимумом было много степеней продвижения к нему, причем каждая ступенька приближала к желанной цели, то у Мо-цзы все выглядело иначе: либо утопическая схема со всеми ее деталями, либо ее неприятие. Третьего не дано! И это во многом обрекало его на поражение.

Мо-цзы был глубоким и оригинальным мыслителем. Как теоретик и мастер идейных конструкций он не уступал Конфуцию, отличаясь от него не столько силой мысли, сколько ее характером и методом действий. Будучи рационалистом, прагматиком, утилитаристом, Мо-цзы не создал и не мог создать религиозной системы, которая, воздействуя на эмоциональное начало в человеке, могла бы заставить людей поверить ему и пойти за ним (см. [23, с. 153]). Не создав религии и ограничившись рациональной схемой, Мо Ди тем самым во многом предопределил неуспех собственной доктрины. Оказавшись перед выбором (принять или отвергнуть), чжоуский Китай решительно отверг схему Мо-цзы. Правда, он не принял сразу и доктрины Конфуция. Но конфуцианство могло рассчитывать на успех шаг за шагом, как это впоследствии и случилось. Моизм же как доктрина исчез — хотя многое от него осталось в традициях китайской мысли и административной практики.

Осталась схема как факт истории мысли. Остался и даже получил развитие в других концепциях принцип эгалитаризма. Были инкорпорированы легистами принцип материального вознаграждения администраторов, идеи административного принуждения с системой обязательных доносов и идентификации со старшими, принципы единомыслия, а также поощрений и наказаний. Была воспринята идея о проявлении воли Неба в природных феноменах. Наконец, осталась идея секты учеников-последователей — тех, кто добровольно принял на себя диктовавшиеся схемой Мо-цзы ограничения и стал вести строй жизни, проповедовавшийся учителем.

О секте последователей Мо-цзы стоит сказать несколько слов особо. Спаянная железной дисциплиной и обязанная слепо повиноваться руководителю, эта секта фанатиков просуществовала после смерти Мо-цзы еще полтора-два века. И хотя ее дея-

тельность была обращена к людям и диктовалась благими намерениями (помощь слабым и т. п.), сам монашески-казарменный стиль жизни ее членов не мог не отпугивать от моистов простых людей с их склонностями и слабостями, с их привычками и простыми, но так нужными любому радостями. А так как схема учителя отнюдь не была рассчитана на группу аскетов-фанатиков, но, наоборот, претендовала осчастливить всех, то неудивительно, что доктрина в конечном счете потерпела полное фиаско².

Легизм как доктрина оптимальной системы управления. Шэнь Бу-хай

Третьим вариантом ответа, который был дан мыслителями древнего Китая в середине I тысячелетия до н. э. на вызов радикально трансформирующейся эпохи, были теоретические разработки легистов, т. е. реформаторов-администраторов. Легистами в современной синологической традиции принято именовать сторонников школы фа. Термин «фа» в целом соответствует понятию «закон», откуда и его русский и западноевропейские эквиваленты. Следует, однако, отметить, что они не вполне точны, ибо сторонники школы фа («легисты») отнюдь не были приверженцами закона в европейском смысле этого слова, т. е. строгой ориентации на бесстрастный и обязательный для всех писанный закон, на четко фиксированную кодифицированную государственную норму.

Далеко не все китайские легисты были сторонниками такого закона — даже в концепции Шан Яна не он был основой (хотя Шан Ян и выступал за создание писаного закона для всех). Более того, в доханьском Китае не было общепризнанного кодифицированного закона. Правда, еще в VI в. до н. э. (в 536 г. в Чжэн, в 513 г. в Цзинь) были созданы письменные Уложения о наказаниях. Возможно, что содержание этих и им подобных уложений сохранилось в форме главы «Люй-син» из позднего слоя «Шуцзина». Если также сведения, что в IV в. до н. э. легист Ли Куй на основе прежних уложений составил нечто вроде свода законов (Фацзин) из девяти глав (см. [23, с. 456—457]). Но, во-первых, во всех упомянутых версиях, включая главу «Люй-син», речь шла лишь о системе наказаний и частично (в «Люй-син») — о технике расследования, во-вторых, все — кроме опять-таки главы из «Шуцзина» — соответствующие тексты были лишь кратковременным и, видимо, малозначительным эпизодом в жизни древнекитайского общества и исчезли, почти не оставив следа. Получается, что чжоуский Китай в законодательных сводах не нуждался, обходился без них. Казалось бы, парадокс, если принять во внимание, что в IV—III вв. до н. э. в теоретической мысли и административной практике легизм был ведущим учением, что под его знаменем было осуществлено объединение Китая в рамках империи Цинь. Однако это

именно так. И тем самым подтверждается сказанное выше: китайский легизм (школа фа) — не теория и практика господства закона, не жесткая ориентация на строго фиксированный кодекс, как то может показаться на первый взгляд.

В основе школы фа и всех построений принадлежавших к ней мыслителей и близких к ней философов лежали те же генеральные идеи, что заботили еще Конфуция и Мо-цзы, т. е. проблемы оптимальной организации общества и управления государством³. Только легизм давал свой вариант решения этих проблем, суть которого сводилась к необходимости еще более жесткого (нежели предлагал Мо-цзы) административного регулирования и еще меньшего доверия к человеку и к связывающим людей связям, в частности семейно-родственным. Легистский вариант ответа на вызов эпохи означал апелляцию ко все явственнее выявлявшей свои неисчерпаемые потенции централизованной администрации. Не закон как санкционированная верхами официальная норма, но высшее право администрации поступать по своему усмотрению и делать то, что она считает нужным в сложившихся обстоятельствах, — вот основа школы фа, кредо теории и практики древнекитайского легизма. Неудивительно, что при этом в законах как таковых нужды не было. Их заменяли административные распоряжения и правительственные указы, практическая реализация которых была делом чиновников на местах. Суть распоряжений сводилась к фиксации определенных норм и обязательств и к угрозе наказаний за их нарушения. А за какие нарушения какие именно наказания — уже дело властей, прибегавших к той или иной из пяти описанных в «Люй-син» форм наказания в зависимости от многих привходящих обстоятельств.

Итак, в сфере внимания легистов были только те нарушения, которые заботили администрацию, задевали ее интересы. Возможно, с IV в. до н. э., когда процесс приватизации в Китае привел к развитию товарно-денежных отношений, а вызванный им рост уголовных преступлений и гражданских споров стал заметен и начал тревожить власти, в сферу внимания администрации вошли и эти заботы. Однако соответствующих данных почти нет⁴. Видимо, большая часть такого рода дел решалась на уровне местной власти на основе норм обычного права. Во всяком случае, острой потребности в выработке судебного с точным указанием, какое наказание, кому и за какое преступление или нарушение полагается, это не вызвало. Ни один из доханьских легистских трактатов даже не ставил подобной проблемы.

Итак, легисты были не апологетами закона как такового, а практиками-администраторами, реформаторами и министрами, сутью поисков и реформ которых было стремление найти оптимальные методы и средства управления. Свой практический опыт они время от времени излагали в форме теоретических обобщений и рекомендаций прикладного характера. Именно это

и составило со временем основу идейного багажа легизма как одного из влиятельнейших течений древнекитайской мысли.

* * *

Первым из известных, даже великих китайских реформаторов традиция считает Гуань Чжуна. И хотя достоверных сведений о его деятельности очень немного, реальность его фигуры и активной, даже плодотворной политической деятельности — вне сомнения. В начале VII в. до н. э. он стал министром циского Хуань-гуна, и именно благодаря его усилиям этот правитель вскоре оказался всесильным гегемоном-ба, практически вершившим дела чжоуского Китая. Если бы не Гуань Чжун, считал Конфуций, китайцы превратились бы в варваров [163, т. 1, XIV, 18]. Иными словами, благодаря деятельности Гуань Чжуна Китай сумел в трудных обстоятельствах вновь обрести силу и отстоять себя от натиска воинственных соседей. Причем речь идет не только о военных кампаниях (хотя за плечами Гуань Чжуна были и они, включая успешный поход на юг вплоть до царства Чу), но и о том, что умелыми политическими акциями Гуань Чжун сумел обеспечить мудрое административное руководство: «Хуань-гун объединил правителей царств не с помощью военной силы, а благодаря Гуань Чжуну» [163, т. 1, XIV, 17].

Источники IV—III вв. до н. э., особенно «Гуань-цзы» и «Го-юй»⁵, много и красочно повествуют как о деяниях и приключениях Гуань Чжуна, так и о тех реформах, которые он будто бы осуществил. Однако приписываемые ему нововведения мало увязываются с реалиями VII в. до н. э. В частности, это касается детально разработанной схемы административно-территориального членения царства Ци, да еще в двух разных вариантах — для столичной зоны и для периферийных районов [223, с. 82; 24, с. 112—116]. В то же время весьма возможно, что многие из реформ, осуществление которых считалось уместным и даже желательным в IV—II вв. до н. э., когда составлялся текст «Гуань-цзы», приписаны Гуань Чжуну не случайно: его практическая деятельность, вполне вероятно, была ориентирована в том же направлении, что и побудило впоследствии сторонников реформ, направленных на укрепление центральной власти (в частности, это касается и приписанных Гуань Чжуну попыток учредить систему пяти- и десятидворок), взять в качестве знамени его имя. Как бы то ни было, но с именем Гуань Чжуна в китайской традиции связаны — помимо упомянутого административного членения населения — такие акции, как стремление усилить административный контроль и экономическое могущество царства (за счет введения монополий, в частности на добычу соли и торговлю ею), создать сильную армию, проводить эффективную дипломатию. Все это так или иначе действительно имело или могло иметь место в практике Гуань Чжуна.

Другим реформатором протолегистского типа может считаться Цзы Чань, министр царства Чжэн, при котором впервые была отлита металлическая плита с текстом Уложения о наказаниях (в 536 г. до н. э.). Цзы Чань известен как умелый администратор, осуществивший ряд важных реформ, включая упорядочение земельных наделов, внедрение пятидворок, а также ограничение прав аристократов. Как повествуется в отрывке из «Цзо-чжуань» от 30 г. Сян-гуна (543 г. до н. э.), после его реформ люди в Чжэн с удовольствием распевали песенки, прославлявшие реформатора [241, т. 30, с. 1602; 163, т. 5, с. 558]. Неудивительно, что Конфуций высоко оценивал личность и деятельность Цзы Чаня, считая его обладателем тех достоинств, которые отличают подлинного цзюнь-цзы [163, т. 1, V, 15].

К числу ранних легистов обычно относят прежде всего Ли Куя и У Ци. Оба они — как, впрочем, позже и Шан Ян — были выходцами из царства Вэй, возникшего в конце V в. до н. э. в результате раздела некогда могущественнейшего из чжоуских царств, Цзинь, на три части (Вэй, Чжао и Хань). Царство Вэй было одним из самых сильных и развитых для своего времени. В нем, в частности, уже с достаточной силой проявила себя тенденция к укреплению централизованной администрации, о чем свидетельствуют реформы Си Мыньбао в уезде Е, описанные Сыма Цянем (см. [236, гл. 126, с. 1159]). Ли Куй служил у вэйских Вэнь- (446—397) и У-хоу (396—371) и известен в китайской традиции — кроме составления судебного «Фацзин» — своими арифметическими выкладками об урожайности полей, сезонных ценах на зерно, расходах на семью из пяти человек, а также тезисом о необходимости централизованного контроля за балансом между урожайностью, количеством зерна и ценами на него. Хотя сведения о Ли Куйе, зафиксированные в ханьских источниках (см. [221, гл. 24, ч. 1, с. 249—250; 199, с. 136—139]), не вызывают большого к ним доверия (особенно имея в виду, что аналогичные предложения в «Гуань-цзы» высказывались от имени Гуань Чжуна), сам факт существования Ли Куя вне сомнения, ибо он подтверждается более ранними текстами, в частности «Хань Фэй-цзы» и «Люй-ши чуньцю» (см. [23, с. 461—462]).

У Ци был современником Ли Куя, тоже служил Вэнь- и У-хоу, занимая, по данным Сыма Цяня, должности командующего войсками (существует предположение, что он был автором известного трактата о военном искусстве «У-цзы», однако этот трактат написан явно значительно позже) и администратора, ответственного за сохранность государственных амбаров и складов (см. [56, с. 77]). Эти должности, судя по некоторым данным, не соответствовали его притязаниям. Оказавшись вовлеченным в рискованную политическую интригу, У Ци вынужден был бежать в Чу, где он получил должность министра и осуществил ряд важных реформ, суть которых сводилась к ослаблению аристократов, укреплению власти центра и созданию сильной ар-

мии. Собственно, именно эти реформы и позволяют считать У Ци реформатором раннелегистского толка. Есть также сведения, что он выдвинул и идею централизованного освоения пустующих земель, впоследствии сыгравшую столь важную роль в административных реформах Шан Яна (см. [23, с. 466—467]).

Все реформы и связанные с ними идеи, которые традиция приписывает протолегистам и ранним легистам, еще не имели ярко выраженного легистского характера. Суть их в основном вписывалась в привычные рамки оптимизации управления, т. е. того, за что столь горячо, каждый по-своему, выступали и Конфуций и Мо-цзы. Более того, некоторые специалисты даже склонны были считать Ли Куя и У Ци конфуцианцами (см. [22, с. 290; 23, с. 462]). Едва ли с этим можно согласиться, но стоит обратить внимание на то, что основные легистские идеи вырывались на протяжении веков и понемногу, апробируясь в административной практике, приобретали тот облик, который мы связываем ныне именно с легизмом.

Так, от Гуань Чжуна и через Цзы Чаня нащупываются корни легистской идеи расчленения общинных коллективов на пяти- и десятидворки, целью которой было путем ослабления привычных социальных связей (вспомним классическое римское «разделяй и властвуй!») укрепить позиции центральной власти. Аналогичную мысль, как о том уже шла речь, развивал и Мо-цзы, что тоже может считаться вкладом в создание легистской доктрины. От Цзы Чаня, а теоретически даже от глав второго слоя «Шуцзина», повествовавших о созданном Шунем Уложении, идет идея Уложения о наказаниях, одним из вариантов которого может считаться и поздняя глава «Шуцзина» «Люй-син». Из сказанного следует, что сама идея не была легистской — просто реформаторы-легисты временами пытались создать судебник, тогда как конфуцианцы были против этого в принципе. Ли Куй стремился усилить роль централизованной администрации, У Ци первым предложил решение той же проблемы посредством ослабления аристократии и усиления войска, в частности с помощью освоения новых земель, что позже стало одним из центральных пунктов доктрины Шан Яна.

Словом, на протяжении веков, сначала очень неопределенно, во всяком случае в плане развития идей, а затем все более явно вырисовывалась концепция создания оптимальной администрации, в принципе освобожденной от забот о благе общества и озабоченной лишь тем, чтобы максимально укрепиться и эффективно осуществлять власть. Едва ли эту динамику следует считать случайной. Выше уже говорилось, что доктрины Конфуция и Мо-цзы, каждая по-своему, пытались сочетать эффективную власть с традиционной заботой о благе народа в качестве конечной и великой цели (достижение мира, гармонии, процветания и т. п.). Явное несоответствие этих доктрин в целом реальной политической ситуации и неуспех попыток их практической реализации вызывали насущную потребность в

приемлемой альтернативе. Она вырабатывалась на практике в VII—V вв. до н. э. в ходе деятельности наиболее усердных министров-реформаторов типа Гуань Чжуна, Цзы Чаня, Ли Куя и У Ци. С середины IV в. до н. э. эта альтернатива не только была уже многократно испытана в различных вариантах на практике, но и стала обретать формы хорошо продуманной теории. Рекомендации ее — в отличие от кабинетных доктрин Конфуция или Мо-цзы — сразу же реализовывались, что и понятно: ведь теоретиками были министры-реформаторы, которые на практике отработывали методы и приемы управления, апробировали сформулированные ими постулаты, идеи и принципы.

Одним из наиболее известных теоретиков искусства оптимальной администрации был Шэнь Бу-хай (400—337), который в середине IV в. до н. э. был министром-советником правителя царства Хань. Незадолго до его прихода к управлению этим царством оно поглотило соседа, царство Чжэн, чьи правители на протяжении веков исполняли функции министров-администраторов домена чжоуского вана, так что политические традиции царств Цзинь (из него, как уже отмечалось, выделилось царство Хань) и Чжэн (косвенно также и дома Чжоу) оказались той основой, на базе которой Шэнь создавал свою административную теорию⁶.

Источники не сообщают о реальной реформаторской деятельности Шэня. Но достаточно хорошо известны его идеи, касающиеся искусства управления (*шу*) и не имевшие ничего общего ни с законом как таковым, ни с практикой суровых наказаний, что позже стало основой легизма шанъяновского толка, т. е. собственно легизма. Интересно также отметить, что в «Шэнь-цзы» для воздействия на воображение читателя щедро используются аллегории и метафоры, ставящие целью убедительно доказать справедливость того или иного аргумента. Смысл всей системы аргументации в том, что ни могучая сила, ни бездумная храбрость не помогут там, где нет разумного расчета, тонко продуманной и неукоснительно осуществляемой административной политики.

Главное внимание в трактате уделяется правителю, главе государства, который предстает в виде некоего абсолютного начала (I, 4): «Мудрый правитель — это тело; чиновники — его руки; правитель — это голос, чиновники — эхо; правитель — корни, чиновники — ветви. Правитель определяет основные принципы, чиновники реализуют их; правитель осуществляет верховный контроль, чиновники заботятся о выполнении своих функций» [111, с. 347]. Таким образом, если в концепциях Конфуция или Мо-цзы, при всем пиетете по отношению к правителю, управляли страной его помощники-мудрецы, которым вверялась вся полнота власти, то в теории Шэня правитель должен был управлять государством сам. Это была своего рода концепция абсолютной монархии.

Но как добиться абсолютной власти? Прежде всего следует

соблюдать одно обязательное правило: ни один из помощников правителя, его сановников и советников, не должен иметь слишком большой власти, тем более сравнимой с властью суверена. Умный монарх держит всех своих помощников на дистанции, соединяя каждого из них непосредственно с собой — подобно тому как спицы сходятся к оси колеса (I, 1) [111, с. 343—344]. Это необходимейшее и первейшее условие эффективности высшей власти, ибо, как показывает практика, грозящая суверену опасность чаще всего находится не вне, а внутри страны, даже вблизи него. Она в руках того, кто стоит слишком близко и держит в своих руках слишком много рычагов управления, перекрывая альтернативные каналы информации, монополизируя право отдачи приказов и тем самым оказываясь более могущественным, нежели сам правитель.

Правитель — некая неподвижная ось, центральная точка отсчета, вокруг которой вращается все остальное. Правитель — мера всех вещей, своего рода масштабная шкала или весы, определяющие легкое и тяжелое. Слово правителя крайне весомо: верное слово — мир в порядке, неверное — все летит вверх тормашками. Правитель — зеркало, в котором отражается весь мир со всеми его сложностями. Поэтому он должен быть очень тщательным и разборчивым в словах, а его слово, его приказ должны быть весомыми и обязательными. Невыполнение приказа означает, что правитель перестает быть правителем (I, 9; IV; V; VII) (см. [111, с. 351—358]).

Коль скоро от правителя, его слов и поступков зависит столь многое, то неудивительно, что к нему как к политической фигуре предъявляется немало трудновыполнимых требований. Чтобы отвечать идеальному облику должного правителя, требовалось помимо многого другого обладать соответствующим психическим складом, умением строго контролировать свои чувства, мысли, слова, жесты и т. п. Разумеется, автор трактата, как и иные политические мыслители, создавал идеальный облик правителя, своего рода абсолютный эталон, на который следовало ориентироваться. Совершенно очевидно, что редкому человеку был по плечу созданный в трактате модус поведения, что мало кто способен был столь совершенной человеко-машиной, которая могла бы удовлетворить всем предъявляемым ей требованиям. Но это как раз и означало, что разрабатывается лишь теоретическая модель: кто более других преуспеет в приближении к ней, тот и может рассчитывать на успех. Иными словами, для достижения успеха в технологии власти нужно долго и упорно учиться и тренироваться, постигать сложные требования и уметь им соответствовать. Поэтому неудивительно, что значительная часть трактата сводится к описанию такого рода тренировки, т. е. воспитания в себе умения следовать определенным правилам и принципам.

Прежде всего правитель должен воспитывать в себе выдержку, непроницаемость, скрытность: «Если мудрость правите-

ля всем очевидна, люди будут готовы к этому; если очевидно отсутствие мудрости, будут стремиться обмануть его. Если видны знания, люди постараются скрыть [промахи]; если заметно отсутствие таковых, попытаются скрыть [недостатки]. Если будет ясно, что у правителя нет желаний, люди станут стремиться узнать, чего же он в действительности хочет; если его желания проявятся, начнут искушать его. Поэтому-то [правитель] и говорит: „Я не могу знать и предусмотреть всего; только следуя принципу недеяния, я смогу всех контролировать“» (XVI) [111, с. 364—365].

Термин «недеяние» (*увэй*) — один из ключевых в концепции Шэнь Бу-хая. Известный в философской традиции древнего Китая по меньшей мере со времен Конфуция (он утверждал, что великий Шунь управлял именно таким образом [163, т. 1, XV, 4]), этот термин означает здесь целый комплекс действий, весь модус поведения, которому для обеспечения оптимального правления должен следовать правитель: и непроницаемую бесстрастность, и кажущуюся пассивность — при постоянной мобилизованности, готовности к необходимому действию либо слову-приказу, — и предоставление необходимых полномочий подчиненным с сохранением за собой верховного надзора, и еще многое другое. Недеяние здесь и вообще в китайской политической традиции⁷ — отсутствие видимого действия, тем более административной суеи, управленческого зуда, при постоянном строгом и весьма ошутимом контроле со стороны правителя, который все видит и все знает и именно тем силен и несокрушим. «Умный правитель может надеть на себя личину глупости, притвориться неуверенным, проявить робость и затаиться в бездействии. Он скрывает свои мотивы и прячет следы. Он демонстрирует миру недеяние. И тогда ближние любят его, а дальние стремятся к нему» (I, 5) [111, с. 348—349].

Недеяние — один из важнейших, по сути, главный принцип управления. Сам правитель не может всего знать, увидеть, услышать. Это невозможно физически, да и не нужно для дела. Уши, глаза и знания правителя — его подчиненные, которые и обязаны все видеть, слышать и знать. На долю же правителя приходится своего рода сверхзнание, сверхвидение, сверхслышание, что и помогает ему править (XVII, 2 и 3) (см. [111, с. 370—375]). Это и есть недеяние. Только недеяние и способно обеспечить порядок и нормальное функционирование администрации при верховном контроле правителя. Если же правитель станет проявлять ненужную активность, лично интересоваться делами, то его подчиненные резко сбавят собственную активность и станут уклоняться от самостоятельных решений, перекладывая их на правителя. В результате функции правителя и чиновников не будут отграничены, налаженные связи нарушатся, возникнет беспорядок. При таком положении вещей правитель, даже если он будет стараться все узнать, увидеть и услышать, не будет знать, видеть и слышать того, что необходимо, и

уж во всяком случае не сможет осуществлять верховный контроль за деятельностью администрации (XVII, 1) (см. [111, с. 367—370]). Правитель — верховный арбитр, медиатор, но не администратор: «У тех, кто имеет излишки, он отбирает; тем, кто неимущ, дает; сильных одергивает, находящихся в опасности защищает» (I, 5) [111, с. 349].

Итак, правитель должен всем руководить, но не обязан все знать и видеть сам. Он должен вмешиваться в случае нужды и наводить порядок там, где его нет, но ему не следует подменять собой других. Не мудрость и проницательность как индивидуальные свойства, но метод и техника как отработанные средства управления должны преобладать в его деятельности. Мудрость, как и сила, правителю нужны. Но для оптимального управления этого недостаточно. Использование же метода и техники управления как раз и означает, что правитель умело оперирует рычагами власти. Еще великий Яо использовал технику управления, а Хуанди применял необходимые методы (VI) (см. [111, с. 356—357]).

В чем суть техники управления? Об этом в трактате говорится много и достаточно подробно. Основа всех методов и техники в самом общем плане — в четкой и обоснованной дистинкции, т. е. в разделении и разграничении и в конечном счете в строгом соответствии всего, всех и каждого тому, для чего он создан, чему служит, зачем нужен. Здесь выделяются несколько аспектов, заслуживающих внимания. Охарактеризуем каждый из них.

1. Принцип *чжэн-мин* («выпрямления имен»). Этой проблеме было уделено внимание еще Конфуцием [163, т. 1, XIII, 3], но авторитетные исследователи полагают, что указанный параграф «Лунъюя» относится к числу поздних и, возможно, неконфуцианских по характеру (см. [76, с. 22—23, 172]), тогда как честь детальной разработки проблемы должна принадлежать именно Шэнь Бу-хаю (см. [111, с. 116—119]). Во всяком случае стоит отметить, что в трактате «Шэнь-цзы» вопрос о «выпрямлении имен» и вообще об именах как весьма весомой и многозначимой реалии гораздо более органично вписывается в контекст изложения, нежели в «Лунъюе». Впрочем, обратимся к сути дела:

«Имена — веревка той сети, которая вмещает все, что создали Небо и Земля. Они — знак власти мудреца надо всем этим. Держа шнур, мудрый контролирует все, и ничто не ускользнет от него» (I, 4) [111, с. 347—348]; «В древности Яо управлял миром посредством имен. Имена были верны, и мир находился в порядке. Цзе тоже управлял с помощью имен, но его имена были неверны, и мир оказался в состоянии хаоса. Поэтому мудрый ценит правильность имен... Он слушает о делах с помощью имен, вглядывается в них через посредство их наименований и отдает приказания, используя названия» (I, 8) [111, с. 351]; «Тот, кто хочет находиться на верном пути, начинает с

выпрямления имен, дабы выправить с их помощью все остальное» (I, 6) [111, с. 349].

Позиция Шэнь Бу-хая совершенно ясна. Если хочешь достичь успеха в административной деятельности, держать все под своим строгим контролем — позаботься прежде всего о том, чтобы все точно соответствовало своему наименованию, ибо имя, название — ярлык, знак, особое и специальное отличие, индивидуальная метка, характеризующая именно данное явление, предмет, лицо и тем различающая его от всех остальных и вообще от всего прочего. Если имя или название даны неверно и неточно, если присвоенный вещи или явлению знак не выполняет своей функции определителя и не служит дистинкции, то неизбежна путаница, ведущая в конечном счете к беспорядку, к хаосу. Именно поэтому правильное имя — своего рода основа мудрого управления, знак власти мудреца надо всем в мире. И естественно, «выпрямление имен», т. е. ликвидация возможной путаницы, — одна из важнейших обязанностей мудрого администратора, важнейший элемент техники управления.

2. Принцип *син-мин*. Подлинный смысл термина «син-мин» неясен, ибо буквальный перевод (*син* — наказание) не позволял раскрыть суть принципа. Г. Крил, специально исследовав этот вопрос (см. [110, с. 79—91]), пришел к выводу, что речь идет о «соответствии наименованию» (*син* — в значении «поведение», «соответствие», одно из редких значений данного знака). Осуществление этого принципа означало требование исполнять функции в соответствии с должностью: каждый на своем месте обязан четко сознавать свои функции; ни один из чиновников не должен выходить за пределы сферы его компетенции; даже если он знает что-либо важное о делах вне сферы его компетенции, он не должен рассуждать на эту тему (XXII) [111, с. 383]. Сфера же компетенции строго ограничена должностью, и именно в этом — суть принципа *син-мин*⁸.

3. Принцип подбора кандидатов на должность. Главный принцип соответствия должности — не мудрость и способность, как у Конфуция или Мо-цзы, а пригодность для исполнения этой должности. Критерием же пригодности являются объективные показатели, которые складываются из разных компонентов — способностей, достижений и выслуги, т. е. опыта (XXIII и XXIV) (см. [111, с. 98—99, 383—385]). Отбор должен базироваться на строго объективной оценке и в любом случае быть свободным от протекции и личных пристрастий. В трактате эта идея нашла отражение в форме фрагмента, имеющего характер анекдота. Суть эпизода в том, что будто бы сам Шэнь Бу-хай, до того настойчиво внушавший своему царственному патрону идею о назначении по заслугам и без протекции, предложил дать должность своему родственнику, на что правитель резонно возразил, что, если бы он выполнил такую просьбу, тем самым он нарушил бы внушенные ему заветы. Некоторые авторы видят в этом диалоге свидетельство неискренности реформа-

тора (см. [23, с. 491]). Но следует иметь в виду, что, во-первых, в древнекитайские трактаты нередко задним числом вставлялись тексты, искажавшие подлинный облик автора. Во-вторых, в данном эпизоде дидактике могла быть принесена в жертву истина. Назидательная концовка фрагмента (Шэнь признал правоту правителя и извинился) вроде бы подтверждает это предположение, хотя вернее считать упомянутый текст сознательной интерполяцией, вставленной в текст, возможно, с недобрым умыслом. Как бы то ни было, однако, суть идеи ясна, и в упомянутом эпизоде она продемонстрирована с предельной четкостью (XXIV) [111, с. 385].

4. Принцип проверки и контроля. Поскольку назначение следует производить с учетом различных качеств кандидатов, должна существовать определенная система проверки, контроля, выявления искомых качеств по какой-то шкале объективных показателей. Но в трактате ни о такой шкале, ни вообще о подобной процедуре ничего не говорится. Однако в этой связи особого внимания заслуживает следующий фрагмент (III): «Правитель должен использовать аналитически-проясняющие методы, с тем чтобы определять принципы таким же образом, как определяют вес и различают легкое и тяжелое,— с тем чтобы унифицировать чиновников» [111, с. 352—353]. Приведенная фраза не очень ясна, но общий смысл ее — особенно в контексте иных пассажей о технике администрирования — сводится к тому, что следует спорадически проверять как способности чиновников (не говоря уже о кандидатах на очередную должность, на открывшуюся вакансию), так и их соответствие занимаемой должности. При этом Шэнь особенно подчеркивает объективность процедуры проверки — именно это имеется в виду, когда речь идет о весах.

Теория управления («шу») содержит и другие существенные рекомендации: внешне стараться казаться любезным и вызывать к себе симпатию, но при том всегда быть готовым к решительным действиям; не хвастать ни властью, ни умом, но уметь пользоваться тем и другим, давать подчиненным свободу действий, но держать твердый контроль над ними; никогда не отдавать невыполнимых приказов; тщательно продумывать свои слова и т. п. Но дело не в числе заслуживающих внимания полезных советов. Гораздо важнее, что с помощью подобных рекомендаций была создана достаточно стройная система администрации, техники и технологии бюрократии. Была заложена основа принципа объективного отбора кадров — зародыш будущей системы экзаменов, отцом которой по праву следует считать Шэнь Бу-хая. Такие нововведения, как четкое разделение функций в сочетании с объективной проверкой качеств кандидата при замещении вакансий, жесткая система эффективного контроля правителя в сочетании с разделением власти между его помощниками, право суверена на множество независимых каналов информации,— все это внесло в практику китайской

имперской администрации не меньше, чем шанъяновский закон и система наказаний.

Впоследствии имена Шэнь Бу-хая и Шан Яна часто упоминали рядом, считая обоих отцами школы фа, легистов-законников. Это справедливо в том смысле, что обе доктрины действительно являлись собой как бы две стороны, два крыла теории единой системы бюрократической администрации, сложившейся и закрепленной в своем зрелом виде в III—II вв. до н. э. и с тех пор успешно функционировавшей в китайской империи. Но Шэнь, как говорилось, в строгом смысле — не легист, что все время подчеркивает исследователь его учения Г. Крил. Закон в его трактате даже не упоминается — его замещает техника, искусство управления. Вместо закона в функции высшего бесспорного авторитета выступает сам правитель-монарх. Но кто же стоит над монархом? Ни Неба, как у Мо-цзы, ни морального императива, этического детерминанта с тем же Небом в качестве вершины конструкции, как в «Шуцзине» или у Конфуция, здесь нет. Единственным высшим регулятором выступает все тот же генеральный принцип увэй, недеянне.

Другими словами, правитель должен регулировать себя сам, опираясь на принцип увэй и не выходя за предписанные им же рамки. Увэй в некотором смысле альтернатива Небу. И надо сказать, что этот принцип активной пассивности или пассивной активности оказался впоследствии весьма уважаемым и уместным в имперской китайской администрации, призванной санкционировать и обеспечить стабильность гигантской социально-политической структуры: не только сам император, но и ближайшие его помощники всегда считали нормальным и естественным управлять страной именно с его помощью, т. е. вести дела таким образом, чтобы в хорошо налаженном, веками апробированном гигантском бюрократическом механизме все текло само собой по издревле проложенному руслу и с минимальным вмешательством сверху, лишь в случае крайней необходимости и чрезвычайных обстоятельств.

Связанная с именем Шэнь Бу-хая теория технологии власти — едва ли не вершина аналитического мышления в социальной и административно-политической сфере. Видимо, сыграла свою роль многовековая традиция централизованной администрации Чжоу, переданная через опыт царства Чжэн. Но эта теория — не просто и не только отражение традиции. Ее генеральная идея абсолютизации власти и возвеличения правителя-суверена («восточного деспота» и «связующего единства», по Марксу) выросла из реалий периода Чжаньго (V—III вв. до н. э.), столь щедрых на демонстрацию того, как умелые сановники забирали в свои руки слишком много власти, а правители ее теряли (так было в Лу, где трое сановников еще в VI—V вв. до н. э. поделили между собой власть; в Ци, где семья Чэнь постепенно оттесняла правителя от власти, пока не захватила трон; в Цзинь, которое распалось на три государства).

Выступив апологетом сильной и стабильной власти суверена, Шэнь поставил своей целью довести до совершенства технологию управления, искусство организации деятельности иерархической бюрократической администрации, опирающееся на тонкий расчет и тщательно продуманную тактику действий. Обращает на себя внимание голый практицизм аргументации: в трактате нет речи ни о благе народа, ни о процветании и гармонии, ни тем более о добродетели и морали. Все это за бортом, причем даже имплицитно не подразумевается. Для IV в. до н. э. апелляция к такого рода материям в среде практиков-реформаторов легистского толка была уже отжившей сентиментальностью. Да и сами они, собственно, не были философами в строгом смысле слова, выступая скорее как своего рода «деловые люди» и именно в качестве таковых давая своим царственным патронам сугубо деловые рекомендации. Сентименты здесь действительно были ни к чему, как и апелляции к моральным ценностям, рассуждения о благе народа. Только доведенный до совершенства трезвый практицизм мышления определял тональность этих рекомендаций. Содержание же их во многом зависело от личности автора. Шэнь Бу-хай, судя по его трактату, был прагматиком-рационалистом. Стоя на вершине власти или около нее, он был озабочен лишь тем, как бы сделать ее наиболее стабильной и устойчивой. Крепкая власть правителя для него была символом прочности государства, а ценность крепкого государства считалась самоочевидной. И все же Шэнь Бу-хай по крайней мере не был циником. Не рассуждая о благе народа, он просто не говорил о нем. Гораздо дальше в направлении игнорирования интересов людей зашел его современник и наиболее яркий представитель «классического» легизма Шан Ян.

Кульٹ тоталитарного государства в доктрине Шан Яна

Шан Ян (390—338) был родом из царства Вэй. Согласно зафиксированной Сыма Цянем романтизированной истории его жизни, выдающиеся способности Шан Яна были очевидны уже в молодости, и сановник царства Вэй, умирая, завещал своему правителю использовать его на службе или казнить. Правитель не сделал ни того, ни другого, в чем позже горько раскаивался (см. [236, гл. 68, с. 764, 767]). Оказавшись в соседнем отсталом полуварварском царстве Цинь и убедив его правителя, что для укрепления власти и мощи государства нужны радикальные реформы, Шан Ян стал всемогущим министром и осуществил ряд важных нововведений. Суть их сводилась к резкому ограничению привилегий родовой аристократии, к административному членению крестьян (на пяти- и десятидворки) и созданию системы уездов во главе с чиновниками, а также к учреждению

иерархической шкалы социально-административных рангов, упорядочению земельных отношений, включая освоение целины, и повышению роли военной подготовки и значимости военных заслуг. Кроме того, была введена практика обязательных доносов и установлены наказания за несоблюдение распоряжений. Все нововведения были обнародованы, для чего были использованы столбы с вырезанными на них текстами указов, обязательных для всех, от простолюдина до наследника престола (см. [236, гл. 68, с. 765—766; 117, с. 14—19]).

Перечень реформ показывает, что многие из них не были новыми и придуманными Шан Яном, но, напротив, в том или ином виде уже встречались в административной практике реформаторов, от Гуань Чжуна до У Ци. Однако безусловной заслугой Шан Яна было то, что он отобрал из всей этой практики наиболее ценное и целесообразное и соединил все это в мощный узел реформ. Главным в деятельности Шан Яна было создание на реформированной основе принципиально новой системы администрации, резко противостоящей предшествовавшей. Тем самым была положена необратимая грань между прошлым и будущим. Шан Ян сумел и теоретически осмыслить, обобщить и изложить свои позиции и взгляды, что позволило его последователям опубликовать трактат, носящий его имя, — «Шан цзюнь шу»⁹.

Система его идей, как она предстает на страницах трактата, не только предельно практична и утилитарна. Она цинична и в ряде пунктов откровенно бесчеловечна. Человек, который для Конфуция был мерой всех вещей, а в доктрине Мо Ди стал объектом сомнительных манипуляций, который оказался как бы элиминирован в построениях Шэнь Бу-хая, превратился в легистской теории Шан Яна в быдло. По мнению Шан Яна, человек по своей природе заведомо глуп и порочен. За пороки его следует наказывать, а глупость в общем и целом даже удобна — меньше возни. Более того, он и должен быть глуп либо сознательно оглушен, а если встречаются умники, то с ними нужно поступать должным образом, дабы другим было неповально.

А раз так, то главное в социальных отношениях — жесткий порядок в форме суровой дисциплины и под страхом жесточайших наказаний за малейшие нарушения, выявляемые посредством широко налаженной системы обязательных доносов. Причем это касается абсолютно всех — младших и старших, умных и глупых, народа и чиновников, даже аристократов. Абсолютно все должны руководствоваться в своей деятельности строгими указами и предписаниями, имевшими силу закона. Закон строг и беспристрастен. В нем нет места не только эмоциям, но и традициям, ритуалу, этике, семейным связям или родственным чувствам. Все приносится в жертву закону — важнейшему средству удержания народа в повиновении во имя интересов государства.

Принято считать, что квинтэссенцией идей Шан Яна является тезис о всемогуществе закона (*фа*). Между тем это не совсем так. Конечной целью, высшим смыслом деятельности, вершиной системы ценностей и мерой всех вещей в трактате Шан Яна выступает не закон, а государство, причем государство как самоценный и совершенный институт, а не как власть правителя, что было у Шэнь Бу-хая. Что же касается правителя, то его долг в том, чтобы отбросить все личное (желания, страсти, привязанности) и отдать силы для укрепления государства, для создания такой системы управления, которая обеспечила бы его силу, подняла военную мощь и в конечном счете заложила бы фундамент для господства в Поднебесной. Именно в этом цель и смысл теории и практики Шан Яна. Закон же и особенно поставленная ему на службу система наказаний, т. е. тщательно разработанная методика принуждения, — лишь средства достижения упомянутой цели.

Государству как институту в трактате уделено много места. Вслед за Мо-цзы Шан Ян останавливается на проблеме его возникновения, подчеркивая динамику процесса и делая нарочитый акцент на изменениях ситуации и соответственно необходимых переменах в политике и в отношениях между людьми (гл. 1, 7, 23). Вначале люди любили только своих близких и ненавидели всех остальных, чужих, стремясь подчинить их себе. Затем мудрые взяли на себя бразды правления и ввели различия между людьми — мужчинами и женщинами, знатными и простолюдинами. Вслед за тем они же ввели имена и ранги, регламенты и чиновников — опять-таки с целью закрепить социальные distinctions и наладить управление. Возникшее таким образом государство постоянно продолжало совершенствоваться в соответствии с потребностями времени. Мудрые его руководители, как Чэн Тан или У-ван, не останавливались перед необходимыми нововведениями, диктовавшими обстоятельствами, причем именно такой образ поведения был залогом их успехов (см. [251, с. 1—2, 15—16, 38]).

Именно так, согласно Шан Яну, закладывались основы государства как высшей самоценности. Государство должно быть сильным, а таковым оно становится лишь в том случае, если ослаблены традиционные социальные связи, если ушли в прошлое семейно-родственные предпочтения. Недаром «ослабить народ» во имя государства стремился Мо-цзы, не случайно именно к этому вели реформы тех, кто пытался организовать население по пяткам и десяткам, дабы круговой порукой и основанной на доносах взаимной ответственностью заменить характерную для прошлого практику недонесения и покрытия друг друга в рамках семьи, клана, общины¹⁰. Народ — вот та сила, которая ослабляет государство, настаивал Шан Ян. И давно пора понять это и принять соответствующие меры. Государство станет сильным, если народ будет расчленен, запуган и дисциплинирован, если обязательный для всех закон будет строго со-

блюдаться, если будет вестись непримиримая борьба со всем тем, что подрывает государство изнутри, будь то частники-стяжатели или говоруны-ученые. Государство сильно своим несокрушимым единством, полной унификацией, единомыслием, концентрацией усилий на одном, главном.

Обращает внимание активный наступательный стиль изложения: Шан Ян резко и открыто полемизирует с конфуцианцами, сторонниками незыблемости идеалов старины как генерального принципа успешного управления государством. В гл. 5 трактата («О народе»), где изложены основные принципы политики реформатора, особо подчеркивается, что нынешние времена — не чета прежним: народ распустился и на него нужна управа; люди ищут выгоду, стремятся к удовольствиям; добиваясь своекорыстных целей, они распускаются еще больше, что ведет к беспорядку, к упадку и разложению. Стремясь к тому, что легче, и избегая того, что потрудней, земледельцы забрасывают свои поля, а воины не желают храбро сражаться. Если потакать этому, государство ослабнет. Исправить же положение можно только жесткими мерами. Государство должно стать сильным и с помощью суровых законов и тяжелых наказаний навести железный порядок. Суть его в том, чтобы поддержать основные и необходимые для сильного государства занятия — земледелие и военное дело — и решительно ограничить, поставив в жесткие рамки, все второстепенные занятия, будь то ремесло и торговля либо изучение книг и политические интриги. Государство должно резко ограничить желания людей и сконцентрировать все их стремления на одном, главном. Оно должно закрыть все побочные (частные) источники дохода и занятия и тем раз навсегда ликвидировать корысть, неумеренные желания и распушенность. Сосредоточив таким образом все желания народа на главном, государство достигнет порядка и могущества. Если же оно не преуспеет в этом, распушенный народ окажется сильнее властей и государство погибнет (см. [251, с. 10—12; 37, с. 162—167]).

Резюмируя приведенные и многие другие, аналогичные им рассуждения, в обилии представленные в тексте трактата, можно сформулировать суть доктрины Шан Яна следующим образом. Царства чжоуского Китая, и в частности Цинь, где Шан Ян осуществлял свои реформы и где создавались основы его доктрины, идут к гибели вследствие того, что процесс приватизации породил и резко усилил частный интерес, склонность к стяжательству и своекорыстию. Усложнение социально-экономических связей, разнообразие форм обмена деятельностью привели к появлению многих профессий и занятий, которые приносят престиж и доход, но в то же время отвлекают людей от главного — от земледелия¹¹. Ремесленники и торговцы богатеют, за ними тянутся работающие на рынок разбогатевшие крестьяне, а государственная казна постепенно приходит в упадок. Изменить положение можно лишь радикальными средствами. Говоруны-

конфуцианцы («изучающие „Шуцзин“ и „Шицзин“») помочь в этом деле не могут; они сами — лишь обуза, паразиты, которые вместе с остальными стяжателями и отлынивающими тянут общество вниз, к краху. Выход из кризиса — в резком и решительном усилении централизованного государства, в превращении его в столь эффективный и внушающий страх инструмент власти, который смог бы жестко пресечь все уже столь явно проявившие себя негативные тенденции и направить развитие общества по новому руслу. В конечном счете суть доктрины в том, что чем сильнее государство, тем больше порядка в стране и тем лучше для того самого простого народа, который пока что противится этому, отлынивает, не хочет и не может осознать, что в его интересах.

Встает вопрос, как добиться поставленной таким образом конкретной цели. Собственно, ответу на этот вопрос и посвящается трактат, в котором проблема рассматривается с разных сторон: как расчленив и ослабить народ, убрав сильных и усреднив остальных, как взять на учет ресурсы и разумно их использовать, как добиться желанной унификации и стандартизации во всех сферах и отношениях, какую политику вести в отношении чиновников, воинов, соседей и, наконец, как использовать закон и систему принуждения.

Закон и тесно связанная с ним система наказаний, т. е. вся машина принуждения, — основное средство в руках власти имущего для достижения желаемого порядка, строгой унификации и в конечном счете военно-политической мощи. Следует сразу же обратить внимание на то, что закон в доктрине Шан Яна, как и вообще в Китае (да и не только в Китае — практически во всем неевропейском мире докапиталистической эпохи), не кодекс прав и обязанностей гражданина, что характерно только и именно для европейской традиции со времен античности. Это нечто иное — система жестких регламентов, основанная не на обычае или норме обычного права (хотя и учитывающая эту норму). Ее отличие от норм социально-семейной этики и обычного права в духе конфуцианства сводится к тому, что за невыполнение содержащих упомянутые регламенты эдиктов и предписаний следуют суровые и в принципе обезличенные, т. е. равные для всех санкции. Хорошо известно, например, что в практике Шан Яна был случай, когда за нарушение предписаний наказанию должен был подвергнуться наследник престола — пострадал его воспитатель, которому был отрезан нос¹².

Итак, закон един и одинаков для всех, закон — основа социальной, политической, да и всякой иной регуляции. Защищая саму идею закона как четко фиксированного общеобязательного стандарта, Шан Ян настаивал на том, что «мудрые создают законы, а глупые регулируются ими» (гл. 1) [251, с. 2], что закон — фундамент хорошей администрации: «Говорят, что, когда мудрые правители древности устанавливали законы, люди не были распущенными... потому что законы были ясны и прино-

сили пользу народу» (гл. 9) [251, с. 19]. Главный смысл закона как основного рычага в деле обеспечения порядка и достижения унификации как раз и сводится к тому, что он должен быть четок, ясен, жесток и универсален. Все склоняются перед законом и все регулируется законом. Только закон в состоянии пресечь колебания и кривотолки, отбросить все личностное и субъективное, обеспечить успех единого общего дела. Это касается как управляемых посредством закона простолюдинов, так и самих управителей: «Если в сфере администрации люди будут контролироваться законом, а при продвижении по службе правилами, то ни взаимные похвалы, ни клевета не окажут воздействия» (гл. 25) [251, с. 41]. Специальная (26) глава трактата почти целиком посвящена тому, как следует блюсти закон, хранить его текст, следовать его предписаниям. Там же сказано, что закон должен быть составлен так, чтобы его понимали все, чтобы каждый мог в случае нужды получить разъяснение. Кроме того, каждый должен иметь право пожаловаться вышестоящему на несоблюдение закона нижестоящим, и последний в случае обоснованности жалобы должен быть строго наказан. Что же касается самих законов, то они обсуждению не подлежат — под страхом сурового наказания.

Закон должен быть не только понятен каждому и хорошо известен всем — без этого в нем нет смысла. Закон должен быть также внедрен в умы людей, он должен быть осознан ими, стать естественной нормой их поведения. Люди в принципе готовы соблюдать норму и поддерживать порядок, однако их действия, будучи не контролируемы, рожают беспорядок. Поэтому-то так важно, чтобы люди осознали объективную необходимость подчинения закону, соблюдения порядка: «Если соблюдение порядка в государстве зависит от поведения [каждой] семьи, оно будет главенствовать, если от чиновников — будет сильным, если [лишь] от правителя — слабым» (гл. 5) [251, с. 12].

Таким образом, закон в доктрине Шан Яна, как и во всей школе легистов, наиболее последовательным и ярким представителем которой он обычно и считается, — генеральный, поистине архимедов рычаг, точкой опоры которого следует считать централизованную власть правителя, а почти неограниченной сферой действия — все общество. Чтобы закон действовал наиболее успешно и эффективно, необходимо прежде всего с его помощью добиться унификации желаний и стремлений людей, концентрации их усилий на одном, едином, и в конечном счете — полного и абсолютного единомыслия. В ряде глав трактата подробно излагается суть и смысл такой унификации.

Исходя из того, что главное для усиления царства — земледелие и военная мощь, а также учитывая, что земли в Цинь много, а людей мало, следует расчленив большие семьи и каждой взрослой тягловой паре дать свой участок. Нужно привлечь переселенцев из других царств с помощью ощутимых налоговых льгот. Наконец, следует заставить всех тех, кто занят

второстепенными занятиями или принадлежит к числу «паразитов», обратить внимание на главное, т. е. стать земледельцами, для чего статус земледельца следует сделать престижным с помощью системы рангов. Только в этом случае земледелие в Цинь станет процветать, что сделает страну богатой и обеспечит ее военную мощь. Отсюда и основная целеустановка: «Если не давать ранги и должности за второстепенное, люди не будут считать престижной ученость и презирать земледелие; если люди не станут считать престижной ученость, они поглупеют, а став глупыми, перестанут стремиться ко второстепенным занятиям; если они перестанут заниматься второстепенным, то земледелие в стране будет процветать» (гл. 2) [251, с. 3].

Стоит обратить внимание на стиль изложения, на предельную откровенность аргументации. Главное — высшее благо страны, ибо только оно в состоянии обеспечить процветание для всех. И если высшее благо можно реализовать лишь посредством принудительной унификации за счет сознательного оглушения остриженного под одну гребенку народа, то подобная политика в конечном счете не трагедия, а благо для народа, даже если сам он этого постичь не в состоянии.

Проблема унификации и концентрации усилий народа рассматривается в трактате в разных контекстах. В гл. 8 рассказывается о пользе сосредоточения усилий на том, что ведет к единомыслию и через него — к искренности и старанию людей, к богатству и процветанию страны [251, с. 18—19]. В гл. 3 утверждается, что унификация способствует простоте нравов, росту доверия со стороны людей, закреплению их на своих местах. Ведь когда народ рассеян и подвижен, им трудно управлять, тогда как сосредоточение на одном, т. е. на земледелии, и отсутствие перемещений способны дать ощутимые результаты: «Государство, в котором унификация осуществлялась год, будет сильным десять лет; если унификация осуществлялась десять лет, будет сильным сто лет; если унификация осуществлялась на протяжении ста лет, будет сильным тысячу лет, а сила на протяжении тысячи лет означает господство» [251, с. 7].

Таким образом, унификация и концентрация, сосредоточение усилий всех на главном увеличивают в десятикратном размере силу государства и гарантируют в конечном счете его гегемонию. Основной момент унификации — пресечение второстепенных занятий, позволяющих извлекать большие приватные доходы, что, естественно, лишает казну ее законных поступлений и ослабляет экономическую, а следовательно, и военно-политическую мощь государства. Неудивительно, что Шан Ян разработал специальные методы, позволяющие наиболее эффективным способом ограничить или свести на нет все источники приватных доходов, ликвидировать собственников-стяжателей как социальный слой, допуская контролируемое существование лишь тех богатых и знатных, кому это положено по утвержденному регламенту.

Главный среди этих методов — умелое материальное стимулирование с точным психологическим расчетом. Люди стремятся к выгоде, жаждут славы и престижа — это в натуре человека. Нужно сделать так, чтобы частнособственнические устремления, стяжательские наклонности не приносили выгоды и не давали престижа, равно как и занятия второстепенными делами, включая обучение и изучение текстов. Зато главное — земледелие и военные успехи — должно давать и доход, и славу, и престиж, в том числе ранги, титулы, должности, награды. Словом, правитель должен умело использовать свою власть и давать почести и награды таким образом, чтобы люди стремились к главному. Обоснованию этого тезиса посвящена гл. 6 трактата, но о том же говорится и в ряде иных мест текста (см. [251, с. 13, 28, 39]).

Другой важный метод — эквализация имуществ посредством использования все тех же рычагов престижа и славы. Как ни ограничивай стяжательство и второстепенные занятия с их явно выраженными приватными устремлениями и целями, в обществе, где частная собственность уже обрела свои права, рано или поздно снова появятся богатые и бедные. Полного казарменного равенства не добьешься — да это и не было целью Шан Яна, в отличие, скажем, от Мо-цзы. Другое дело — ограничить имущественные различия и поставить имущих под строгий контроль власти. Такой подход — в интересах государства. Для его реализации Шан Ян разработал специальную процедуру: «Если у людей есть излишки зерна, побудите их сдать зерно за ранг или должность; если должность и ранг окажется возможным приобрести за счет усилий [земледельца], крестьяне будут стараться» (гл. 13) [251, с. 23]. Собственно, это вариант того же метода — умелого стимулирования с точным психологическим расчетом, но на сей раз стимулирование носит не материальный, а престижный характер.

Наконец, едва ли не наиболее эффективным и универсальным методом обеспечения оптимального функционирования централизованного государства и унифицированного общества в трактате предстает система наказаний и наград. Собственно, речь идет о том же методе кнута и пряника, которым охотно пользовались и пользуются многие государства мира. Но специфика и в каком-то смысле приоритет Китая — в той беспардонной откровенности, с какой разъясняются цели и смысл упомянутой политики. Идея наказаний и поощрений в трактате Шан Яна разрабатывается тщательно, можно даже сказать, с некоторым любованием, и уж во всяком случае с многих сторон и в разных аспектах: «Если наказания суровы, а поощрения невелики, значит, правитель любит свой народ, а люди готовы умереть за него. Если же поощрения щедры, а наказания легки, значит, правитель не любит людей и люди не станут гибнуть за него. Когда в процветающем государстве применяют наказания, люди извлекают выгоду и испытывают трепет; ког-

да используют поощрения, люди извлекают выгоду и ощущают любовь [к правителю]. Если же государство слабо, да к тому же поощряет стремления к знаниям, развитие способностей, оно обречено на гибель. [Поэтому в процветающем государстве] боязливые под страхом наказания становятся храбрыми, а храбрые, подгоняемые поощрениями, готовы биться до смерти. Если боязливые станут храбрыми, а храбрые будут стоять насмерть, страна не будет иметь равных, станет сильной, а став сильной, добьется гегемонии. Бедные, подгоняемые наказаниями, станут богатыми; богатые посредством поощрений станут бедными. Если государство преуспеет в том, чтобы из бедных делать богатых, а из богатых — бедных, оно станет сильным, а став сильным — достигнет гегемонии» (гл. 4) [251, с. 9].

Все предельно ясно. Награды и поощрения, в частности продажа должностей и рангов за излишки зерна, приравнивают зажиточных к остальным, идет генеральный процесс усреднения населения, все так или иначе извлекают выгоду, но более всех выгадывает государство, которое приобретает и послушных подданных, и стабильность внутренней структуры, и экономический потенциал, и военно-политическую мощь. При этом совершенно очевидно, что главный рычаг — наказания — должен использоваться гораздо чаще, нежели второй, поощрения. Собственно, Шан Ян не только не скрывает, но старательно подчеркивает это: «В стране, достигшей гегемонии, на девять наказаний приходится лишь одно поощрение» (гл. 4) [251, с. 9]. Наказания должны быть страшны не столько своим числом или даже тяжестью, сколько неумолимой своей неотвратимостью. Угроза кары, страх перед суровым наказанием призваны предотвратить нежелательные акции населения, не говоря уже об открытых преступлениях. Наказание, таким образом, первый страж закона, причем даже за мелкие проступки должны следовать тяжелые наказания — только тогда можно рассчитывать, что серьезные преступления исчезнут, закон станут уважать, общее число проступков снизится и государство со своими законопослушными подданными приобретет желанную мощь: «Если же сурово карать лишь за тяжкие преступления, а легко — за легкие, то количество наказаний возрастет, возникнут инциденты, государство ослабнет. Наказания рожают силу, сила — мощь, мощь — величие, а величие — доброжелательность. Доброжелательность, таким образом, проистекает от силы» (гл. 4) [251, с. 9].

Словом, лишь при суровых наказаниях и всеобщем страхе перед ними народ будет послушен и в обществе воцарятся добрые нравы. Люди должны не только осознать такое положение вещей, но и способствовать его утверждению, стремиться к нему. Порядок должен основываться на поступках и суждениях в рамках семьи, в пределах пятидворки¹³, наконец, на нормах общины-ли — обо всем этом не раз упоминается в трактате. Главное, чтобы люди были готовы не только сохранять пред-

писанный им законами порядок, но и незамедлительно реагировали на любой замеченный ими беспорядок, тотчас донося об этом по начальству (гл. 5) [251, с. 12].

Идею доноса как нормального элемента хорошо организованной социальной структуры впервые выдвинул Мо-цзы. Но Шан Ян пошел дальше. Он, во-первых, настаивал на обязательности доноса, особенно в рамках пятидворок, связанных круговой порукой; во-вторых, распространил это правило и на чиновничество, т. е. на сам аппарат власти: только своевременный донос на сослуживца избавлял доносчика от наказания за проступок его коллеги, о котором доносчик либо знал, либо мог и должен был знать (гл. 15, 24) [251, с. 29, 39].

Как видно из всего изложенного выше, суть доктрины Шан Яна сводится к усилению аппарата власти централизованного государства, ради обеспечения мощи которого он проводил реформы и разрабатывал теоретические постулаты. В наиболее общем виде главная мысль его доктрины изложена в гл. 20: «Слабый народ — сильное государство; сильный народ — слабое государство. Поэтому дао государства — в ослаблении народа. Простой народ — сильное государство; распущенный — слабое. Слабые следуют должным путем, распущенные же сильные» [251, с. 35]. Вывод очевиден. Государство должно стать всеобъемлющим институтом, охватить собой все, запугать и заставить работать на себя всех, причем сделать это так, чтобы слабые и запуганные люди, вечно находясь под страхом сурового наказания даже за небольшую провинность и хорошо зная, что невозможно что-либо скрыть от всевидящего ока карающей власти, не только смирились, но и с готовностью выполняли все, что от них требуют. Выполняли и радовались тому, что за хорошее поведение они могут получить материальное вознаграждение или престижный ранг. Те же, чье поведение отклоняется от нормы, санкционированной властями, должны постоянно ощущать тень занесенного над ними меча карающего закона.

К числу отклонений такого рода в трактате отнесено достаточно многое, включая как сферу гуманитарного знания, так и такие необходимые для общества занятия, как ремесло и торговля. В трактате то и дело раздаются призывы ограничить деятельность торговцев, повысить пошлины на их товары и вообще сделать все, чтобы независимо действующие на рынке собственники — ремесленники и торговцы — оказались разорены и пополнили собой число земледельцев (гл. 2) [251, с. 3]. Согласно описанию Сыма Цяня, всех рыцарей наживы из числа ремесленников и торговцев Шан Ян предлагал в качестве наказания обратить в рабство (см. [236, гл. 68, с. 766]). Едва ли такое предложение было реально осуществимым, но одно несомненно: пафос идей и деятельности Шан Яна был направлен против частных собственников («стяжателей»), к числу которых в первую очередь относились процветавшие ремесленники и

богатые торговцы. И это привело к определенному результату: ограничения в сфере частного предпринимательства стали достаточно ощутимы, а торговля и ремесло были поставлены под строгий контроль центральной власти. Далеко не случайно через весь трактат (гл. 4, 5, 20) рефреном проходит фраза о том, что земледелие, торговля и управление — три основных функции государства (см. [251, с. 8, 11, 36]).

Частник-стяжатель — главный враг централизованной власти, ибо подрывает ее монополию. Он — тот самый «сильный народ», который ослабляет государство, набивая свой карман в ущерб казне. И об этом напоминает рефреном звучащая в трактате фраза о том, что следует перекрыть все источники частных доходов. Относится она, как упоминалось, не только к стяжателям, но и к тем «грамотеям», кто наполняет страну различными противоречивыми суждениями и тем самым также подрывает основы единомыслия и в конечном счете силу государства. Это враг, так сказать, идейный, идеологический.

С редким даже для прагматически мыслящих и свободно выражавших свои суждения древнекитайских философов цинизмом Шан Ян настаивал на том, что народ должен быть глупым и оставаться таковым, не интересуясь ничем посторонним, ибо именно это в интересах государства: «Если государство запретит суждения, народ станет простым, а если люди просты, они не будут распушенными» (гл. 3) [251, с. 5]. Ученых же, знатоков текстов, носителей древних традиций, людей, «изучающих „Шицзин“ и „Шуцзин“», Шан Ян именовал «паразитами», «вшами», «вредными гусеницами», которые живут за счет народа и отравляют его сознание, отрывают от дела, приманивая пустыми и лживыми речами и побуждая заняться тем же, чем занимаются они. Отсюда шел четкий вывод: «Если на тысячу занятых земледелием и военными делами приходится лишь один, посвятивший себя изучению Шицзина и Шуцзина, спорам и умствованиям, то вся тысяча станет нерадивой в земледелии и военных занятиях» (гл. 3) [251, с. 6].

Итак, главное — интересы и сила государства. Но сила и мощь политической власти важны не сами по себе, а как средство достижения определенной цели — гегемонии. Добиться же ее можно лишь в том случае, если государство ведет активную внешнюю политику, если оно, став сильным, не боится войны, а, напротив, ищет ее, стремится к ней. Только на полях сражений крепнет тот дух единомыслия и то чувство единой цели, к которым так стремился Шан Ян, — не говоря уже о честолюбивых устремлениях, о возможности выдвинуться, получить ранг и должность, которые столь им поощрялись. Кроме того, отсутствие войны и соответствующее мирным годам расслабление способствует расцвету культуры, торговли, предпринимательства, т. е. всего того, против чего Шан Ян столь яростно выступал: «Если государство сильно, но не ведет войны, внутрь его проникает яд, начинают процветать ритуал-ли, музыка и прочие

паразиты; государство непременно развалится. Если же оно ведет войну, яд выйдет наружу, ритуал-ли, музыка и прочие паразиты исчезнут, а государство непременно усилится» (гл. 4) [251, с. 8]. Существенно, однако, что войну вести следует не очертя голову, не ради драки как таковой. К ней необходимо загодя и обстоятельно готовиться, накапливая силу и ресурсы. Собственно, поэтому-то и следовало поднять земледелие, обеспечить страну зерном, добиться суровыми законами единомыслия и повиновения населения, подготовить войско.

Для выполнения указанных задач, в частности, необходим хорошо налаженный учет, нужна определенная статистика — без чего централизованная экономика не в состоянии сколько-нибудь эффективно функционировать. Гл. 19 трактата начинается с указания, что все жители государства с рождения фиксируются в специальных списках, а после смерти вычеркиваются из них. В гл. 4 говорится, что объектом точной и строгой статистики должны быть 13 (!) категорий учета: общее число едоков в стране, число взрослых мужчин и женщин, старых и слабых, чиновников и воинов, «говорунов» и богатеев-частников, лошадей и быков, даже сена и соломы, не говоря уже, само собой, о зерне. Без этого государство сильным не станет и успешной войны вести не сможет (см. [251, с. 10, 33]).

В трактате Шан Яна администрации как таковой и искусству управления в частности уделено — особенно на фоне рассуждений о законе и наказаниях, единомыслии и войне — сравнительно мало внимания. Государственный аппарат, т. е. чиновники, комплектуется прежде всего за счет выдвиженцев, обладателей заслуженных ими рангов и должностей — при условии, естественно, достаточной подготовки и компетенции кандидатов. Но главное не отбор кандидатов и не критерии пригодности — об этом в трактате речи нет. Главное в том, чтобы создать условия, которые препятствовали бы усилению аппарата и превращению его в самодовлеющую силу, развитию коррупции и злоупотреблению служебным положением. Шан Ян твердо считал, что никакие прежние заслуги не освобождают от суровых наказаний за провинности чиновников, как не должно в таком случае влиять ни родство, ни тем более видное положение или большие связи — перед законом все равны (гл. 17) [251, с. 29]. Для контроля над деятельностью аппарата администрации и для борьбы с коррупцией были введены штатные контролеры-инспекторы, однако это Шан Ян считал недостаточным. Он настаивал, чтобы чиновники были поставлены в такое положение, при котором они не доверяли бы друг другу, не были связаны общей выгодой и, более того, были бы обязаны доносить друг на друга. Личным качествам и способностям Шан Ян (хотя он в принципе ценил по достоинству меритократию как основу для продвижения заслуженных) не придавал такого значения, как Конфуций или Мо-цзы. Можно сказать даже, что в его трактате отчетливо проскальзывала мысль о том, что системе

не нужны ни слишком умные, ни чересчур способные; ей нужны усредненные, но зато законопослушные исполнители, дельные и преданные служаки. С чересчур же умными хлопот не оберешься — не случайно гл. 24, повествующая о способах обращения с чиновниками, завершается весьма знаменательной сентенцией: «Искусство хорошего управления в том, чтобы отстранять умных и удалять знающих» [251, с. 40].

Шан Ян специально объяснил, почему он так страшится коррупции среди власть имущих: она приводит к трещине, а затем и к пропасти между высшими и низшими, что в конечном счете ведет к появлению групповых и частных интересов (гл. 14) [251, с. 25], т. е. к развалу единомыслия, унификации, единственно способных сделать страну мощной и заставить весь народ полюбить войну (гл. 18) [251, с. 31].

Доктрина легизма в варианте Шан Яна звучит и выглядит наиболее последовательной с точки зрения интересов тоталитарного государства. Можно было бы даже счесть ее лишь теорией — в духе, скажем, Н. Макиавелли, с которым у Шан Яна немало общего. Но в том-то и специфика ситуации, что доктрина Шан Яна — в отличие, например, от утопии Мо-цзы — была в основе своей реализована в политической практике. Более того, она стала фундаментом объединившей Китай империи Цинь.

Как и в случае с теорией Шэнь Бу-хая, идеи Шан Яна явились своего рода итогом многовекового опыта функционирования чиновно-бюрократического аппарата в различных царствах чжоуского Китая. Из него вытекала необходимость опасаться способных честолюбцев, предпочитая им законопослушных исполнителей; он предостерегал от всемогущества аппарата с характерной для него коррупцией, групповщиной, nepотизмом и некоторыми другими опасными для сильной централизованной власти тенденциями, предполагая противопоставить всему этому взаимное недоверие, доносы и институт инспекторов-контролеров; наконец, опыт диктовал линию на активное использование принуждения по отношению к искусственно ослабленному народу, камуфлируя его системой поощрений и наказаний с целью добиться желаемого единомыслия, т. е. полного повиновения нерассуждающего народа. Легизм в версии Шан Яна был концентрированным и в некотором смысле утрированным отражением этого опыта, доведением его до крайней степени, до логического конца.

Как и книга Шэнь Бу-хая, трактат Шан Яна едва ли предназначался для широкого чтения. Он представлял собой деловую инструкцию. Но тем он и ценен: здесь без обиняков говорилось о том, что было на уме, чем реально руководствовался и призывал руководствоваться других Шан Ян. Легизм в его шаньяновской интерпретации был наиболее циничной в истории Китая идеологией. В рамках этой доктрины человек, во имя интересов и блага которого создавали свои доктрины Конфуций и Мо-цзы, был низведен до уровня бессловесного животного.

го, покорно движущегося под ударами хлыста туда, куда нужно. Это был, если угодно, экстремизм в действии: Мо-цзы должен был содрогнуться в гробу, когда трактат Шан Яна увидел свет.

Завершая обзор концепций, рассмотренных выше, следует отметить, что как в политической практике, так и в социально-политической теории на протяжении полутора-двух веков шел постепенно нарастающий процесс радикализации. Набирая силу, он угрожал в конечном счете в некоем пароксизме экстремизма вообще смести, свести на нет всю традиционно существовавшую, заложенную в начале эпохи Чжоу структуру. Во всяком случае, именно такая попытка была сделана в конце III в. до н. э. во время краткого правления императоров династии Цинь. Эта попытка провалилась, но причиной ее неудачи отнюдь не следует считать приостановление указанного процесса как такового. Причина была в том, что в недрах древнекитайского общества не просто оказались, но и со временем усиливались и иные, альтернативные тенденции, противостоявшие экстремизму ретивых администраторов и восходившие в основном к конфуцианству с его золотой серединой, хотя и не только к нему.

Социально-политические позиции протодаосов и апатизирующая асоциальность Ян Чжу

Параллельно с развитием конфуцианства в качестве противовеса процессу радикализации социально-политической мысли в ее легистской форме в Китае в IV—III вв. до н. э. сложилась еще одна влиятельная школа мысли — даосизм. Схема Сюй Дишаня, опубликованная в Китае в 1927 г. [237] и воспроизведенная в классическом труде М. Гране [136, с. 7], возводит истоки даосизма практически ко всем течениям и направлениям древнекитайской мысли и ритуально-мантической практики (магия, мантика, астрономия и календарь, медицина, даже формулы «Ицзина» и построения Мо Ди), кроме разве что конфуцианства. И видимо, если в чем-либо можно упрекнуть автора подобной схемы, так это лишь в неполноте ее (не учтены внешние, не-китайские по происхождению истоки). Но одно несомненно: истоков было много, причем они последовательно наслаивались один на другой.

Исторически первыми представителями даосизма (протодаосизма) могут считаться деятели типа Бо И и Шу Ци, жившие на рубеже эпох Инь и Чжоу и прославившиеся тем, что предпочли умереть от голода, но не поступиться своими принципами. О них не раз с большим уважением упоминал Конфуций (см. [163, т. 1, V, 22, VII, 14, XVI, 12, XVIII, 8]). В последнем из упомянутых параграфов рядом с ними названо еще несколько человек, которые предпочли в знак протеста уйти (удалить-

ся к варварам, подать в отставку и т. п.) и тем заслужили одобрение Конфуция, явно сочувствовавшего им. Классическая принципиальность Бо И постепенно стала эталоном, ее восславил и Мэн-цзы [234, 5Б, I, 1], хотя в его времена принципиальность такого рода сама по себе уже считалась не столь высоко. Похоже, она подчас даже вызывала раздражение, в том числе у того же Мэн-цзы, который как-то в связи с оценкой аналогичной ситуации (в царстве Ци брат аристократа Дая, некий Чжун-цзы, ушел из дома, поселился в местности Улин и питался чуть ли не одними червивыми сливами, дабы не пользоваться ничем из того, что имел брат и что он считал несправедливым приобретением) заметил, что при таких принципах «человек должен стать червяком» [234, 3Б, 10]. Не вполне ясно, была ли такая оценка связана с какими-либо привходящими обстоятельствами, но несомненно, что в IV в. до н. э. аскеты-отшельники явно не вписывались в уважаемое конфуцианство. Зато они были одним из важных истоков складывавшегося в то время даосизма.

Идеал этих людей — уход от активной социальной жизни, от связанных с ней несправедливостей и несправедливостей, сознательный аскетизм вплоть до готовности умереть от голода, но не поступиться принципами, отказаться от всех ценностей цивилизации во имя слияния с первозданной природой (червивые сливы как пища) и т. п. Разумеется, такая позиция — крайность. Но именно крайности такого рода и питали даосизм как эклектическую сумму экстравагантных оппозиций тому, что мы сегодня назвали бы истеблишментом.

Вторым истоком даосизма — точнее, социально-политических и социально-этических его идей, того, что Г. Крил именовал целеустремленным его слоем [110, с. 5 и сл.], в отличие от слоя созерцательного, — были идеологи типа Сюй Сина, чей обстоятельный диалог с Мэн-цзы описан в трактате «Мэн-цзы». Их доктрина, столь едко высмеянная и убедительно разбитая в трактате, сводится к стремлению жить целиком за счет собственного труда и не быть поэтому связанным ни с государством как системой политической администрации, ни даже с обществом как формой социального общежития и обмена деятельностью, [234, 3А, 4]. Мэн-цзы расценил эту доктрину как стремление уйти к варварству и по своему был безусловно прав. Но смысл учения сторонников Сюй Сина был глубже. Он сводился к призыву к опрощению, уходу от цивилизации, к слиянию с природой, к удовлетворению за ее счет лишь минимальных потребностей. Но хотя по форме это выглядело именно как стремление подражать варварам, т. е. опуститься на низший уровень существования, на деле здесь была именно сознательная философия протеста. Социальный протест последователей Сюй Сина был сродни протесту Бо И или отшельника из Улина, причем то и другое ручейками вливалось в единое русло формирующегося даосизма.

Третий и в некотором смысле наиболее экстравагантный ис-

ток социо-политических и социо-этических идеалов даосизма был связан с именем Ян Чжу. Его философия, как она изложена в гл. 7 позднедаосского трактата «Ле-цзы» (III—IV вв. н. э.)¹⁴, парадоксальна и резко противоречит всему контексту политической и этической культуры древнего Китая. Ян Чжу предстает как вольнодумец и гедонист, как эпикуреец, призывавший наслаждаться жизнью, как фаталист, готовый примириться с неизбежностью судьбы и взять от жизни все, что только можно. Он не очень озабочен проблемами бытия, не заходит в дебри мистики и метафизики, оставаясь в этом смысле в русле чжоуской традиции. Но в ее рамках он занимает столь необычные позиции, что далеко не случайно специалисты всерьез сомневаются не столько даже в аутентичности текста главы (он бесспорно поздний и явно подвергшийся влияниям, в том числе и со стороны буддийских идей), сколько в реальности самого Ян Чжу. Считается, что он жил примерно в V—IV вв. до н. э., но единственное, что подтверждает факт существования этой личности, — упоминание его имени в трактатах «Мэн-цзы» и «Хань Фэй-цзы», о чем пойдет речь ниже. Впрочем, такого рода упоминание достаточно весомо. Можно сказать и яснее: если бы не оно, не было бы вообще оснований рассматривать взгляды Ян Чжу в контексте древнекитайской мысли V—IV вв. до н. э. И хотя проблема остается неясной, специалисты в целом все же склонны считать Ян-цзы предтечей даосов (см. [107, с. 95—96; 130, т. 1, с. 132—136]).

Ян Чжу первым всерьез поставил проблему жизни и смерти — ту самую, которой избегал Конфуций и не затрагивали другие мыслители чжоуского Китая: «Ян Чжу сказал: „То, что делает вещи отличными друг от друга — это жизнь; что делает их одинаковыми — смерть. При жизни умные и глупые, знатные и ничтожные различаются, в смерти же все они одинаковы, все смердят и разлагаются, гниют и уничтожаются. Но не во власти [человека] быть умным или глупым, знатным или ничтожным, как не зависят от него смрад и разложение, гниение и уничтожение. Стало быть, жизнь не зависит от живых, а смерть от мертвых, быть умным не зависит от умных, а глупым — от глупых; быть знатным не зависит от знатных, а ничтожным — от ничтожных. Это значит, что все вещи равны в жизни, равны и в смерти, равны в мудрости и глупости, в знатности и низком положении. Умирают и десятилетний, и столетний, и добродетельный, и мудрый, и злой, и глупый. При жизни ты Яо и Шунь, а по смерти — сгнившие кости. При жизни Цзе и Чжоу, после смерти — сгнившие кости. Сгнившие кости одинаковы — кто найдет разницу?! Следует наслаждаться при жизни, к чему заботиться о том, что будет после смерти?!“» (VII, 3) [228а, с. 78; 50, с. 108; 26, т. 1, с. 215—216].

Итак, жизнь коротка, и ее следует ценить. Мало того, что болезни, страдания, несчастья отнимают значительную ее часть — но люди своим неустанным стремлением к мимолетной

славе либо под страхом запретов и наказаний лишают себя тех наслаждений, которыми могли бы пользоваться. А зря. Древние так не поступали. Зная, что жизнь быстро проходит, они не шли против естества, не отказывались от жизненных удовольствий и не противились страстям: «Они развлекались, следуя природе; не противились желаниям, не стремились к посмертной славе. Поэтому они и не бывали наказаны» [228а, с. 78]. В этом и заключен смысл жизни.

С этих позиций Ян Чжу оценивает все, что попадает в поле его зрения. Что мешает наслаждению жизнью? Тщета устремлений — к почестям и славе, к должности и власти, к богатству и знатности, наконец, к долголетию. И все напрасно, ибо концы у всех один. Долголетия все равно не достичь: «Согласно закону судьбы (*мин*), нет долголетия». Но если бы оно и было — то зачем?! Ведь в жизни все одно и то же, все повторяется и так надоедает, что и сто лет покажутся излишними. Зачем же жить еще дольше? На вопрос собеседника, не лучше ли тогда вообще уйти от жизни, покончив с собой, Ян Чжу дает пояснение: «Нет. Раз уж живешь — живи спокойно, предоставь все естественному ходу и жди своей смерти. Когда же придет смерть — отнесись к ней легко» [228а, с. 82; 50, с. 112; 26, с. 1, с. 217]. Что же касается славы, богатства или знатности, то они и вовсе бесполезны, не нужны — в гроб-то их не возьмешь! Вот Яо, Шунь и Юй всю жизнь старались, а то и, как Юй, вовсе истощались на непосильной работе. А зачем? Чтобы остаться в памяти? Цзе и Чжоу, напротив, проводили жизнь в свое удовольствие — не все ли им равно, что думают о них после их смерти? [228а, с. 83—84].

Со свойственной ему легкостью Ян Чжу смотрел и на проблемы управления. «Древние не отдали бы и волоска ради пользы Поднебесной», — утверждал он [228а, с. 83]. На прямой вопрос, дал ли бы он сам такой волосок, Ян уклончиво ответил, что одним волоском пользу Поднебесной ни принесешь. Как-то в беседе с лянским правителем он заметил, что владеет искусством управления и что для него управлять Поднебесной так же легко, как показать ладонь (классическая формула Конфуция). На ехидный же вопрос, почему тогда он не управится в собственном хозяйстве, где даже огород не прополот, Ян Чжу заметил, что управлять малым и управлять большим — совсем не одно и то же, что со стадом баранов без сноровки и Яо не управился бы [228а, с. 84—85].

Не вполне ясно, как и почему изложение идей Ян Чжу попало в даосский трактат. Конечно, что-то от даосского взгляда на мир, на проблемы жизни и смерти в этих идеях есть, как близки к даоским позициям эпатирующая манера рассуждений, резкие выпады против рационализма этического (конфуцианского) или эатистского (легистского) плана, ставка на примат ощущений индивида и т. п. Но в строгом смысле Ян Чжу все-таки не даос; с оговорками его можно считать предста-

вителем одного из протодаосских течений. В любом случае, однако, философия Ян Чжу заслуживает внимания и сама по себе.

Споры о нем не утихают. Суть их, если отбросить детали и дифиниции (скептик? вольнодумец? фаталист? пессимист? гедонист? эгоист?), сводится в конечном счете к тому, чтобы понять место этого мыслителя и его идей в контексте чжоуской традиции. Характеристика его в качестве материалиста (см. [8, с. 120—138; 49]) явно недостаточна, чтобы не сказать неудовлетворительна: слишком уж отчетливо проскальзывают в «материализме» Ян Чжу черты приспособленца и эгоиста, беззаботного прожигателя жизни, заботящегося отнюдь не об объяснении мира с материалистических позиций, но исключительно о том, как бы получше прожить отпущенные ему судьбой годы. «Материалистов» такого рода всегда было немало, много их и в наши дни.

Собственно, именно эта основная черта характера и философии Ян Чжу, а может быть, и озабоченность степенью воздействия такой на первый взгляд весьма привлекательной философии на умы и возмущала его оппонентов. Мэн-цзы с негодованием писал о том, что Ян Чжу «не пожертвует и волоском ради пользы Поднебесной» [234, 7А, 26, 1] и что его девиз «каждый сам за себя» отрицает необходимость в правителях [234, 3Б, 9, 9], т. е. вообще в упорядочении социума, не говоря уже о государстве как административно-политической структуре.

Трезвый практицизм, столь свойственный этико-политической традиции чжоуского (да и иньского) Китая, был доведен в системе приписываемых Ян Чжу взглядов до логического конца, до абсурда. Не сдерживаемый нормами социальной этики и патернализма, этот практицизм в условиях IV в. до н. э., когда радикализм легизма тоже был доведен до крайних пределов, оказался естественным, хотя и эпатирующим по форме, противопоставлением личности скрывающим ее регламентам, будь то традиционные нормы-ли или новые законы всеильного государства. Конечно, сама такого рода личность до IV в. до н. э. — скажем, в эпоху Конфуция или Мо-цзы — просто не могла бы появиться. Тогда для ее вычленения и самоосознания просто еще не было условий. Но упомянутый век с его динамичными социальными процессами и бурным развитием разнообразных идейных течений породил среди прочего и феномен асоциального индивидуума, будь то собирательный образ-символ «разбойника Чжи» или, как есть основания полагать, более реально-конкретный Ян Чжу.

Асоциальность — именно то, что отличает Ян Чжу и роднит его с отшельниками и теми, кто хотел обходиться лишь плодами собственного труда. Но его асоциальность, позволяющая считать Ян Чжу одним из предтеч даосизма, была принципиально, даже диаметрально отличной. Уходя от общества, не считаясь с ним, презирая и понося его, глумясь над общепринятыми ценностями, прежде всего социально-этическими, Ян Чжу вме-

сте с тем охотно паразитировал на нем, питаясь его соками и получая от этого удовольствие. Он не хотел быть в обществе и в то же время не мог обходиться без него. В этом величайший парадокс Ян Чжу и всего, если так можно выразиться, янчжуизма. Неудивительно поэтому, что в своем чистом виде явление янчжуизма в истории китайской мысли и китайской традиции оказалось только экстравагантным эпизодом, годным лишь для того, чтобы лишний раз подчеркнуть предельную духовную толерантность эпохи «ста школ», когда каждый мог выдвигать и отстаивать все, что ему придет в голову. Если же принять во внимание уже охарактеризованную выше объективную историческую ситуацию конца периода Чжоу, то феномен Ян Чжу можно воспринять и как крайнюю, экстремистскую форму протеста против предложенного Мо-цзы и активно поддержанного легистами курса на превращение искусственно оглушенных и усредненных в их потребностях и привычках людей в винтики гигантского, всеохватывающего социально-политического организма, всесильного супергосударства.

В этом плане экстремизм Ян Чжу понятен и объясним, но он, со всей присущей ему экстравагантностью эпатазирующей обществу формы, оказался неприемлемым даже для той школы мысли, которая более других была ему близка и к которой он, по крайней мере частично, духовно тяготел, т. е. для даосизма. Тем не менее даосизм как школа мысли впитал в себя кое-что из янчжуизма — достаточно напомнить его идеи об относительности жизни и смерти, трактовка которых в устах разбойника Чжи из «Чжуан-цзы» идентична той, что приписывается Ян Чжу.

Еще одним из истоков даосизма — в плане его социо-этико-политического слоя — был легизм. Связи легизма с даосизмом установлены давно и в принципе сомнению не подлежат. Вопрос лишь о том, каков их характер. Разумеется, в своей «классической» форме шанъянизма легизм далек от даосизма, хотя кое-что из идей Шан Яна явно не ускользнуло от внимания даосов, например рассуждения на тему о глупости народа, простота которого — в конечном счете благо для него же, или тезис о минимуме усредненных потребностей при всеобщей одинаковости (тезис хотя и легистский, но восходящий к Мо-цзы).

Словом, даосизм эклектичен по происхождению. Однако при всей эклектичности его доктрины, при всем разнообразии его истоков (они здесь все отнюдь не исчерпаны, ибо нас пока интересовал лишь определенный, социо-политический и этический аспект даосизма) ему нельзя отказать во внутренней цельности. В интересующем нас пока плане она проявляется достаточно четко и может быть сведена к краткому лозунгу: «Да здравствует мудрость простоты!». Чем ближе люди к природе и чем дальше они от всего искусственного, т. е. от организации, культуры, тем более администрации, — тем лучше. Иными словами, главный смысл социо-политического слоя-аспекта даосизма, вы-

явившийся отчетливо уже на стадии его формирования в виде его продоаосских истоков и компонентов — его ассоциальность¹⁵.

Отрицая административную иерархию, третируя культуру и демонстративно воспевая простоту глупости, даосизм не просто звал человек назад, к природе, как это может показаться на первый взгляд. Главным для него был человек — но иной, нежели то, что считалось нормой в чжоуской традиции. Не член семьи, клана и общины, не раб общественных условностей и этической нормы, не безропотный подданный авторитарной политической структуры, но человек как часть великого целого, как элемент непознаваемой верховной всеобщности, великого Дао. Сотканный из оппозиционных и экстравагантных нитей, даосизм в его социо-этико-политическом аспекте (о другом и в некотором смысле основном его аспекте речь пойдет в следующей главе) оказался последовательно радикальным учением, своего рода крайней реакцией утомленного и истощенного социального организма на непрекращавшиеся попытки взнуздать его, связать по рукам и ногам жесткими обязательными регламентами. Анархические потенции и тенденции даосизма оказались полярной противоположностью как конфуцианству, так и в еще большей степени авторитарному экстремизму легизма. Принципиальная ассоциальность, да еще в сочетании с эпатазирующей аполитичностью, с отрицанием этики и культуры как необходимого элемента общежития, — вот тот букет острых шипов, который рождающийся даосизм бросил под ноги стремившемуся вперед «классическому» легизму. И это, естественно, не могло не оказать своего влияния на достижение легизмом его конечных целей, не могло не затормозить его победный ход. Основной же силой, противостоящей легизму, оказалось конфуцианство.

Конфуцианство в интерпретации Мэн-цзы

После смерти Конфуция его идейное наследие передавалось по цепочке от поколения к поколению старательными учениками. Среди них не было особо выдающихся умов, и потому главной их задачей было сохранить и увековечить доктрину учителя, для чего, в частности, они редактировали и публиковали конфуцианские и конфуцианизированные ими тексты. Издание текстов, равно как и обучение все новых поколений в духе конфуцианских идеалов, вело к распространению учения Конфуция, даже превращению его в наиболее respectable школу мысли, чему в немалой степени способствовала неизменная апелляция к привычной нормативной этике, к ритуалу и традиции.

Но уже с конца V и тем более в IV в. до н. э. конфуцианство не было единственной и даже наиболее влиятельной (во всяком случае, в правящих верхах, где задавал тон легизм)

школой мысли. Определенное воздействие на умы оказывал моизм. Все более давали знать о себе идеи протодаосского толка, крайним проявлением которых был асоциальный гедонизм Ян Чжу. Все эти течения, особенно легизм, так или иначе бросали вызов конфуцианству. Его необходимо было принять, от этого зависел престиж доктрины, ее будущее.

Чтобы ответить на него должным образом, с учетом изменившейся обстановки, новых задач и требований, необходим был мыслитель крупного калибра, едва ли не равный учителю. Именно таким и был Мэн-цзы (372—289), один из глубочайших умов Китая (некоторые специалисты считают его вторым по силе ума в истории страны после Конфуция [176, с. 7]), автор блестящего по силе мысли трактата, носящего его имя и включенного впоследствии в конфуцианский канон. Как великий моралист, мастер дидактического афоризма и непримиримый борец за чистоту высокодобродетельной нормы, Мэн-цзы был достойным преемником Конфуция. Отчетливо осознавая выпавшую на его долю миссию, он не просто заново, к тому же в хорошем литературном стиле, изложил основы конфуцианства, но и приложил немало усилий для того, чтобы развить, углубить, по-новому сформулировать и интерпретировать, снабдить дополнительной аргументацией те положения доктрины, которые в его время оказались наиболее значимыми, важными и актуальными.

Не вполне ясно, существовали и были ли распространены в годы жизни Мэн-цзы легистские трактаты. Исходя из того, что имен авторов этих трактатов Мэн-цзы не упоминает и что упомянутые трактаты были, как говорилось, сугубо деловыми конфиденциальными рекомендациями, так сказать, служебного порядка, можно полагать, что философия легизма эксплицитно не проявляла себя в идейной борьбе с достаточной силой. Зато идеи моизма и тем более протодаосизма расходились в народе необычайно активно. Сам Мэн-цзы следующим образом характеризовал ситуацию (ЗБ, 9, 8): «Изречения Ян Чжу и Мо Ди заполнили Поднебесную; общественное мнение склоняется если не в пользу Яна, так в сторону Мо. Эгоизм Яна ведет к отрицанию правителей; равновеликая любовь Мо — к отрицанию отцов. Но отрицать отцов и правителей — значит уподобиться животным... Если учения Яна и Мо не будут пресечены, принципы Конфуция не прославятся» [234, с. 269]¹⁶.

И хотя в «Мэн-цзы» можно найти и полемику с легистами (достаточно напомнить рассуждения о благе народа, о норме налога, функциях администрации и т. п. — подробнее см. [53, с. 104—116]), основной упор в нем был сделан на борьбу с асоциальными идеями протодаосов и с выступлениями против норм традиции со стороны моистов. Положение Мэн-цзы в этой борьбе было не из легких. С открытым забралом выходил он на поле боя, где соперники многократно превышали по численности союзников и единомышленников. Бороться следовало сразу на

нескольких фронтах. Конечная цель была в том, чтобы возвеличить учение Конфуция и превратить его в условиях нелегкого соперничества в идейную доктрину номер один чжоуского Китая. И Мэн-цзы не только принял этот неравный бой, но и в конечном счете выиграл его, добился реализации своей цели.

В центре доктрины Мэн-цзы, как то было и у Конфуция, — интересы народа, во имя блага которого, собственно, и существуют правители и их помощники, вся система администрации. Эта основная идея выражена в трактате очень четко, проявлена во многих разных аспектах. Вот триада высших ценностей (7Б, 14): «Народ — самое ценное, духи земли и зерна — следующее, государь — последнее» [234, с. 573]. И здесь же далее: кто приобретет расположение людей, тот и станет сыном Неба.

Забота о народе и его благе — первая и основная обязанность правителя. На вопрос, в чем суть доброжелательного правления, Мэн-цзы ответил (1А, 7, 3): «Заботиться о людях» [234, с. 47]. Тому, кто любит людей, ничто не в состоянии помешать управлять ими. Любить же людей означает, что все радости и развлечения, будь то наслаждение прогулкой или музыкой, правитель должен делить с народом. Он обязан внимать скорби народной и делить ее с людьми. Мнение людей должно быть для него решающим, основным критерием — тогда он может стать «отцом и матерью людей» (1Б, 1; 1Б, 2; 1Б, 4, 3; 1Б, 7) [234, с. 58—65, 70, 85—86].

Функции правителя в качестве «отца и матери людей» сводятся прежде всего к тому, чтобы обеспечить своих подданных всем необходимым — чтобы они могли прокормить своих родителей, жен, детей и самих себя. Мэн-цзы гневно обрушивается на тех, у кого на конюшне сытые кони, тогда как люди вокруг умирают с голода (1А, 4, 4): «Это значит давать животным пожирать людей» [234, с. 37]. «Есть ли разница, убивать людей мечом или дурным правлением?» — задает он вопрос своему царственному собеседнику (1А, 4, 3). И отвечает (1А, 7, 21): «Умный государь регулирует жизненные средства народа таким образом, чтобы их было достаточно для содержания родителей, хватало для прокорма жены и детей, чтобы в урожайный год все были довольны, а в неурожайный избежали бы гибели. Если при этом он будет наставлять людей идти по пути добродетели, они пойдут по этому пути» [234, с. 37, 57]. Итак, у правителя, как о том говорил в свое время и Конфуций, две главные обязанности: накормить людей и обучить, воспитать их, наставить на путь истинный. В отличие от «Лунъюя», однако, «Мэн-цзы» дает обстоятельные рекомендации, как этого добиться, т. е. как достичь того, чтобы все были сыты и довольны.

Принцип достаточно прост. Каждый пахарь должен иметь свое поле, а также обрабатывать часть общего поля для нужд администрации. Предложенный трактатом проект идеального землепользования, вошедший в китайскую историографическую и административно-политическую традицию под наименовани-

ем системы *цзин-тянь*, сводится к следующему: квадрат земли размером в 900 му делится на 9 малых квадратов по 100 му, центральный из которых (поле *гун*, *гун-тянь*) обрабатывается совместно владельцами остальных восьми участков, расположенных вокруг него. Урожай с поля *гун* идет в казну, это и есть тот налог, который следует взимать с крестьянина. Такая форма налогообложения, по Мэн-цзы, наилучшая (3А, 3, 6—7, 19) [234, с. 197—199, 213]. О необходимости довольствоваться умеренными налогами и пошлинами говорится и в других местах трактата. Упомянуто также и о том, что должностным лицам выделяются небольшие служебные наделы. Что же касается крестьян, то им следует, не мудрствуя лукаво, дружно жить на своих местах, не покидая их и общаясь преимущественно в кругу близких соседей, пребывая постоянно в любви и согласии (3А, 3, 8—18) [234, с. 200—213].

Будучи идеализированной дидактической утопией, хотя и опиравшейся на смутные реминисценции о древних формах землепользования (см. [12]), схема *цзин-тянь* являла собой важную отправную точку социально-экономической платформы Мэн-цзы. Суть ее сводилась к тому, что в обществе необходим определенный баланс средств, при котором верхи получают необходимое и низы не страдают от неурожаев и непосильных поборов.

Общество, согласно Мэн-цзы, делится на верхи и низы, на управителей и управляемых. Одни производят материальный продукт, другие заботятся о том, чтобы в обществе были достаток, благополучие, всеобщее благоденствие, гармония. Этот обмен деятельностью законен и справедлив — но при одном непременном условии: он должен быть эквивалентным. Если верхи в погоне за престижным потреблением нарушают эквивалентность (на их конюшнях сытые кони, а вокруг люди умирают от голода), народ может и должен возмутиться (1Б, 12):

«Между Цзоу и Лу возник конфликт. Му-гун обратился к Мэн-цзы: „Из моих служивых погибло 33 человека, а люди не захотели умирать, выступив им на помощь. Если казнить их — невозможно столько казнить, а если не казнить, то получится, что они безнаказанно смотрели на смерть своих старших и не стремились спасти их. Как быть?“ Мэн-цзы ответил: „В суровые годы, голодные годы, старые и немощные из ваших подданных умирали в канавах и рвах, а сильные тысячами разбредались в разные стороны. Между тем ваши амбары были полны зерном, кладовые тоже наполнены, и никто из ваших служащих не доложил вам. Верхи проявили невнимание к низам. Цзэн-цзы говаривал: „Остерегайтесь! Что исходит от вас, к вам же и возвратится!“ Ныне люди рассчитались с вашими служащими. Невините их, государи!“» [234, с. 93—94].

Итак, управители и управляемые, строго эквивалентный обмен деятельностью, базирующийся на справедливом балансе средств. К слову, Мэн-цзы четко очертил нормы эквивалентного

обмена: десятую-девятую (по схеме *цзин-тянь*) долю продукта земледелец отдает на содержание верхов. Этого вполне достаточно в нормальный год. Если увеличить указанную норму, будет страдать народ. Если уменьшить ее, скажем вдвое, будет не хватать администрации, возникнет угроза упадка и деградации общества, превращения китайцев в варваров (6Б, 10) [234, с. 504—506].

Оппоненты Мэн-цзы пытались вступить с ним в спор по поводу того, нужны ли вообще администраторы и управление сверху как таковое. Не лучше ли возвратиться к практике прошлого, когда каждый все необходимое делал для себя сам и потому не нуждался не только в услугах других, но и в стоящей над ним и живущей за счет доли его труда администрации. Полемизируя с подсбной точкой зрения, Мэн-цзы тонко и умело разбивает аргументы оппонента (3А, 4, 4—6):

«„Сюй сам сеет зерно и ест его?“ — „Да“. — „Сам тклет плотно и носит одежды из него?“ — „Нет. Сюй одевается в грубо тканые одежды“. — „Носит он шапку?“ — „Простую“. — „Он сам ее сделал?“ — „Нет, выменял на зерно“. — „Почему же учитель Сюй сам не сделал шапку?“ — „Это нанесло бы ущерб его земледельческим занятиям“. — „Готовит учитель Сюй пищу в металлических котлах, глиняных горшках? Пользуется ли он железным сошником?“ — „Да“. — „Сам делает все это?“ — „Нет, выменивает на зерно“.» Мэн-цзы подводит итог: если разделение труда и обмен товарами необходимы даже для такого апологета автономного существования, как Сюй Син, то как же может быть организовано без регулярного обмена деятельностью нормальное функционирование большой страны? «Одни действуют умом, другие — физической силой. Кто действует умом, управляет людьми; кто напрягает мускулы, управляется другими. Управляемые содержат управляющих; управляющие содержатся за счет управляемых — это справедливый закон Поднебесной» [234, с. 216—218].

Проблема социальной справедливости была для Мэн-цзы проблемой номер один. Вообще-то говоря, в древнекитайской традиции, начиная по меньшей мере с Чжоу-гуна, социальная справедливость всегда расценивалась очень высоко, что нашло свое отражение и в «Шуцзине», и в конфуцианстве, и в моизме. Принципиальным нововведением Мэн-цзы было то, как он ее понимал и трактовал, какое место она заняла в его доктрине (6А, 10, 1): «Я люблю рыбу, еще люблю и медвежью лапу. Если я не могу иметь то и другое, предпочту оставить рыбу и взять медвежью лапу. Я люблю жизнь, но люблю и справедливость; если нельзя иметь то и другое, я готов отдать жизнь, предпочту ей справедливость!» [234, с. 461]. Великолепные слова! И это не риторическая формула, не пустой лозунг. Это один из краеугольных камней всей философии Мэн-цзы.

Принцип социальной справедливости — весьма емкое понятие. В него входят, в частности, все те этические стандарты, ко-

торые были в свое время разработаны Конфуцием, в первую очередь гуманное отношение к людям, человечность, забота о ближнем. Все это должен хорошо осознавать правитель, если он хочет добиться успеха в управлении своим царством и тем более овладеть Поднебесной. В «Мэн-цзы» постоянно подчеркивается, что успеха в административной деятельности может добиться только гуманный и добродетельный правитель, что человечность — важнейший элемент его успешных действий и достижений. Вслед за Конфуцием Мэн-цзы неустанно повторяет (1А, 1), что только гуманность и справедливость, но никак не выгода или стремление к обогащению должны определять действия правителя, ибо именно гуманность и справедливость соединяют людей, тогда как погоня за выгодой и стяжательство разъединяют их [234, с. 21—26]. Вся сила правителя — в его человечности; когда он гуманен, все тянутся к нему и нет ему соперника в Поднебесной (4А, 7, 5) [234, с. 293]. Если сам правитель человечен и справедлив, если он поступает правильно, то и все в его стране будут такими же (4А, 20) [234, с. 309]. Идеал добродетельного правителя — Яо и Шунь, Чэн Тан и У-ван; двое первых — мудрецы от природы, остальные сумели овладеть высшей мудростью собственными усилиями (7Б, 37) [234, с. 595].

Как и у Конфуция, народ в «Мэн-цзы» выступает в качестве высшего критерия истины и должного правления, но никогда не в обличье суверена, диктующего свою волю. Правда, Мэн-цзы не уставал напоминать, что воля народа превыше всего, и даже приводил в качестве аргумента знаменитую цитату из главы «Шуцзина» «Тай-шя» (5А, 5, 8): «Небо видит то, что видит народ; Небо слышит то, что народ слышит» [234, с. 381]¹⁷. Но смысл цитаты, как и позиции Мэн-цзы, не имеет отношения к идее народовластия; он в том, что желания и стремления народа превыше всего, мудрый правитель должен знать о них и удовлетворять их. Именно мудрый правитель — но не сами люди, которые не только удовлетворить, но и толком осознать свои стремления не в состоянии. Они лишь дети в рамках государства как большой семьи. Для управления же ими и существуют администраторы, выступающие во главе с мудрым правителем в функции отца.

Итак, сила гуманного и добродетельного правителя — в его справедливой мудрости. Как отец своих подданных, он должен хорошо знать и понимать их, уметь обеспечить их всем необходимым и по-отечески наставить на путь истинный. Если правитель не сумел достичь этого, не обеспечил справедливого правления — пусть он не обижается, что народ будет против него. Если же правитель упорствует в своей неправоте и несправедливости и тем ведет страну и народ к еще большему упадку, то он вообще теряет право быть таковым.

Развивая последний тезис, Мэн-цзы первым в Китае — и едва ли не впервые в истории — открыто формулирует идею безусловного приоритета интересов страны и народа перед ин-

тересами государя как личности и о праве народа на низвержение недобродетельного правителя. Эта идея, имплицитно присутствовавшая в политической культуре Китая еще со времен Чжоу-гуна, когда была сформулирована концепция тянь-минь, была доведена в «Мэн-цзы» до ее логического конца (1Б, 8): «Тот, кто губит гуманность, — бандит; тот, кто низвергает справедливость, — злодей. Бандиты и злодеи — это простолюдины. Я слышал, что убили простолюдина Чжоу, но не слышал, чтобы убили государя» [234, с. 86]. Сформулировано очень четко: иньский Чжоу, будучи бандитом и злодеем, тем самым сам себя лишил права считаться и называться государем. И потому в его лице убили не государя, а некоего человека, злодея и бандита, переставшего в силу своей недобродетельности быть государем. И сделало это не Небо — сделали люди, хотя тем самым они исполнили волю Неба (глас народа — глас божий, или, по Мэн-цзы, Небо видит и слышит то, что видит и слышит народ).

Едва ли еще кто-либо и где-либо открыто выступал с подобными тезисами, считаясь при этом не опасным бунтовщиком, а весьма уважаемым мудрецом, с которым, причем именно в указанном плане, охотно вели беседы власть имущие. Такое могло случиться только в Китае, где нормы политической культуры издревле были ориентированы на то, что благо народа — высший социальный и этический критерий, а долг правителя — обеспечить справедливость, процветание, гармонию. Касаясь в своих беседах вопроса о том, кто же имеет право взять на себя инициативу и выступить против недобродетельного правителя, Мэн-цзы говорил, что прежде всего это прерогатива министра из родственной фамилии и лишь в крайнем случае — при непреклонном условии высокой репутации, дабы не было подозрений в корыстных интересах и целях, — министра из неродственной фамилии (5Б, 9, 1; 7А, 31) [234, с. 429—430, 545].

Не только правитель — даже сверхъестественные силы должны склониться перед интересами народа (7Б, 14, 4): «Если жертвенные животные превосходны, жертвенное просо чистое и все жертвы приносятся в надлежащее время, но, несмотря на это, происходят засухи и наводнения, то заменяют духов земли и зерна» [234, с. 573]. Иными словами, если люди сделали все, что от них зависело, а божественные силы не обеспечивают справедливый эквивалент, то виновны именно они. И стоит отметить, что с легкой руки Мэн-цзы трезво-рационалистический взгляд на взаимоотношения с потусторонними силами, вплоть до официально признанных божеств и духов (за единственным исключением Неба, которое всегда было вне торга), впоследствии стал нормой: в случае засухи подчас сурово наказывали того из них, кто считался ответственным за нее, причем это практиковалось вплоть до XIX в. (см. [13, с. 406—407]). Словом, народ — самое ценное, духи земли и зерна — следующее и уж на третьем месте — правитель. Весьма продуманная шкала ценностей!

Доведение до логического конца принципа социальной справедливости как генеральной основы существования социума было осуществлено Мэн-цзы, как легко заметить, в строгих рамках традиционного для чжоуского Китая прагматического рационализма. Мэн-цзы хорошо видел, что современные ему правители далеки от сформулированного им идеала. Далеко не случайно он запугивал их, с одобрением отзываясь о свержении недобродетельного иньского Чжоу. Но следует отметить, что это, пожалуй, было одним из немногих случаев, когда Мэн-цзы с одобрением отзывался о принуждении и насилии. Одобрять насилие лишь как средство законной реакции несправедливо обиженных людей, он в целом был против насилия, осуждая его в таких формах, как войны или кровная месть (7Б, 1—7) [234, с. 561—570]. Не силой, а гуманностью, отеческой заботой и добродетелями следует управлять. И чем ближе правитель к этой норме, тем выше он стоит на шкале социальных ценностей, тем больших успехов достигает и большим престижем пользуется. Истинно гуманное правление начинается с добра. Добрые наставления позволяют гуманному правителю завоевывать сердца людей (7А, 14) [234, с. 529]. И в свою очередь только гуманный правитель, действующий в соответствии с нормами доброты и справедливости, овладевший сердцами людей, может претендовать на власть в Поднебесной. Негуманный такой власти получить не может, утверждал Мэн-цзы, явно полемизируя в этом пункте с легистами (7Б, 13) [234, с. 572]. Негуманный государь — вообще не государь!

Но каким же должен быть государь? Отвечая, Мэн-цзы предлагает свою шкалу мудрых и менее достойных государей. На вершине ее, выше всех и вне конкурса, — Яо и Шунь, урожденные мудрецы, олицетворение гуманности, добродетели, справедливости. За ними — трое великих и добродетельных правителей, основатели трех династий Юй, Чэн Тан и У-ван. Ниже их — влиятельные владетельные князья эпохи Чжоу, которым временами удавалось объединить под своей властью остальных при формальном признании сакрального суверенитета чжоуского вана, т. е. гегемоны-ба, чья власть была основана на силе, но не на гуманности и добродетели (традиция насчитывает пять таких ба). Однако и по сравнению с ними современные Мэн-цзы правители заведомо хуже, а главы уделов в их царствах — и того ниже по качествам и достоинствам (6Б, 7, 1) [234, с. 494—495]. Показательно, что на построенной Мэн-цзы шкале не нашлось места ни современному ему чжоускому вану с его сакральным верховенством, ни его бесславным многочисленным предшественникам. И хотя нет прямых указаний на то, что современного ему правителя чжоуского Китая Мэн-цзы презирал как жалкую марионетку, недостойную занимать трон сына Неба, весь контекст нравочений философа позволяет полагать, что к чжоускому вану он относился примерно таким образом, не высказывая прямо своего отношения в силу весьма

существенных тактических соображений и политической осторожности.

Во всяком случае, вывод из шкалы правителей по Мэн-цзы совершенно ясен: все современные правители далеки от идеала. Всем им следует осознать свое несовершенство и начать энергично становиться на путь гуманного и справедливого правления. Только гуманный станет сыном Неба, получит Поднебесную! (Поднебесная в таких рассуждениях — а их в «Мэн-цзы», как и в других трактатах, было немало — рассматривалась как своего рода вакансия и награда достойному). Но как стать гуманным и добродетельным? Кто сумел бы помочь пожелавшему стать таковым правителю в достижении необходимого стандарта? В «Мэн-цзы» четко дано понять: это те ученые советники, прежде всего истинные конфуцианцы, люди умные и способные, которые давно и небезуспешно разрабатывают проблему гуманной и добродетельной администрации. Именно они, будучи взяты на службу, могут помочь осуществить должное управление на практике.

Задача реализации их идей, применения теории на практике всегда была большим местом конфуцианцев, которые стремились к службе, к должности, но не могли добиться этого, а если добивались — осуществлять то, что они хотели. Таким было положение во времена Конфуция, и это же продолжало быть нормой во времена Мэн-цзы. Правда, Мэн-цзы чаще брали на должность в качестве советника, он много беседовал с правителями разных царств, уважительно внимавших ему и щедро оплачивавших его советы (как хорошо видно из текста трактата, из названий его глав). Но все это было не то, совсем не то, что имели соперники-легисты. И понятно, почему. Дать конфуцианцу Мэн-цзы власть в таком объеме, в каком ею владели, скажем, Шэнь Бу-хай или Шан Ян, ни один из современных Мэн-цзы правителей не мог решиться: если во времена Конфуция доктрина этики, добродетели и социальной справедливости не вполне удовлетворяла трезво смотревших на вещи власть имущих, то двумя веками спустя, когда вполне отчетливо выявились возможности, демонстрировавшиеся легизмом, возвращаться к патернализму социальных отношений традиционного прошлого никому из них не хотелось. Точнее, они не видели в этом смысла, не верили в возможность достичь политических и тем более военных успехов на пути гуманности и добродетели. Не то чтобы они презирали конфуцианцев, как к тому призывал Шан Ян. Нет, конфуцианство пользовалось в стране немалым престижем, а усилиями Мэн-цзы он был поднят еще выше. Но одно дело — почтение к высокодобродетельной норме и уважение к мудрому знатку священных истин, а совсем другое — рискованный эксперимент, не суливший успеха просто потому, что реальная жизнь отнюдь не строилась на проповедовавшихся конфуцианцами законах добродетели и гуманности. Здесь было над чем подумать, и правители не торопились.

Разумеется, это не значит, что они не хотели выглядеть в глазах людей лучше и, выражаясь словами Мэн-цзы, завоевать их сердца. Больше того, едва ли не весь текст трактата организован таким образом, что ведущую роль в нем играют беседы философа с кем-либо из правителей, выясняющих отдельные неясные для них вопросы и высказывающих явную заинтересованность, готовность прислушаться к ответам и советам Мэн-цзы. Но подобная вежливость монархов не устраивала Мэн-цзы. Как и в свое время Конфуций, он хотел большего и считал, что имеет на это право. Как и Конфуций, Мэн-цзы обращался со своими царственными собеседниками подчас достаточно высокомерно. Но никаких практических результатов его уверенность в собственной правоте не приносила.

Вопросам взаимоотношений правителя с учеными советниками посвящено немало страниц трактата. Прежде всего Мэн-цзы горячо отстаивал конфуцианский тезис, согласно которому ученый по своим умственным и нравственным качествам может быть выше правителя, хотя по социальному положению и ниже его (5Б, 7) [234, с. 424—425]. Любой правитель должен считать за честь иметь рядом с собой советника высоких качеств, знающего и добродетельного, гуманного и справедливого. Он должен относиться к нему не как к слуге, а скорее как к учителю; если ему нужен советник, его консультация, он скорее сам посетит его, чем вызовет к себе (2Б, 2) [234, с. 150—155]. Разумеется, это идеал — хотя сам Мэн-цзы подчас пытался строить свои отношения с правителями по такой модели. Реальность требовала большей гибкости. Неудивительно, что в трактате описывается несколько моделей поведения, равно возможных и достойных для ученого советника, стремящегося поступить на службу и быть использованным в деле. Наиболее строгая — модель Бо И: не служить тому, кого не одобряешь; служить в достойные времена, покидая службу в периоды упадка и смут. Терпимая — модель иньского И Иня: служить всегда, при любых обстоятельствах, целеустремленно делая свое дело. Модель Конфуция, компромиссная: служить, пока это достойно и соответствует твоим принципам. Иногда к ним Мэн-цзы прибавлял еще одну, по существу наиболее низшую: служить за пропитание. Последняя модель считалась крайней, вынужденной тяжелыми обстоятельствами (2А, 2, 22; 5Б, 1; 6Б, 6, 2; 6Б, 14) [234, с. 127—128; 395—398, 489, 509—510].

Судя по диапазону моделей, у странствующих конфуцианцев, рыцарей высокой морали вроде Мэн-цзы, выбор был не особенно широк, о чем свидетельствуют и их частые переезды в надежде обрести желанную должность. Не всегда выпадала, видимо, даже возможность реализовать крайнюю, вынужденную модель, и ученому вроде Мэн-цзы приходилось довольствоваться консультациями, вознаграждавшимися подарками. Правда, поводы для таких подарков и форма их вручения всегда строго оговаривались, дабы это не нанесло ущерба достоинству учено-

го, — здесь Мэн-цзы был очень щепетил. Но сам принцип не подвергался им сомнению: консультации ученого — труд, причем высококвалифицированный, а всякий труд должен быть оплачен (3Б, 4; 5Б, 4—5; 6Б, 5) [234, с. 251—253, 411—419, 487—488]. Более того, вынужденный продавать свои знания, ученый в любой ситуации обязан ни в коем случае не ронять достоинства и даже вообще презирать сильных мира сего, которым он дает консультации (7Б, 34) [234, с. 596]. Генеральный принцип Мэн-цзы в этом плане: благородный муж не ест зря свой хлеб, он наставляет людей! (7А, 32, 40) [234, с. 545, 555].

Благородный муж, оказавшийся удачливым и получивший возможность реализовать свои принципы, должен проявлять гуманность и справедливость, добродетель и мудрость. Но главное, по Мэн-цзы, все-таки доброта. Когда правитель Лу решил предоставить должность министра-советника ученику Мэн-цзы Юэ Чжэну, учитель выразил радость по этому поводу. Его спросили: «„Что, Юэ Чжэн энергичен?“ — „Нет“. — „Умудрен знаниями?“ — „Нет“. — „Опытен и сведущ?“ — „Нет“». Подобные ответы вызвали недоумение: чему же тогда так рад философ? «Это человек, который любит добро», — был ответ. «Но достаточно ли только этого?» — последовал новый вопрос. «Любить то, что есть добро (вариант: любить делать добро), — более чем достаточно для того, чтобы управлять Поднебесной, что же говорить о Лу!» (6Б, 13) [234, с. 508]. В другом месте трактата (7Б, 25) пояснялось, что Юэ Чжэн — хороший человек, заслуживающий доверия. На просьбу пояснить, кого можно назвать «хорошим человеком», Мэн-цзы заметил, что это такой человек, в котором доброта является его натурой [234, с. 585].

При всей своей на первый взгляд недостаточности подобный аргумент в контексте учения Мэн-цзы выглядит вполне весомо и серьезно. Дело в том, что именно этому философу принадлежит обстоятельно обоснованная идея о врожденной доброте человека и о значении доброты. Доброта, согласно Мэн-цзы, естество человека, его врожденное качество. Человек по натуре справедлив и добр, у него от рождения есть чувство стыда и сострадания, которое следует в нем всячески развигивать и поощрять. Зло же — явление социальное, вызванное невзгодами жизни и дурным воспитанием: если в неурожайный год люди злы, то это не от природы, а от голода (6А, 6—7) [234, с. 441—447].

Доброта — свойство человеческого сердца, что и отличает человека от животного, для которого главное сводится к утолению голода и следованию инстинктам. Пусть сердце малая величина, но именно оно делает человека человеком (4Б, 19). Главное свойство человеческого сердца — доброта и сострадание. Чувство сострадания имманентно человеку, оно побуждает его к инстинктивным движениям души: когда ребенок падает в колодезь, люди бросаются на помощь. «Тот не человек, в ком нет сердца, полного сострадания» (2А, 6, 1—4) [234, с. 138].

Выдвинув этот весьма смелый тезис, Мэн-цзы уверенно заявлял, что люди не только по натуре все хороши, но что потенциально каждый из них может стать Яо и Шунем. Поэтому главное для человека — не потерять данное ему природой сердце, не дать утратиться врожденному чувству стыда и сострадания (6А, 10, 8). Многие утрачивают его; зато тот, кто заботливо сохраняет свое сердце, и есть цзюнь-цзы (4Б, 19). Развивая эту мысль, Мэн-цзы подводит читателя к полной глубокого смысла сентенции (2А, 6, 6—7): «Полное сострадания сердце — основа жэнь; сердце, способное ощущать стыд, — основа справедливости-и; сердце, наполненное самоотречением и уступчивостью, — основа ли; сердце, знающее истину и ложь, — основа мудрости-чжи... Эти четыре основы свойственны всем людям, как обладание четырьмя конечностями... Имея эти четыре свойства, человек должен дать им полный простор для развития, подобно тому как из искры возгорается костер, как дается выход источнику. И если дать им полное развитие, этого будет достаточно, чтобы сохранить весь мир; если же не дать им развития, то нельзя будет даже служить родителям» [234, с. 139—140].

Итак, все четыре важнейшие категории конфуцианской этики — человечность-жэнь; основанная на чувстве внутреннего долга справедливость-и; твердое осознание необходимости руководствоваться ритуализованными нормами-ли; четкое знание, умение отличить истину от лжи (чжи) — все это в человеческом сердце, все от него. Гуманность — это сердце человека, справедливость — путь его (6А, 3—11) [234, с. 434—464]. Мэн-цзы наиболее четко и аргументированно обосновал идею, которая является общим местом китайской философии и всей культурной традиции: сердце — основа основ человека разумного; оно вместилище не только и даже не столько его чувств, сколько его мыслей, хотя то и другое очень близки. Человек не только чувствует сердцем, но и знает, понимает, разумеет с его помощью (6А, 15) [234, с. 467]. И отвлеченная абстрактная рефлексия, и автоматически-рефлекторная реакция — все от сердца.

Выдвинув идею с врожденной добротой человека и связав его первоначальную натуру с сердцем, Мэн-цзы тем самым заставил по-новому звучать некоторые привычные максимы конфуцианства. Прежде всего он подчеркнул, что любая мысль, всякая мудрость может и должна быть только этической, т. е. связанной с добром, с этической нормой (см. [176, с. 15]). Мысль и мудрость нравственны; безнравственное не может быть мудрым, т. е. злым гением — не гений, гений и злодейство несовместны. Эта идея, имплицитно заложенная уже в учении Конфуция, зазвучала у Мэн-цзы с огромной силой; выдвинув ее, он как бы создал великий гимн добродетельному человеку.

Кроме того, Мэн-цзы углубил идею о моральном праве управлять людьми, которое принадлежит только добродетельным и добрым, т. е. имеющим сердце и постоянно культивирующим его под бдительным надзором Неба, отражающего в конечном

счете, как упоминалось, волю людей (5А, 15). Только тот, кто имеет сердце и действует искренне, от сердца, может завоевать сердца других и получить тем самым право управлять Поднебесной, как то было с Чэн Таном и Вэнь-ваном (4А, 9).

Социальная справедливость и чистое сердце добродетельных и добрых — вот две фундаментальные основы, на которых должны быть построены гармоничное общество и стабильное государство. Кто приобретет сердца людей, т. е. проявит справедливость и доброту, тот и обретет власть в Поднебесной. Высший же критерий — сам народ как совокупность справедливости и добродетели (1Б, 7, 4—6). Руководить им следует с помощью прежде всего ритуала-ли, норм-ли, которые Мэн-цзы склонен был считать наиважнейшим элементом жизни, в некотором смысле более важным, чем все другое, включая еду и секс, хотя это и формулировалось им с некоторыми оговорками (6Б, 1) [234, с. 474, 475]. Ритуал и церемониал важны прежде всего потому, что они формализуют и организуют отношения в обществе, вырабатывают их автоматизм и тем способствуют стабильности и порядку. Если что-либо делается не по форме (например, тебя позвали, используя не тот знак, который соответствует твоему служебному положению), лучше не ответить вообще, нежели уронить свое достоинство, даже под угрозой наказания (3Б, 1) [234, с. 241].

Таким образом, на страже социальной справедливости и доброго сердца стоят знак, форма, ритуал, церемониал, что всегда было основой основ конфуцианства. Но во времена Мэн-цзы, уже весьма насыщенные — по сравнению с годами жизни Конфуция — мистическими и метафизическими идеями и соответствующими им категориями, этого было уже недостаточно. Философ просто не мог пройти мимо новых идей и не попытаться дать им приемлемое с позиций конфуцианства социо-этическое и социо-политическое толкование. И Мэн-цзы сделал это, причем с присущим ему блеском.

Прежде всего он сопоставил и противопоставил организм человека социальному организму — как микрокосм макрокосму. Вычленив в человеке его благородные и низшие, великие и мелкие части и органы, Мэн-цзы настаивал, что низким и мелким будет тот, кто заботится о низменных частях тела, стремится набить брюхо вкусной пищей и т. п. Только тот, кто заботится о главном, т. е. о сердце как вместилище разума, — велик (6А, 14—15) [234, с. 467]. Ибо только сердце — господин тела, хозяин человека. Сердце создает лицо и сущность его. Нужно уметь жить в соответствии с сердцем, овладеть им. Но что это практически означает?

Полемизируя с Гао-цзы, Мэн-цзы утверждал, что сердце и заключенные в нем мысли, вся мудрость сердца представляют собой то, что руководит наполняющими тело *ци*. Нужно уметь сосредоточиться на одном, на главном — и тогда наполняющие человека *ци* будут в свою очередь устремлены к главному, к

справедливости. Кто не овладевает сердцем, тот не сможет упорядочить свои ци. Только сердце в состоянии сделать это. Укрепляя свое сердце, живя в унисон с ним, овладев им, человек способен организовать свои ци, должным образом культивировать их. Отвечая на вопрос, что же такое ци и почему их называют всепроникающими, Мэн-цзы заметил: «Это трудно объяснить. Всепроникающие ци в высшей степени необъятны и устойчивы. Если их культивировать, не нанося ущерба, они заполняют все между небом и землей. Именно эти ци и есть то, что соединяет справедливость-и с дао. Если их нет — наступает упадок. И только постоянное накопление справедливости-и, но не случайно-спорадические проявления ее — вот что их порождает. Если же не действовать посредством управляющего ими сердца, они станут угасать». Далее разъясняется, что культивировать ци тоже нужно с умом — в противном случае можно уподобиться тому жителю царства Сун, который тянул всходы, помогая им расти (2А, 2, 12—16) [234, с. 117—121].

Это один из наиболее интересных, хотя и не вполне ясных пассажей в трактате. Если попытаться вычленив суть того, о чем в нем сказано, то станет очевидным, что Мэн-цзы не только вводит в конфуцианскую мысль понятие «ци», соответствующее концепции о всепроникающей универсальной духовно-материальной субстанции, пронизывающей все между небом и землей, но и излагает в чем-то близкую древнеиндийской концепции кармы мысль о том, что постоянная самокультивация умножает ци. Расцвет их плодотворно сказывается на человеке, соединяя накопленную им внутреннюю справедливость с великим внешним началом, с дао. Таким образом, ци, в интерпретации Мэн-цзы, — не нейтральные частицы мироздания, не просто наполняющие мир дхармы, как то соответствовало древнеиндийской натурфилософской мысли (хотя если соединить дхармы с кармой, что и предлагала древнеиндийская мысль каждому ищущему спасения, в итоге получится примерно то, о чем говорит Мэн-цзы); они еще и элементы дао, т. е. то, что сочленяет присутствующую человеку справедливость-и с всеобщим порядком, с всеобщей истиной и высшей справедливостью дао. В этой своей ипостаси ци весьма напоминают монады древнеиндийского Атмана.

О сущности ци как категории речь пойдет в следующей главе, где специально будут анализироваться истоки древнекитайской мистики и метафизики, категории мантики и протонауки. Пока же отметим, что трактат «Мэн-цзы» не только отразил знакомство конфуцианцев с категориями даосской философии, в частности с ци, но и должен был дать им свою, конфуцианскую трактовку, что от имени Мэн-цзы в нем и было сделано.

Подводя итог вкладу Мэн-цзы как в древнекитайское конфуцианство, так и в историю древнекитайской мысли, следует подчеркнуть, что вслед за Конфуцием он еще раз создал гимн потенциям Человека, который, культивируя в себе справедли-

вость и накапливая ци, способен стать рядом с Небом и Землей. Правда, справедливости ради стоит отметить, что аналогичная идея издревле была свойственна древнеиндийской мысли, где представление о сверхъестественных потенциях и колеблющем трон богов могуществе истязавшего себя и культивирующего в себе духовное начало аскета-*танасья* было общим местом, вошедшим в эпос и известным каждому.

Итак, следуя в основном в русле традиции, хотя то и дело изливаясь весьма широким потоком и за его рамки, китайская социо-политическая мысль в V—IV вв. до н. э. дала несколько принципиально разных ответов на вызов эпохи. Первым из них, наиболее близким к традиции и умеренным по духу было конфуцианство, в значительной степени поднятое и усиленное после смерти великого учителя стараниями его alter ego Мэн-цзы. Вторым был до предела практичный и утилитарный ответ легистов, то и дело демонстрировавший свои крайние, экстремистские потенции. Третьим — мало преуспевший утопический ответ Мо-цзы с его весьма крайними эгалитарно-утопическими идеями. Четвертый — ответ даосов, включая Ян Чжу, с их призывами уйти от общества в той или иной форме. Ответы весьма разные, в немалой степени противостоявшие друг другу и уравновешивавшие крайности. И хотя на первый взгляд может сложиться впечатление, что практично-утилитарный, откровенно ориентировавшийся на верхи легизм брал безусловный верх (вспомним, что под знаменем легизма Цинь Шу-хуанди объединил Китай и создал великую империю), на деле все было не так просто. И далеко не случайно эксперимент Цинь Ши-хуанди так быстро продемонстрировал свою несостоятельность и провалился. Важнейшая причина этого провала (кроме всего прочего) состояла в том, что Китай внутренне, в том числе и в плане идей и соответствовавших им институтов, не был готов к экстремистским вариантам развития. Характерным для внутренней логики его развития был синтез. К проблеме синтеза и к анализу конкретных форм, в которых он протекал, мы специально обратимся в гл. 5. Пока же в центре нашего внимания будут проблемы генезиса древнекитайской мистики и метафизики.

НАТУРФИЛОСОФИЯ. МИСТИКА. МЕТАФИЗИКА

В демифологизированном общественном сознании иньцев с его развитым рационализмом и практицизмом иррациональное, однако, не только сохранялось, но и занимало в известном смысле ключевые позиции: две важнейшие сферы жизни и деятельности — ритуалы и мантика — целиком базировались на вере в сверхъестественное, как, впрочем, и весь фундамент этой своеобразной духовной культуры, т. е. культ мертвых предков. С начала эпохи Чжоу он и связанные с ним ритуалы, а также мантика стали быстрыми темпами десакрализироваться и в весьма значительной мере утратили свою первоначальную иррациональную природу. Правда, появилось великое Небо. В нем и в отношениях правителя с ним концентрировалась теперь вся сакральность. Но утверждение одновременно принципа этического детерминанта вело к тому, что нормы этики, весьма далекие от иррационального, претендовали на первостепенное место во взаимосвязях с Небом. Иными словами, Небо тоже было в немалой степени десакрализировано и лишено иррационального начала.

Господство демифологизированного и десакрализованного рационализма не только способствовало абсолютному преобладанию проблем социальной этики и административной политики в культуре мысли, но и сыграло важную роль в демистификации тех сфер, где иррациональное не могло исчезнуть вовсе, ибо было имманентно присуще им (магия, суеверия, поэтика, мантика). Во всех этих сферах иррациональное было загнано внутрь, на задворки, а на первое место вышла реальная практика бытия с ее многочисленными проблемами, в первую очередь социальными, политическими, этическими.

Такой сдвиг в ментальной культуре общества уникален, беспрецедентен. Он оказал огромное воздействие на всю историю и духовную культуру Китая, на образ жизни и национальный характер китайцев. Однако при всей значимости рационализма, при всей веками складывавшейся трезвости и практичности демифологизированного и демистифицированного мышления сфера иррационального все-таки сохранялась. Пусть на задворках, пусть в виде маргинального и периферийного, в некотором смысле факультативного начала, но мистика и метафизика, магия и суеверия, не говоря уже об имевшей все еще официальный статус мантике, о высшем культе Неба, продолжали не только

существовать, но и оказывать определенное влияние на умы. Разумеется, это влияние несравнимо по силе и значимости с тем, что имело место в древней Индии, в цивилизациях Ближнего Востока и даже в античном мире, где вера в многочисленных богов играла столь существенную роль в официальной традиции и повседневной жизни. Но оно в Китае все-таки было и в IV—III вв. до н. э. даже стало возрастать.

Естественно, что форма, в которой это происходило, во многом определялась всем контекстом духовной культуры, уходившими в прошлое традициями. Иными словами, наиболее отчетливо проявилось и продолжало наиболее устойчиво существовать именно то, что в большей степени соответствовало традиции и так или иначе вписывалось в принятые формы и принципы мировосприятия, включая и использование переинтерпретированных понятий и категорий (в частности, *дао* и *дэ*, *инь* и *ян*). Что же касается таких принципиальных нововведений, как частицы *ци* или пять первоэлементов (*усин*), а также различного рода нумерологические выкладки, то и здесь стоит обратить внимание на демифологизированную трезвость мистического и метафизического мышления.

Мистика и метафизика развивались в древнем Китае прежде всего усилиями даосов. И хотя не только их стараниями были введены и обоснованы новые кардинальные термины и понятия, о которых только что упоминалось, именно в рамках даосизма как доктрины все они в конечном счете были собраны воедино, что позволило создать более или менее цельную картину мироздания.

Д. Нидэм называет три фундаментальные идеи древнекитайской мысли в этой сфере: дуальность мира, основанная на принципе инь-ян, пять первоэлементов (*усин* — земля, вода, огонь, металл и дерево, т. е. органика), из которых состоит весь мир, и динамика мира, взаимопереходы и взаимопреодоления, постоянное изменение качественного состояния, что воплощалось в триграммах и гексаграммах «Ицзина», в комментариях и толкованиях к многовековой практике гаданий (см. [184, т. 2, с. 216]). Правда, за рамками членения Д. Нидэма остаются некоторые другие весьма важные концепции (духовно-материальное насыщение мира с помощью *ци*; трехчленное деление на Небо, Землю и Человека; нумерологические выкладки, которым он сам прежде других придавал немаловажное значение — вслед за бывшим здесь первым М. Гране [136]). Но несмотря на это, следует признать, что выделенные им идеи действительно были основными в древнекитайской натурфилософии.

Анализ проблем генезиса этих идей и даосской философии как их генеральной совокупности целесообразно начать с мантической теории и практики «Ицзина». Во-первых, потому, что мантика «Ицзина» уходит корнями в глубь веков. Во-вторых, из-за того, что его идеи по меньшей мере частично обусловили появление концепции инь-ян. И кроме того, элементы мистики

и метафизики в рационализированной и демифологизированной духовной культуре древнего Китая сохранялись и даже в определенной мере развивались, совершенствовались на протяжении веков именно в связи с практикой гаданий, несмотря на сильное влияние рационалистического прагматизма и в сфере мантики.

Мантические формулы и кардинальные идеи «Ицзина»

«Ицзин» — книга мантических формул и комментариев к ним. Первооснова текста — в практике гаданий. Согласно традиции, еще легендарный культурный герой Фуси изобрел две основные линии: непрерывную (——) и прерывистую (— —). Бинарная структура из сочетаний этих линий (4 варианта) — та первооснова, которая позже усложнялась: сначала появились сочетания из трех линий (8 триграмм), а потом, в результате сочетаний этих триграмм, 64 гексаграммы. Считается, что 64 гексаграммы, которыми в основном ныне и оперируют ицзинисты, изобрел Вэнь-ван, когда проводил время в заключении, будучи интернирован иньским Чжоу, а первоначальный текст толкований для них создал Чжоу-гун. Позже будто бы сам Конфуций отредактировал текст и написал к нему комментарий (см. [148, с. LVIII—LIX]). Ему обычно приписывают авторство и философского по характеру комментария — «Сицзы-чжуань» (или «Да-чжуань»).

Исследователи «Ицзина», в первую очередь такие маститые, как Р. Вильгельм [148; 214] и Ю. К. Щуцкий [70], относятся к этой ортодоксальной версии скептически. И их скепсис вполне обоснован: основной текст «Ицзина» написан не на луском диалекте, на котором писал Конфуций [70, с. 126, 138]. Упоминание в тексте «Луньюя» [163, т. 1, VII, 163] об «Ицзине» ныне считается интерполяцией более позднего времени (см. [113, с. 28—40; 106, с. 217; 184, т. 2, с. 307]), не говоря уже о том, что моралист и рационалист Конфуций едва ли мог питать страсти к мистике и иррациональному, коими были столь насыщены формулы «Ицзина»¹. Разумеется, в еще большей степени скепсис относится к именам Чжоу-гуна, Вэнь-вана и Фуси. Скорей всего, их имена были использованы позже для придания авторитета трактату. Но тогда как и когда появился современный текст «Ицзина»?

Ю. К. Щуцкий выделяет в нем три слоя. Первый — названия 64 гексаграмм и употребляемые для характеристики половины из них четыре мантические формулы: *юань* (изначальность, главное), *хэн* (свершение, развитие), *ли* (благоприятствие) и *чжэн* (стойкость). Все четыре формулы очень емки и многозначны, их семантический ареал широк и варьируется в зависимости от гексаграммы, для характеристики которой они исполь-

зованы. Иногда для характеристики применяли сразу все четыре формулы (6 раз), иногда три из них (3 раза) или две (9 раз), но чаще всего лишь одну (14). Из них юань всего употреблялась 9 раз, хэн — 28, ли — 12, а чжэн — 14. Мышление авторов первого слоя, как его определял Ю. Щуцкий, аморфно, без фиксируемой логической связи. Насколько можно понять, это предельно сжатые дефиниции, фиксирующие результат гаданий [70, с. 102—103].

Второй слой — небольшие афоризмы при гексаграммах (только четыре из них без афоризмов). Они типичны для гаданий, ибо оставляют широкий простор для аллегорического толкования.

Третий, наиболее поздний слой основного текста — афоризмы к отдельным чертам каждой гексаграммы. Черты всегда считаются снизу, от первой до шестой. Для второго и третьего слоев (в третий включены формулы и афоризмы первых двух [70, с. 163—197]) характерно уже более развитое мышление, стремление к использованию уточняющих первоначальное понятие дефиниций. Но оно реализовывалось не по линии отработки точных терминов, а по характерному, по словам Щуцкого, для идеографического мышления древних китайцев пути использования символических ассоциативных образов, призванных не столько охарактеризовать, сколько обрисовать семантический ареал понятия. Язык и стиль второго и третьего слоев близок к позднему слою «Шицзина», т. е. может быть датирован серединой I тысячелетия до н. э.

Ю. К. Щуцкий оговаривается, что сам текст как нечто цельное (хотя бы только в виде третьего его слоя) в своем современном виде, видимо, не существовал во времена ни Конфуция, ни Мэн-цзы. Он был скомпонован и приобрел свое название («Ицзин», или «Чжоу-и») лишь где-то в IV—III вв. до н. э., причем тогда же, судя по всему, и оброс комментариями, «десятью крыльями», среди которых выделяется «Сицзы-чжуань», своего рода «энциклопедия ицзинизма». Для всех комментариев характерен свойственный периоду Чжаньго развитый стиль мышления, условно-временные и пространственно-логические связи и даже редкий для китайской системы мышления индуктивный метод [70, с. 112]².

Специалисты исходят из того, что «Ицзин» как книгу магических формул следует воспринимать и толковать в двух аспектах — в собственно мантическом и в философском. Оба заложены в формулы основного текста, но мантика в нем представлена явственно, а философия подана в латентной форме и чаще всего нуждается в раскрытии ее смысла. Р. Вильгельм в свое время даже утверждал, что в «Ицзине» скрыта вся мудрость тысячелетий китайской истории, что она сыграла огромную роль в процессе формализации китайской мысли, что это в конечном счете более книга мудрости, нежели книга гаданий [148, с. XLVII—XLVIII, LIV]. Но даже если так, все-таки мудрость

«Ицзина» — от практики гаданий, т. е. от стремления осмыслить всю сложность мира в процессе и в терминах мантических манипуляций.

Другое дело — место мантики в древнем Китае. Ведь вкупе с социо-этико-политическими конструкциями «Шуцзина» и поэзией «Шицзина» мантика «Ицзина» была в сфере мышления своего рода альтернативой мифологии. В мантических формулах и толкованиях китайцы искали тот же духовный комфорт, ту же уверенность в правоте и сверхъестественную санкцию, что в других случаях давало обращение к богам. Но в строгом соответствии с традицией такой духовный комфорт обеспечивался в принятом и понятном всем чжоусцам русле рационализма и практицизма. Об этом, в частности, говорит характер мантических афоризмов основного слоя «Ицзина».

Они, как правило, лишены эксплицитной мистики, всего иррационального. В них нет ни ссылок на волю богов, ни загадочных предсказаний, апеллирующих к неумолимой судьбе, небесному року и т. п. Система мантических формул совершенно иная: в виде советов, предостережений, рекомендаций и пожеланий задается определенный тон: действуй так-то, в таком-то духе — и не ошибешься. Причем за рекомендациями такого рода стоит не сверхъестественная сила бога или рока, но многовековой опыт, мудрая рассудительность, трезвый практицизм. Разумеется, это отнюдь не элиминирует мистику и иррациональность как таковые; элемент их остается и оказывает свое воздействие на весь характер мантических манипуляций. Но происходит это более за счет антуража, нежели сути самих рекомендаций. Нет благоговейного почитания оракула и стоящих за ним божественных сил, как то было, скажем, в Дельфах. Можешь действовать по своему усмотрению; рекомендации не обязательны; несоблюдение их не грозит, как правило, никакими санкциями. Однако зачем прибегать к мантике, если потом не принимать во внимание ее весьма полезных, основанных на практическом опыте и мудрости веков рекомендаций!?

Соответственно этой основной посылке выглядит и сам афоризм. Он призывает к сдержанности, осторожности, соблюдению середины, избеганию крайностей, которые в любом случае вредны и уж, конечно, не принесут успеха и удачи (афоризм второго слоя к гексаграмме № 6 [70, с. 159]). Он предостерегает от брака в том случае, если гадание указало на силу женщины — какой же хороший брак можно ждать, если сила женщины будет преобладать (афоризм второго слоя к гексаграмме № 44 [70, с. 161])!? А в афоризмах третьего слоя можно уже встретить отсылки к известным из «Шуцзина» и «Шицзина» абстрактным понятиям и категориям — дэ, мин и др., даже к введенным Конфуцием понятиям «цзюнь-цзы» и «сяо-жэнь». Эти отсылки лишний раз подтверждают, что генеральные идейные конструкции, которыми руководствовались авторы мантических формул и афоризмов, не были принципиально чужды контексту

отраженной в иных книгах духовной культуры древнего Китая. Так что далеко не случайно, что весь текст «Ицзина» со временем был не только канонизирован, но и поставлен в один ряд с ранними конфуцианскими канонами. Родство их несомненно. Но есть и отличия.

При всей ее практичности, рационалистичности и соответствии генеральному руслу традиции мантика «Ицзина» оставалась все-таки именно мантикой, т. е. чем-то иррациональным, мистическим, устанавливающим ассоциативные связи с миром сверхъестественного. Как гадания в ушедшей в прошлое иньской технике *бу*, так и гадания в соответствовавшей формулам «Ицзина» с его триграммами и гексаграммами технике *ши* (использование палочек-стеблей, преимущественно из тысячелистника) были насыщены такого рода ассоциациями. И хотя эксплицитно в тексте «Ицзина» они почти не прослеживаются, имплицитно именно ими всегда задавался тон. Если гадаешь — значит, хочешь приобщиться к тому, что от тебя скрыто. Речь идет не столько об опыте прошлого и мудрости поколений (ведь их можно, причем едва ли не с большей пользой, познать и из иных текстов, от «Шуцзина» до «Лунъюя»), сколько именно о сверхъестественном. Пусть оно лишено мифологической образности и даже в немалой степени десакрализировано, но все-таки где-то и в какой-то форме существует. Существует же сверхъестественное прежде всего в форме неясности, нечеткости, неопределенности, изменчивости, в виде постоянной динамики и взаимоперехода, взаимопреодоления одного другим.

«Ицзин» буквально переводится как «Книга перемен» («Чжоу-и» — цикл перемен, взаимопреодолений). Собственно, в таких переменах и взаимопереходах, взаимопреодолениях — суть текста, как в его мантическом, так и тем более философском аспекте. Достаточно отметить, что современные исследователи не только исходят именно из этого, но подчас даже пытаются путем произвольных перестановок строго нумерованных гексаграмм создать какой-то иной, новый порядок их, при котором логическая связь между ними стала бы очевидной, взаимопределяющей (см. [170]). И хотя такого рода попытки недостаточно убедительны, если даже не вообще излишни — ведь мы имеем дело в конечном счете с формулами, каждая из которых (при всей их взаимосубординированности) может быть реализована вне связи с остальными, — в принципе они не могут быть отвергнуты, ибо отражают сам дух «Книги перемен».

Перемены и взаимопреодоления, о которых идет речь, могут быть поняты и тем более философски осмыслены лишь во взаимосвязи гексаграмм и составляющих их черт, в процессе некоего непрерывного взаимодействия двух начал, положительного и отрицательного, символизируемых соответственно непрерывной и прерывистой чертами. Накапливаясь путем их повторения, даже утроения, ушестерения, либо строго чередуясь или комбинируясь в различных сочетаниях, эти черты-символы не

просто накладывались одна на другую. Они взаимодействовали, противостояли друг другу, преодолевали одна другую, соответственно накапливая или нейтрализуя то или иное начало, ту или иную ассоциируемую с ними субстанцию, ситуацию, причем именно итог такого взаимодействия определял как звучание мантической формулы, так и суть растолковывающего ее афоризма. Если ассоциативно-коррелятивные связи, устанавливаемые в итоге того или иного взаимодействия, ведут к гармонии — общий итог гадания благоприятен для гадающего; если они ведут к дисгармонии — неблагоприятен. В конечном счете именно в этом суть гаданий по формулам «Ицзина». Но для нас важна не мантика как таковая. Важна философия, т. е. осмысление мантических формул и афоризмов, особенно в той форме, какую оно приняло к тому времени, когда текст «Ицзина» уже сложился, т. е. к IV—III вв. до н. э.

В предисловии к классическому труду Р. Вильгельма об «Ицзине» известный философ К. Юнг писал, что на Востоке, и в частности в Китае, западноевропейской системе мышления со свойственной ей каузальностью в качестве основного метода познания мира противостоит принцип синхронности, т. е. совпадения событий во времени и пространстве, и, как следствие этого, идея взаимозависимости вещей и людей. В этом смысле 64 гексаграммы «Ицзина» — пособие для развития самосознания, для проникновения в суть связанных друг с другом сложными ассоциативно-коррелятивными связями индивидуальных качеств вещей и людей. Точное определение данной ситуации, производимое посредством гадания, и есть элемент самопознания и фиксация совпадения, т. е. в конечном счете эквивалент каузальной интерпретации мира (см. [148, с. XXII—XXXIX]).

Как бы вторя этому замечанию, Д. Нидэм в свое время отметил, что все 64 гексаграммы находят определенное место в схеме-сетке координат трех исходных величин — пространства, времени и движения [184, т. 2, с. 322—324]. Он напомнил также слова Д. Легга, одного из первых переводчиков и исследователей «Ицзина», о том, что многие современные физические идеи (о тепле, свете и др.), по мнению китайцев, были заложены в триграммы «Ицзина», что уже в древнем Китае сущность всех сил вселенной воспринималась сквозь призму 64 гексаграмм. Д. Нидэм добавил, что «Ицзин» всегда очень сильно влиял на традиционный китайский ум [184, т. 2, с. 335—336].

Не вступая в дискуссию по поводу того, сколь широко и обоснованно можно интерпретировать мантические символы «Ицзина» с позиций науки, следует отметить, что на китайские умы и на всю китайскую философию они оказали действительно огромное влияние. В самых общих словах оно сводилось к тому, что действительно невысоко ценивший принцип каузальной интерпретации мира китаец видел в мантических графических символах-гексаграммах, построенных в конечном счете по принципу двоичного счисления, свидетельство постоянной динами-

ки мира, взаимодействия и взаимопроникновения, взаимопоглощения и противостояния составляющих его элементов. Только что выпала данная комбинация черт и сказала свое слово одна из гексаграмм, и вот — при повторном гадании — новая комбинация, новая гексаграмма, иная мантическая формула, иные афоризмы. И ничего удивительного: мир непостоянен, ситуация быстро меняется, не остается прежним и место человека в ней. Важно постичь внутреннее, ассоциативно-коррелятивное поле, оценить характер перемен и формы взаимодействия, найти свое место, учесть рекомендации афоризмов и умело действовать в соответствии с ними. Действовать, постоянно соблюдая разумную осторожность, памятуя, что комбинации черт быстро текущи, что они столь же изменчивы, как и сам мир, — и в то же время в сумме своей так же стабильны, как и он.

Действуя в основном в русле классической традиции, но одновременно отдавая дань мистике и метафизике, ориентируя гадающего на ассоциативно-коррелятивную постоянную связь с внешним миром, с природой, т. е. де-факто декларируя постоянно существующее поле взаимодействия микрокосма (индивида) с макрокосмом (вселенной), мантические формулы «Ицзина» с имманентно присущей им изменчивостью не могли не ориентировать ум китайца весьма определенным образом. Наряду с надежностью стабильности, черпаемой из социо-этико-политических конструкций «Шуцзина» или «Лунъюя», он получил заряд неустойчивости и постоянной неуверенности, ассоциативно связанной с переменчивостью мира природы. К тому же если стабильность социального мира четко объяснялась с позиций незыблемых этических и близких к ним почти абсолютных ценностей, то изменчивость и неустойчивость имели самое прямое отношение к циклической динамике природы со свойственным ей чередованием времен года, погоды, рождения и умирания всего живого. Здесь все было временно и относительно, одно качество сменялось другим, одно явление переходило в другое; и естественно, всегда было над чем всерьез задуматься, а мантические формулы давали для этого весомый повод.

Итак, в идеях «Ицзина», а точнее — в многовековой и постоянно совершенствовавшейся, обрастающей уточнениями и комментариями практике гаданий были издревле заложены и всегда имплицитно присутствовали некие метафизические константы и конструкции (некоторые авторы склонны считать их даосскими или протодаосскими [78, с. 2]). Это и взаимопереход одного качества в другое, и чередование двух основных начал, положительного и отрицательного, и, наконец, представление о мире и природе как о чем-то высшем и едином, цельном и стабильном во всех своих циклических чередованиях и взаимопереходах. Иными словами, именно в мантике, очутившейся с начала эпохи Чжоу где-то на периферии официальной и абсолютной господствовавшей социально-политической мысли, хранились и накапливались — во всяком случае прежде всего и глав-

ным образом — идеи, связанные с мистикой и метафизикой, с различного рода мировоззренческими метаконструкциями.

Но эти идеи, имевшие нечто общее с будущим даосизмом (см. [210, с. 28]) были в латентной форме. Для того чтобы на их основе сформировать хоть сколько-нибудь разработанную философскую теорию, нужен был определенный уровень знаний и вообще развития мысли. Он был достигнут в Китае в середине I тысячелетия до н. э. в основном благодаря разработке социо-политической и эстетической мысли с ее многочисленными понятиями и категориями. И хотя эта мысль была по преимуществу предельно конкретна, того уровня абстракции, который в ней все-таки уже имелся, было достаточно для фундамента генеральных метафизических конструкций.

Фундаментальные идеи древнекитайской философии (инь-ян и усин)

Обе эти идеи, явившиеся в свое время генератором древнекитайской натурфилософской мысли, как-то связаны с мантикой «Ицзина». Первая придала философское осмысление мантической практике и тем самым положила начало многим теориям натурфилософского характера. Вторая, близкая к генеральной идее циклических взаимопревращений, явилась родоначальником различных социо-натуралистических, алхимических и нумерологических построений. Словом, именно они (вкупе с «Ицзином») явились в свое время фундаментом китайской науки (см. [184, т. 2, с. 216]).

Любопытно, что традиция приписывает обе эти идеи одному человеку — некоему Цзоу Яню, о жизни которого почти ничего не известно и сочинения которого до нас не дошли. По данным Сыма Цяня, первым назвавшего и охарактеризовавшего этого мыслителя, Цзоу Янь был необыкновенно умным и знающим человеком, автором многотомных сочинений, в том числе книги об инь-ян. Его с почетом встречали современные ему правители, и именно он был основателем знаменитой академии Цзися — центра для ученых мужей преимущественно даосско-натурфилософского направления, который был выстроен и содержался за счет правителей царства Ци в IV—III вв. до н. э. Словом, Цзоу Янь был, по Сыма Цяню, одним из наиболее знающих и заслуженных ученых своего времени (см. [236, гл. 74, с. 810—811; 23, с. 445]).

Сведения Сыма Цяня, к сожалению, не всегда в ладах с истиной. Много неясного и в связи с Цзоу Янем. Слишком уж мало не столько даже фрагментов его работ (они могли исчезнуть, это случается), сколько упоминаний о самом мыслителе в трудах его современников (среди них такие, как Мэн-цзы, Чжуан-цзы, Сюнь-цзы) и тем более последователей. Количество реверансов в его адрес (если не считать Сыма Цяня) явно не соот-

ветствует тому, что этот мыслитель собой представлял. Как бы то ни было, но современная наука в основном принимает свидетельства Сыма Цяня и исходит из того, что Цзоу Янь действительно существовал (примерные годы жизни — 350—270), жил в Ци и внес в китайскую науку ряд важных идей, включая концепции инь-ян и усин, принцип пяти- и девятичного членения и весьма непривычное для стопроцентного китайца представление о том, что Китай — это не всеобъемлющая Поднебесная, а всего-навсего $\frac{1}{81}$ часть мира, девятая часть одного из его девяти континентов (см., в частности, [130, т. 1, с. 159—169]).

В работе Д. Нидэма приводится примерный перечень идей Цзоу Яня и его школы из девяти пунктов, который был составлен Ма Гоханем на основе изучения фрагментов из трудов Цзоу Яня в сочинениях иных авторов и сводится в конечном счете к генеральной идее циклических взаимопревращений и к установлению взаимообусловленной связи между природными феноменами и социально-политическими переменами, в частности между циклом из пяти первосубстанций и чередующимися династиями Китая, каждая из которых соответствует определенной субстанции с присущими ей цветом и прочими качествами и атрибутами [184, с. 2, с. 236—238]. Комментируя этот перечень, Д. Нидэм напоминает, что соответствующие постулаты Цзоу Яня были в эпоху Хань восприняты официальной идеологией, что Цзоу Янь также внес огромный вклад в развитие китайской алхимии, трансмутации металлов и что его идеи в целом, впоследствии развитые в «Гуань-цзы» и трудах Дун Чжуншу, во многом определили характеристики традиционной китайской науки [184, т. 2, с. 239—263]. Более того, есть все основания считать, что одна из наиболее интересных в натурфилософском плане глав «Шуцзина», «Хун-фань», с ее пяти- и девятичным членением текста и рассуждениями на тему о пяти первосубстанциях и соответствиях им в природе, человеке и обществе — тоже в конечном счете отражение идей Цзоу Яня. Собственно, именно это и является важным аргументом, побуждающим специалистов датировать текст «Хун-фань» III в. до н. э. [184, т. 2, с. 242; 7, с. 162].

Итак, считается, что идею инь-ян выдвинул и разработал Цзоу Янь на рубеже IV—III вв. до н. э. Считается, но строго не доказано. Неудивительно поэтому, что специалисты не раз связывали возможный генезис данной идеи с иранским дуализмом (зороастризмом) и даже с индийскими пурушей и пракрити (см. [192; 65, с. 372 и сл.]). Впрочем, многие авторы относятся к таким сопоставлениям скептически (см. [126, с. 220; 184, т. 2, с. 277; 7, с. 166]). И действительно, между зороастрийским дуализмом (борьба добра со злом — война на уничтожение) и теорией пуруши — пракрити (духовная основа и ее материальное воплощение), с одной стороны, и древнекитайской идеей инь-ян — с другой, разница принципиальная: взаимодействие инь-ян предполагает вечное сосуществование в гармоничном цикличес-

ном взаимопреодолении двух основных начал, мужского и женского. И уже одно это указывает на определенную связь концепции инь-ян с мантической практикой «Ицзина». Казалось бы, только назови непрерывную черту в двоичной системе «Ицзина» словом «ян», а прерывную — «инь» и свяжи эти понятия с мужским и женским началами — и уже почти вся теория выявлена.

И все-таки дело обстоит отнюдь не так просто. Прежде всего мантика — не философия. И можно легко привести примеры, свидетельствующие, что эти сферы далеко не часто бывают связаны, более того, как правило, существуют порознь. Чтобы мантика стала философски осмысляться, а натурфилософия черпать аргументы из мантики, мало было достичь определенного уровня абстракции. Это условие необходимое, но не достаточное. Нужно было, как минимум, чтобы в умах блеснула идея, побудившая к этому. Откуда же она взялась? Традиция утверждает, что ее генерировал Цзоу Янь. Но как, почему, в связи с чем?

Вопросы эти тем более уместны и законны, что параллельно с идеей инь-ян Цзоу Янь, если верить традиции, выдвинул и обосновал другую кардинальную идею — усин. Почему обе гениальные идеи посетили одного и того же Цзоу Яня, человека, который к тому же поразил своих современников весьма крамольной идеей о том, что Китай — далеко не вся Поднебесная?

В принципе здесь нет ничего необычного, сверхъестественного. В конце концов гений на то и гениален, чтобы рождать идеи, подчас многие. Но вся загвоздка в том, что ничто не рождается на голом месте — это касается и гениев. Нужна основа, база, фундамент. Нужны века кропотливой подготовительной работы, тяжелой и незаметной, чтобы в определенный момент гений родил идею, которая означала бы качественный скачок. В древней Индии или в Иране такого рода работа шла на протяжении веков, как о том свидетельствуют тексты Авесты с их шестью «святыми» и соответственно шестью элементами (см. [27, с. 338—339; 28, с. 90—101]) или тексты вед, брахман, упанишад. Соответствующие идеи естественно возникли на той основе, которая была создана многовековыми поисками религиозных философов, размышлявших именно над загадками мироздания, тайнами бытия, феноменами природы. В античной Греции натурфилософские идеи великих мыслителей также явились закономерным итогом многовековых поисков в том же направлении. Китай же в этом смысле был совершенно иным. Мистика и метафизика, как и натурфилософия вообще, включая и мифологию, находились на задворках мысли. Лучшие умы были заняты совершенно иными проблемами, причем к числу этих лучших умов практики мантических операций явно не относились — разве что за исключением тех, кто выдвинул саму схему триграмм и гексаграмм. Вплоть до рубежа IV—III вв. до н. э. никто из выдающихся мыслителей Китая проблемами натурфилософии практически не занимался. И только с этого времени ситуация быстро и кардинально изменилась: были разработаны и введе-

ны в активный философский оборот новые важные термины и понятия, включая инь-ян и усин, ци и тончайшие ци (*цзин-ци*), были радикально переинтерпретированы в натурфилософском духе некоторые классические китайские понятия (дао и дэ), и, наконец, были созданы генеральные натурфилософские метафизические схемы, очень напоминающие схемы древнеиндийских и древнеиранских мыслителей.

Речь в данном случае идет отнюдь не о полном сходстве — только об идее как таковой, т. е. о том, как именно и почему блестящее озарение посетило гения и нашло свое воплощение в качественно новой трактовке уже бытовавших в чжоуском Китае идей и представлений. Можно поставить вопрос и еще определеннее: было ли такого рода озарение абсолютно спонтанным или же оно каким-то образом стимулировалось извне, со стороны тех, кто уделял аналогичным идеям много больше внимания и занимался ими на протяжении многих веков, задолго до того, как этим всерьез заинтересовались мыслители чжоуского Китая?

Но прежде чем пытаться ответить на вопрос, обратим внимание на то, когда именно, в каких наиболее ранних текстах появились в древнем Китае интересующие нас идеи. Что касается инь-ян, то, по авторитетному мнению Д. Нидэма, впервые эти хорошо известные термины, до того обозначавшие свет и тень, южный и северный склон горы и т. п., стали использоваться как философские понятия лишь в «Сицы-чжуани» в начале III в. до н. э. [184, т. 2, с. 274]. Во всех более ранних текстах они были лишены философского содержания либо интерполированы. Наиболее яркий случай интерполяции — тексты «Цзо-чжуани», составлявшие в середине III в. до н. э. [184, т. 2, с. 274]. Это же относится и к «Гоюю».

Комментарий «Сицы-чжуань» («Да-чжуань»), который традиция приписывает Конфуцию, состоит из двух частей, по 12 коротких параграфов каждая. Текст необычайно насыщен, так что переводчик Р. Вильгельм был вынужден снабдить его весьма подробным собственным толкованием [148, с. 280—355]. В «Сицы-чжуани» дается характеристика «Ицзина», его черт, некоторых триграмм и гексаграмм. Много внимания уделено философскому толкованию отдельных гексаграмм, особенно первых двух. Есть в тексте исторические реминисценции, впервые вводящие в историографическую китайскую традицию представление о мифических первопредках Фуси, Шэньнуне и Хуанди, после которых уже должны идти Яо, Шунь и Юй. Немало отвлеченных философских рассуждений на тему о небе, земле и человеке. Вообще, несмотря на конфуцианский стиль изложения и реверансы в адрес великого учителя, текст наполнен даосско-натурфилософскими понятиями и идеями. Едва ли не основное из них — Дао, но не как конфуцианский путь, истина, справедливость, а как даосская верховная всеобщность, великий Абсолют. В связи с Дао и употреблены в тексте понятия «инь» и

«ян» как философские термины: «То, что приводит то к инь, то к ян,— это Дао»³.

Вообще в «Сицы-чжуани» много отвлеченных натурфилософских рассуждений, построенных вокруг ряда принципиально новых понятий и связанных с ними глубоких абстракций. Наряду с Дао как высшим Абсолютом и Тайцзи как великой первоосновой, содержащей в себе инь и ян, в тексте есть и немало нумерологических выкладок, причем по меньшей мере часть их выглядит так, как если бы их авторы были уже знакомы с концепцией усин и с ее пятеричной основой. Во всяком случае именно так понимает соответствующие места текста Р. Вильгельм, снабжающий их своим пояснением с детальным изложением сути упомянутой концепции и связанных с ней схем [148, с. 308—310]. Из сказанного явствует, что в наиболее раннем философском тексте, где появилась идея инь-ян, она подана в весьма развернутом виде и предстает перед читателем в виде двуединого великого первоначала Тайцзи и одновременно в форме двоиного цикла в рамках вечно пульсирующего Высшего Абсолюта, т. е. переинтерпретированного в даосском духе Дао. По меньшей мере имплицитно в тексте «Сицы-чжуани» представлена и идея усин со всеми порожденными ею нумерологическими выкладками.

В свете интересующих нас проблем это означает, что, во-первых, фундаментальные протонаучные метафизические идеи, появившиеся в чжоуской мысли на рубеже второй и третьей трети I тысячелетия до н. э., предстали сразу же в некоем достаточно развитом комплексе с соответствующей разработкой ряда новых и переинтерпретацией хорошо известных старых понятий. Во-вторых, они появились и разрабатывались все вместе и практически одновременно, будучи важными составными частями упомянутого комплекса. Авторство связанных с ним идей приписывается Цзоу Яню, хотя при этом автором комментария «Сицы-чжуань» традиционно считается Конфуций. Распутать данный узел противоречий далеко не просто. Но совершенно очевидно, что Конфуций к «Сицы-чжуани» отношения не имеет, а про Цзоу Яня (или, по крайней мере, про связанные с его именем новые идеи) этого сказать нельзя. Во всяком случае все исследователи, пишущие о происхождении концепций инь-ян и усин, замыкают свой анализ в конечном счете именно на нем (см. [92, с. 77—78; 135, с. 73; 248, с. 52]). Сформулированные Цзоу Янем новые идеи, увязанные с мантическими традициями «Ицзина» (речь прежде всего о двоичной его системе), дали мощный толчок развитию древнекитайской натурфилософии, разрабатывавшейся в дальнейшем в рамках философского даосизма.

Древнекитайский философский даосизм, об истоках которого вскользь уже говорилось в предыдущей главе, создавался на протяжении веков и усилиями многих, причем очень разных людей, включая не только и не столько глубоких мыслителей

сколько отшельников, скептиков, гедонистов в стиле Ян Чжу, а также огромное число практиков мантики и шаманской магии, колдовства и знахарства (см. [231]), не говоря уже о его гипотетических связях с идеями вне Китая. Все эти многочисленные компоненты постепенно формировали определенный банк идей, на основе которых складывался даосизм как доктрина. Свой вклад в этот банк внес и комментарий «Сицы-чжуань». Но заверченный вид философский даосизм приобрел лишь после того, как появились его самые известные и глубокие по мысли трактаты — книга Лао-цзы («Дао-дэ цзин») и «Чжуан-цзы».

«Дао-дэ цзин»

Хотя в историческую традицию Китая и даже в историю мировой культуры этот классический трактат вошел в связи с именем Лао-цзы, или, скорее, Лао-цзы вошел в память человечества именно как его автор, на деле — увы! но это именно так — легендарный мудрец едва ли имел отношение к «Дао-дэ цзину». Другое дело — вопрос о существовании Лао-цзы. Был ли он живым человеком, как, пусть с оговорками, считают некоторые авторы (см. [179, с. 73—75])? Или его имя — великий символ, но символ хорошо известный и связанный именно с даосизмом, что видно из притч «Чжуан-цзы» (гл. 21), где Лао-цзы фигурирует как великий учитель, наставляющий даже Конфуция [247, с. 131—132; 50, с. 241—242]? Оставим вопрос открытым...

Наша проблема — иная. Что представлял собой реальный текст трактата, составленный в III в. до н. э. (согласно А. Уэйли — в 240 г. до н. э. [209, с. 86]) и отличающийся не только исключительными по глубине мысли сентенциями, но и своей зашифрованной многозначностью, энигматической недосказанностью и, главное, крайней необычностью — для чжоуской мысли — тематики? Емкий и лаконичный, трактат состоит всего из 81 краткого параграфа, каждый — из одной-трех афористических фраз, практически исчерпывающих затронутую в нем тематику [226] (см. также [26, ч. 1; 97; 174]). И хотя идеи и фразы повторяются и перекликаются, параграфы в принципе существуют столь же обособленно и самостоятельно, как и афоризмы или диалоги «Луньюя». Иными словами, текста как такового и тем более развернутой аргументации почти нет. Мысль — чаще всего оригинальная, неожиданная, необычно сформулированная, — высказана, и только. Иногда тезис чуть раскрыт, едва обоснован, но не более. Думай, сколько умеешь. Понимай, как знаешь. Проникайся. Соображай. Сопоставляй. Запутывайся в противоречиях и выбирайся из них. Собственно, мысль здесь, при всей ее неисчерпаемой глубине, лишь основа для работы ума, да и не одного ума. Главное — чувство, умение внутренне, интуитивно (см. [138, с. 279—281]) вживаться, воспринять, метафорически осознать. Я бы сказал даже — понять сердцем,

если бы эта метафора не требовала пояснений: дело в том, что сердце у даосов (хотя вместе с ними также и у Мэн-цзы, а вслед за ними вообще в китайской традиции) является органом мысли...

Нельзя сказать, чтобы древнекитайская мысль до «Дао-дэ цзина» была вовсе не знакома с парадоксами, загадками и вообще с мистикой. Достаточно напомнить об «Ицзине» с его мантическими формулами. Но гадательная книга ясна по крайней мере в одном плане: она существует для гаданий — хотя это и не исключает того, что в ней имеется и более глубокий, сокровенный смысл, постичь который безуспешно пытаются ее поклонники и исследователи. «Дао-дэ цзин» же представляет собой философский трактат, насыщенный парадоксами и многозначными сентенциями.

Загадка не в том, чтобы понять, правильно перевести, комментировать и интерпретировать его небольшой текст, хотя это, как уже упоминалось, дело далеко не простое в силу многозначности недосказанных намеков и непривычной сложности кратких иероглифических формул⁴. Загадка скорее в том, чтобы понять, откуда в чжоуском Китае на рубеже IV—III вв. до н. э. появились поражающие своей глубиной метафизические конструкции, даже следы которых не было до того ни в одном из многочисленных сочинений древнего Китая, столь очевидно уделявших внимание поэзии, истории, этике, политике, социальной философии. Если мистика все-таки встречалась в текстах (вспомним опять гадательные формулы «Ицзина»), то метафизики древнекитайская мысль до «Дао-дэ цзина» не знала вовсе. И вдруг она появляется — в потрясающе развитом виде, с глубочайшими нюансами, в разнообразнейшей форме! Вплоть до сегодняшнего дня трактат считается одним из блестящих проявлений философской рефлексии на столь сложную тему. Практически этот небольшой текст в 5 тыс. иероглифов на тысячелетия прославил легендарного Лао-цзы, сделав его имя одним из наиболее известных в истории мировой культуры.

В центре трактата — идея Дао, которое являет собой Великий Абсолют, основу всего сущего, начало всех начал. Дао как Великий Путь и Высшая Истина было известно в китайской мысли и прежде, по меньшей мере со времен Конфуция, в сборнике изречений которого это понятие встречается достаточно часто. Но до «Дао-дэ цзина» оно в древнекитайской традиции было совершенно четко определяемым и потому полностью лишены всякой мистики. Мистическим и метафизичным оно стало именно в «Дао-дэ цзине». Собственно, здесь это уже совсем иное Дао, которое с прежним сближает лишь сам термин, иероглифический знак.

Дао в «Дао-дэ цзине» бестелесно и не поддается чувственному восприятию, оно везде и нигде, бесформенно и безымянно, бесконечно и вечно, пусто, но неисчерпаемо. Оно — прародитель всего, включая богов. Это врата рождения, корень мира, в нем

скрыто все. Все рождается из Дао и все уходит в Дао. Само Дао находится в бесконечном циклическом круговращении: не достигая предела, оно вновь устремляется к истоку (§ 1, 4, 6, 14, 21, 25, 34 и др.) [226, с. 1—2, 4, 7—8, 12, 14, 20]. Дао — высший закон бытия, но не бытие как таковое; оно вне бытия, за его пределами, но это не бог, не сверхъестественная сила, ибо Дао естественно, хотя и непостижимо. Оно — высшая и, по сути, единственная неизменная и вечно сущая реальность, тогда как рождаемый им феноменальный мир не неизменен и не вечно существует. Мир вещей создается Дао и подчинен законам жизни, т. е. преходящ: все вещи находятся в великом кругообороте и, достигнув положенного им предела, возвращаются к своему первоистоку, к первоначалу, к Дао, дающему им новое рождение: все рождается от бытия, но самое бытие — от небытия (§ 16, 40) [226, с. 15, 25].

В феноменальном мире вещей для Дао нет места. Его манифестацией в этом мире является дэ — эманация, реализация неисчерпаемых потенций Дао в мире и обществе. Дэ как понятие, как социо-этический термин принадлежит к числу древнейших философских абстракций в Китае; именно оно лежало в основе концепции мандата Неба и всего принципа этического детерминизма. Но как и в случае с Дао, в «Дао-дэ цзине» дэ — совсем иное, в большинстве случаев практически не соприкасающееся с его обычным (конфуцианским) семантическим полем. Дэ в «Дао-дэ цзине» тождественно Дао, по сути — то же Дао, но трансформированное, явленное, доступное чувственному восприятию, т. е. дэ — это Дао в мире бытия, в феноменальном мире вещей и существ (§ 51): «Дао порождает это (т. е. вещи и существа мира. — Л. В.), дэ культивирует его... Поэтому среди десяти тысяч вещей и существ (т. е. в мире. — Л. В.) нет таких, кто не преклонялся бы перед Дао и не ценил дэ... Создавать, но не присваивать, давать жизнь и не требовать покорности, выращивать всех, не повелевая ими, — вот что такое сокровенное дэ» [226, с. 31—33]. На вопрос, каким образом создавали мир (т. е. все вещи и всех существ) Дао и дэ, в трактате (§ 42) дается исчерпывающее пояснение (правда, принадлежащее к числу труднейших и самых неясных мест текста): «Дао порождает одного; одно рождает двоих, двое порождают третьего; трое рождает десять тысяч вещей (т. е. весь мир. — Л. В.). Весь мир наполнен инь и ян, пронизан ци и находится в состоянии гармонии» [226, с. 26—27]. Специальный анализ приведенного отрывка позволил предположить, что «двое» из его формулы — Дао и дэ, а «трое» — Дао, дэ и ци [19, с. 153—154]. Мир явленных вещей и существ, мир феноменальный, таким образом, рождается тремя основными силами. Одна — Высший Абсолют, внефеноменальное первоначало, другая — явленная миру его манифестация, эманация, а третья — протосубстанция ци, которой физически наполнен мир и которая энергетически заряжает все вещи и существа, даруя им тем самым факт бытия.

Это краткое изложение основ мироздания и миросоздания не может не породить у специалистов, знакомых с историей восточных культур, весьма определенных ассоциаций с древнеиндийскими категориями Брахман, Атман, Пуруша, дхарма, детальное описание которых дано в упанишадах и иных древнеиндийских текстах (см. [25; 61]). Сходство неоспоримо: в сочинениях индийских философов мир создан великим внефеноменальным Брахманом через посредство своего alter ego Атмана, его манифестации в феноменальном мире, и при помощи Пуруши, частицы субстанции которого (они же частицы субстанции внефеноменального непроявленного Брахмана и тончайшие проявленные монады Атмана) непосредственно создали все сущее, включая не только материальный облик вещей и даже не только жизнь и живых существ, но также и такие нематериальные сущности, как разум, чувства и т. п. (см. [19, с. 137—140]).

Разумеется, из этого никак не явствует, что «Дао-дэ цзин» создан под непосредственным влиянием индийской мысли. Вопрос много сложнее. Трактат, без сомнения, — факт именно китайской философии. Кроме того, проблемам мироздания, столь излюбленным древнеиндийскими мыслителями, в нем уделено сравнительно немного места, а едва ли не большая часть касается совсем иного. Г. Крил в свое время подразделил текст «Дао-дэ цзина» на две части, достаточно явственно обособленные по теме и проблематике. Это как бы два слоя, один из которых он предложил именовать созерцательным (в нем излагаются идеи, связанные с мистикой, метафизикой, натурфилософией и прочими элементами абстрактной рефлексии), а другой — целеустремленным, т. е. приближенным к жизни и наполненным полезными практическими советами в стиле традиционного древнекитайского практицизма и в весьма традиционном дидактическом духе (см. [110, с. 37—47]). Но главная ценность трактата — именно в глубине идей его первого слоя, о которых и идет речь.

Так, в тексте уделено большое внимание идее вечного движения, кругооборота и взаимопревращения вещей. Но это уже не элементарно-замкнутый цикл в стиле «Ицзина»; согласно «Дао-дэ цзину» (§ 34), вещи уходят в Дао точно так же, как в древнеиндийских построениях все и вся стремились к Брахману, дабы слиться с ним и тем достичь высшего блаженства: «Великое Дао повсюду — и справа, и слева. Благодаря ему существует все... Все сущее стремится возвратиться к нему» [226, с. 20]. Иными словами, перед нами принципиально новая идея: мир сущего стремится возвратиться к Дао, слиться со своим великим первоначалом. Этот высший и постоянный кругооборот вещей (от феноменального к внефеноменальному и обратно) — по сути, идея чередования жизни и смерти, известная едва ли не любой древней цивилизации и осмыслявшаяся обычно на уровне мифологии, религии, суеверий. Глубокой и философски

разработанной она стала ранее всего в древней Индии, где специально были введены в обиход такие термины и понятия, как колеблющиеся первочастицы-первосубстанции дхармы и выступающая в виде этического детерминанта карма. Жизнь — комплекс дхарм; карма — определяющий форму перерождения комплекс добрых и дурных дел каждого. Кажущаяся простота: здесь — результат многовековой работы мысли, итог глубокой разработки проблем десятков поколений лучших умов древней Индии.

«Дао-дэ цзин», однако, не ограничивается повтором идей, уже знакомых иным мыслителям древности. Идея вечного кругооборота, спонтанно и активно развивавшаяся в сфере мантики, являла собой весьма глубоко разработанный и солидный фундамент, опираясь на который китайская метафизика, несмотря на свою философскую молодость, могла развиваться быстро и успешно, рождая собственные и весьма оригинальные мысли, в том числе перекликающиеся с восходящей к той же мантике идеей дуализма мира с его циклической динамикой. Жизнь — чередующаяся цепь взаимосвязанных и взаимообусловленных противоположностей: сжать можно лишь то, что прежде расширилось, ослабить — прежде укрепившееся, разрушить — созданное, отнять — наличествующее (§ 36) [226, с. 20—21]. Из этого вытекает и истолкованная в духе диалектики динамика перемен (§ 36, 43, 76): мягкое и слабое в конечном счете в состоянии одолеть сильное и твердое; новое, только что народившееся со временем преодолет старое, пока еще крепкое и сильное [226, с. 20—21, 27, 45]. Вообще мир состоит из парных оппозиций (факт, подмеченный и в индийской, и в античной мысли): если есть прекрасное, то воспринимается оно лишь в сопоставлении с безобразным, хорошее — с дурным: причем эти оппозиции того же ряда, что и порождающие друг друга и взаимочередующиеся бытие и небытие: одно переходит в другое и обратно (§ 2) [226, с. 1—2]. Другое дело, что эти оппозиции нестабильны.

Видимо, кардинальная первоидея нестабильности всего сущего способствовала рождению и еще некоторых умозаключений, в частности постулата о переходе количества в качество: «Великий квадрат не имеет углов... сильный звук не слышен» (§ 41) [226, с. 267]; «великая полнота похожа на пустоту... великая прямота напоминает кривизну» (§ 45), а также сентенций типа «кто стремится многое приобрести — теряет» (§ 44) [226, с. 28]. Существенно, что качественный скачок, о котором идет речь, не всегда буквален. Подчас используется аллегория и рождаются новые, еще более глубокие ассоциации. «Покой — основа движения», — сказано в § 26 [226, с. 15]. Приведенный тезис звучит много сильнее, если сопоставить его с постулатом, согласно которому «Дао постоянно в состоянии увэй, и нет ничего, что оно не сделало бы» (§ 37) [226, с. 21]. Иными словами, в полном соответствии с вошедшей в китайскую мысль тра-

дицией покой и недеяние — основа движения и активной, результативной деятельности.

Эти и подобные им идеи вызвали к жизни и некоторые близкие к ним теоретические постулаты, подчас парадоксально звучащие: великое всегда состоит из малого (§ 63), красивое не заслуживает доверия, а истинное не красиво (§ 81), знающий не говорит, а говорящий не знает (§ 56) [226, с. 38—39, 47, 34]. Подобного рода афоризмами насыщен трактат.

Следует сказать несколько слов в связи с проблемой пустоты. Философского осмысления пустоты китайская мысль до «Дао-дэ цзина» не знала, в трактате же оно разработано весьма глубоко. Пустота — везде. Но не это важно. Важнее то, что она — полезна. Чем больше пустоты, тем сильнее движение, как это очевидно в случае с кузнечным мехом (§ 5); из глины лепят сосуды, но использование их зависит от пустоты, как, впрочем, и пользование домами (§ 11) [226, с. 3, 6]. Собственно, и само великое Дао — аллегория великой Пустоты. Подобные идеи вновь сталкивают нас с построениями древнеиндийской мысли, где Пустота всегда играла огромную роль.

Гораздо менее загадочен и провокативен в смысле генезиса идей второй слой трактата, целенаправленный. Общество в нем — элемент космоса; основа его и автоматизм его динамики — от Дао. Общество и человек — часть природы, и потому в качестве таковых прежде всего должны быть естественными и подчиняться законам Дао. Практически это значит, что общество и человек не должны стремиться отдалиться от природы и тем более противопоставить себя ей за счет накопления чего-то отличного от нее, искусственного, связанного с культурой, техникой, цивилизацией. Кроме того, чем меньше люди вообще контактируют друг с другом, чем мельче объединяющие их социальные сообщества, тем ближе они к первозданной природе, тем совершенней они, ближе к Дао и соответственно дальше от тлетворного влияния культуры. Отсюда — культ даосского отшельничества как залог первозданного существования, к тому же удлиняющего срок жизни. Отсюда же страстный призыв к простоте и примитиву, к отказу от всех орудий и средств культуры (§ 81): «Государство должно быть маленьким, население — малочисленным. Если и есть разные орудия, ими не следует пользоваться. И пусть люди до самой смерти не уходят из своих родных мест. Если есть лодки и повозки, их не следует использовать; если есть оружие и снаряжение, его не стоит демонстрировать. Пусть люди восстановят практику плетения узелков (вместо письменности. — Л. В.) и пользуются ими. Пусть их пища будет вкусной, одежда хорошей, жилища удобными, а нравы приятными» [226, с. 47].

Итак, довольствоваться элементарным прожиточным минимумом и стремиться к первобытной простоте нравов — вот социальный идеал авторов трактата. Не нужны ни взаимные контакты, ни знания, ни даже письменность — да здравствует про-

стога и примитивность! Эти же идеальные конструкции повторены еще в ряде мест трактата: «Если не возвеличивать способных, люди не станут соперничать; если не ценить драгоценности, люди не будут воровать; если не выставлять страстно желаемого, сердца людей не возбудятся» (§ 3); «Пять цветов притупляют зрение, пять звуков приглушают слух, пять вкусовых ощущений искажают вкус, быстрая езда и охота возбуждают сердца, а редкие изделия толкают человека на преступление. Поэтому мудрый выступает за то, чтобы наполнить желудки, а не удовлетворить завидущие глаза» (§ 12) [226, с. 2, 6].

Главный вывод из всех приведенных отрывков — не создавайте соблазнов, не искушайте людей, которые вполне довольны своей жизнью, простой и примитивной, удовлетворяющей их элементарные жизненные потребности. В трактате неоднократно напоминает, что, ограничив свои желания и стремления, люди избавятся от забот, если же этого не случится, никогда не достигнут спокойствия (§ 52); что те, кто сумеет освободиться от страстей и умерить свой блеск, могут достичь Дао (§ 56) [226, с. 32, 34].

Однако простой праведной жизни мешают не только страсти и неуменные желания, «завидующие глаза». Не в меньшей степени препятствуют ей и знания, т. е. культура сама по себе, как опыт человечества, созданный помимо природы, хотя и на ее основе: «Устраните мудрость, отбросьте знания — и народ получит сто кратную выгоду» (§ 19); «Не будет ученья — не станет и беспокойств» (§ 20); «Те, кто следовал Дао в древности, не просвещали народ, но использовали его глупость. Трудно управлять людьми, когда у них много знаний. Поэтому управление с помощью знаний пагубно для страны, тогда как управление без помощи знаний благословенно для нее» (§ 65) [226, с. 10, 11, 40].

Знакомые мотивы... К примитиву лишнего потребностей бытия звал еще Мо-цзы, а культ глупости в качестве философского кредо занял важное место в построениях Шан Яна. Правда, в «Дао-дэ цзине» все это подается несколько иначе — как мудрость простоты. Но что существенно: и здесь подобная мудрость не для всех. Она лишь для основной массы, которая только и нуждается в том, чтобы жить в достатке и удовлетворять минимальные потребности. Главное — не развивать эти потребности, чего можно добиться лишь в том случае, если народ будет прост и глуп. Ум и знание порождают потребности, потребности ведут к излишним желаниям и ненужным стремлениям, а все вместе они порождают несчастья, социальный беспорядок, хаос и дезорганизацию, что в конечном счете ведет к нарушению стройности великого порядка природы. Поэтому истинная мудрость в простоте — прежде всего для простых. Что же касается мудрых, призванных руководить ими, то о них тоже немало сказано в трактате.

Мудрых немного. Конечно, основа мудрости — знания. Но не

только и даже не столько. Главное в мудрости — уметь разумно использовать свои знания и способности, уметь обуздывать рождаемые ими желания и страсти и тем самым направлять знания не в русло деструктивного разрастания потребностей, а в сферу разумного их применения, прежде всего на благо простых людей, которыми руководят мудрые: «Мудрый ничего не накапливает. Чем больше он делает для людей, тем больше получает сам» (§ 81); «Учась и ежедневно увеличивая свои знания, тот, кто следует Дао, ежедневно уменьшает свою активность», т. е. желания и стремления (§ 48); не проявляя активности («не выходя со двора»), истинный мудрец «способен познать мир» (§ 47); «Мудрый не имеет собственных забот; его заботы — это заботы людей. Добрым он делает добро, недобрым — тоже добро, этим и достигается добродетель» (§ 49); «Мудрец принципиален, но не вредит; резок, но не делает несправедливости; откровенен, но не бесцеремонен; блестящ, но не ослепляет» (§ 58); «Мудрый отказывается от излишеств, экстравагантности, расточительства» (§ 29) [226, с. 17, 29—30, 35—36, 47].

Приведенные цитаты — а их число легко увеличить — достаточно четко и полно характеризуют того, кто в трактате называется мудрым. К этому можно добавить, что сам мудрец никогда не гордится своей мудростью, не выставляет ее напоказ. Скорей даже напротив: «Знающий не говорит, говорящий не знает» (§ 56); «Мудрый ставит себя позади других — и потому оказывается впереди» (§ 7, 66) [226, с. 34, 4, 40]. Именно эта скрытая, глубокая, внутренняя мудрость, то накопленное учением и проверенное опытом знание, которые одни только и делают мудреца истинным мудрецом, в любой ситуации почти автоматически выведут его вперед и вручат в его руки судьбы людей. И вот здесь-то, став ответственным за других, мудрый должен не оплошать. Он обязан наладить то самое мудрое управление, которое соответствует законам великого Дао. И суть такого управления не в том, чтобы создать крепкое централизованное государство или эффективную бюрократическую администрацию, сделать страну богатой или мощной, стимулировать активность чиновничества или заставить хорошо трудиться народ, как утверждалось в других древнекитайских трактатах.

В «Дао-дэ цзине» выдвигается совершенно иной идеал мудрого правления. Смысл и конечная цель его — в недеянии, увэй: «Мудрый, управляя людьми, делает пустыми их сердца и полными их желудки, ослабляет их волю, но упрепляет их костяки. Он стремится, чтобы у людей не было знаний и желаний и чтобы те, кто имеет знания, не смели проявлять активность. Осуществляя недеяние, он управляет всеми» (§ 3) [226, с. 2]. Увэй, как о том говорилось в связи с анализом идей Шэнь Бу-хая, — отсутствие видимого действия при постоянной готовности вмешаться в дела, если этого потребуют обстоятельства. В «Дао-дэ цзине» в принципе принимается такая же трактовка понятия, но к ней добавляется соответствие системы управления и поведе-

ния управителя норме, санкционированной Дао, которое прежде всего и главным образом действует посредством увэй. Недеяние в «Дао-дэ цзине», таким образом, представляет собой достижение в управлении людьми, обществом, государством полного соответствия с Дао, с его мудростью простоты, автоматизмом природных процессов (§ 17): «Лучший правитель тот, о ком люди даже не знают, что он вообще существует; следующий — тот, кого они любят и возвеличивают; следующий — которого боятся, а худший — которого презирают... Когда достижения [лучшего] совершенны и дела в порядке, люди говорят: „Мы следуем естественности“» [226, с. 9—10].

«Мудрый совершает дела посредством недеяния, обучает, не прибегая к словам. Все вещи развиваются своим чередом, и он не пытается воздействовать на них. [Мудрый] помогает появиться возникшему, но не пытается овладеть им; содействует становлению и не требует зависимости. Когда достижения совершенны, он не приписывает их себе. Поскольку он не приписывает достижения себе, они не могут быть отделены от него» (§ 2) [226, с. 1—2]. Это, пожалуй, наиболее полное описание принципа недеяния в трактате. Но управление недеянием как метод административной деятельности рассматривается в нем и в более широком контексте (§ 57): «Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью, а невмешательством завоевывают Поднебесную. Откуда это известно? Вот откуда: чем больше ограничений и запретов, тем беднее народ; чем острее оружие, тем больше беспорядков; чем выше искусство мастера, тем больше редких изделий; чем больше законов и декретов, тем больше воров и разбойников. Поэтому мудрый говорит: „Я осуществляю недеяние, и люди самоусовершенствуются; я не вмешиваюсь, и народ сам богатеет; я не имею стремлений, и люди сами становятся простыми“» [226, с. 34—35].

Эта же идея развивается во многих других местах: «Когда администрация инертна, народ прост; когда администрация деятельна, народ распускается» (§ 58); «Деятельный терпит неудачи, стяжающий теряет. Мудрый не действует и потому не терпит неудач; не стяжает, потому и не теряет» (§ 64) [226, с. 35, 39].

Вывод из сказанного абсолютно ясен: корень зла в социальной активности, в деятельности, проявляющейся в форме законов и запретов, производства или военных действий. Пресечь эту активность, создать ситуацию увэй — и люди выправятся, станут проще, зажиточней, счастливее, превратятся в истинную часть великой природы, станут под сень Дао.

В трактате великое небесное Дао противопоставляется земному, человеческому, т. е. созданному людьми и потому искусственному, неподлинному или подлинному не до конца (дао с малой буквы). В нем подчеркивается (§ 77): «Небесное Дао отбирает у тех, кто имеет лишнее, и отдает тем, у кого не хватает, тогда как дао людей действует наоборот, отнимая у неимущих

и прибавляя имущим» [226, с. 45]. Это еще один аспект концепции: Дао справедливо, а людские нормы рожают неравенство. Та же идея раскрывается в § 75: «Народ голодает; власти берут тяжелые налоги, потому он и голоден. Народом трудно управлять; власти чересчур деятельны, потому и трудно управлять» [226, с. 44]. Здесь уже поставлены все акценты: административная активность в сочетании с тяжелыми поборами с населения создают сложности в управлении и бедствия для людей.

В строгом соответствии с двумя основными принципами — управление недеянием и мудрость простоты — в трактате интерпретируются и многие остальные социально-этические проблемы, включая те, что были в центре внимания и других мыслителей. В «Дао-дэ цзине», как и во многих других сочинениях древнего Китая, явно просматривается равнодушие к религии (§ 60): «Если следовать Дао в управлении Поднебесной, души умерших не стоит обожествлять. Если души умерших не будут обожествлены, божества не причинят людям вреда» [226, с. 36—37]. Решительно осуждается война и вообще насилие как средство достижения политических целей (§ 30, 31). «Умелый полководец, — говорится в § 68, — не демонстрирует воинственность; умеющий воевать не проявляет гнев». А в § 69, посвященном характеристике принципов военного искусства, прямо указывается, что побеждать врага следует методом недеяния, т. е. умом и хитростью. И вообще цель не в том, чтобы победить и разорить врага, а в том, чтобы, одолев, ликвидировать его воинственность [226, с. 17—18, 41—42].

Многие зафиксированные в трактате социальные конструкции — не говоря уже о метафизических — могут показаться искусственными, абстрактными, крайне нежизненными. Но его авторы не игнорируют политическую реальность, она достаточно заметно вкраплена в текст. Факт разделения древнекитайского общества на два основных слоя, знатных и богатых управителей, с одной стороны, и простой народ — с другой, не игнорируется и интерпретируется в духе, близком к конфуцианскому, особенно в трактовке «Мэн-цзы»: «Если знать и правители не являются достойными подражания, они будут низвергнуты. Ибо простые люди — фундамент для знати» (§ 39); «Если богатые и знатные высокомерны, они навлекут на себя беду» (§ 9) [226, с. 24—25, 5].

В трактате проверяется столь дорогая для многих в древнем Китае идея престижа (§ 13): «Слава и бесславие — источник беспокойства... Приобретают славу с волнениями, теряют ее со страхом. Это и значит: слава и бесславие — источник беспокойства». [226, с. 7]. Подлинный престиж — не то, за что борются, расталкивая друг друга локтями, а то, что приходит само как высшая награда достойному, как следствие реализации недеяния.

Аналогично отношение к этике. Она в трактате не самоцель, даже не основа социальных отношений. Этика скорее тень Дао,

одна из его функций. Пока светит Дао, она не нужна, ее проявления незаметны. Только когда Дао удаляется, на авансцену выходит его тень (§ 18): «Когда уходит Дао, появляются человечность и справедливость» [226, с. 10]. В § 8 чувства и этические нормы людей уподобляются воде, растекающейся повсюду, необходимой всем и тем близкой Дао: «Сердце должно стремиться к глубине; в отношениях между людьми должна господствовать человечность; в речах — искренность; в административной деятельности — упорядоченность; в поступках — своевременность» [226, с. 4—5]. Но при всем том высшие этические нормы существуют не для демонстрации и тем более не для дидактики; они — нечто глубоко внутреннее (§ 38): обладающий высшим дэ⁵ осуществляет недеяние ради него самого; обладающий низким дэ осуществляет недеяние напоказ; обладающий высшей человечностью реализует ее ради нее самой [226, с. 23]. Главное, таким образом, — суть, а не форма. И это весьма расходится с привычной нормой традиции.

Завершая характеристику «Дао-дэ цзина», необходимо еще раз подчеркнуть его необычность. С одной стороны, и по теме, и по приемам аргументации, и по многим иным параметрам он — пусть не во всем — близок традиции, особенно в своей целенаправленной части. С другой — совершенно новые постановки совсем незатрагивавшихся прежде и вовсе неразработанных в китайской мысли проблем, особенно в созерцательном слое трактата, хотя и здесь можно нащупать определенные привычные ассоциации. Создается впечатление искусно сконструированной концепции, основанной как на переинтерпретации уже известных идей, так и на изложении совершенно новых, в своей совокупности явно заимствованных (их слишком много и они слишком глубоки, чтобы возникнуть спонтанно за столь короткое время в такой неподготовленной для этого обстановке, не говоря уже о том, что они явно повторяют чужое), а также на спровоцированной всей новизной видения мира кардинальной переоценке привычных норм и ценностных ориентаций. При этом пласт заимствованного наиболее существен и интересен; он — своего рода база, основа, фундамент всей концепции трактата. Опираясь на него, авторы (автор?) переинтерпретировали многое из традиции и внесли в нее немало нового. Речь, разумеется, не о том, что трактат основан только на чужих идеях. Главное, что необходимо подчеркнуть — идеи, о которых идет речь, послужили толчком для развития китайской мысли в ее совершенно новом и нетрадиционном направлении и для выработки на базе развитой и богатой китайской традиции совершенно новых понятий, категорий, представлений, оценок, принципов и т. п.

Собственно, о том же свидетельствует и второй классический даосский трактат, названный по имени одного из оригинальнейших мыслителей древнего Китая Чжуан-цзы (369—286) и во многих отношениях являющийся жемчужиной китайской культуры. Великолепный литературный язык, блестящий стиль мастера хорошо продуманной и остро отточенной притчи, эссе, парадокса — все это в сочетании с глубоким философским содержанием текста превратило трактат, написанный, видимо, в самом конце эпохи Чжоу (середина — конец III в. до н. э.), в одно из наиболее ярких сочинений древнекитайской философии и литературы. Существует несколько переводов трактата на европейские языки и еще больше специально посвященных ему исследований (см. [45; 50; 90; 92; 131; 164; 214; 217а; 224; 242]).

К древнейшему слою текста, обычно относят его первые семь глав, так называемую «внутреннюю» часть [134]. Но и все остальные главы (всего их 33) датируются доханьским временем и в целом отражают идеи, во многом перекликающиеся с афоризмами «Дао-дэ цзина», но в целом гораздо более близкие китайской традиции.

«Чжуан-цзы» — уникальный в своем роде трактат. Зафиксированные в нем идеи, равно как и призванные проиллюстрировать их рассказы и притчи, являют собой нечто вроде попытки убедить китайского читателя на привычных для него реалиях в приемлемости и даже истинности чуждых для него метафизических конструкций. В этом смысле трактат представляет собой нечто вроде фундамента китайского даосизма, являясь его функциональной (если доктринальной считать «Дао-дэ цзин») основой, которая способствовала собиранию под флагом новой доктрины всего того, что в китайской культуре противостояло рационализму конфуцианства, легизма и моизма, что тяготело к сфере метафизики, мистики и суеверий.

Отправным пунктом концепции «Чжуан-цзы», как и «Дао-дэ цзина», является идея о великом Дао в его функции Высшего Абсолюта, чуждого феноменальному миру и недоступного для чувственного восприятия. Чаше и четче, чем в «Дао-дэ цзине», в этом тексте говорится и о необходимости стремиться к слиянию с Дао и тем обрести, постичь его, причем формулы, в которые такие призывы облечены, до мелочей напоминают аналогичные постулаты древнеиндийской философии. В гл. 12 («Тянь-ди») сказано: «Вначале было не-сущее, без содержания и названия. Из него возникло Единое. Единое существовало, но не имело формы. [Оно] породило все вещи, [это] назовем его дэ. Благодаря бесформенному началось беспрестанное членение, это назовем велением. Замедлилось движение, возникли вещи и существа. Когда они оформились, сложились принципы существования, и это назовем оформлением. Оформившиеся вещи и существа приобрели духовную основу, каждый свою

собственную, и это назовем [их] натурой. Если совершенствоваться в соответствии с натурой, возвратишься обратно к дэ. [Приближение] к дэ приобщит к первоначалу, к всеобъемлющей пустоте [небытия]» [247, с. 73].

Отрывок труден для понимания и перевода. Обращает внимание не только логическая цепь формулы, но и стремление придать особое значение Слову, Названию. При всем уважении к точному слову, чем был озабочен еще Конфуций (идея «выпрямления имен»), ни в одном древнекитайском тексте до «Чжуан-цзы» не уделялось столько внимания слову как таковому, во всяком случае ему не придавалось мистического значения, оно не превращалось в Логос. Впервые такой аспект обращения со словом зафиксирован именно в «Чжуан-цзы» (гл. 2, «Ци-у»): «Небо, земля и я существуем вместе; все сущее вместе со мной составляет единое целое. Если единое целое, то что остается на долю Слова? Если же назвать все это, то как не быть Слову? Единое и Слово — это два, два и [еще] одно — три... От небытия к бытию мы достигаем трех» [247, с. 13]. Фраза опять-таки не из легких, причем мало что дает для ее пояснения и контекст (см. [26, т. 1, с. 257]). Но при любом варианте ее понимания бесспорно одно: Слово фигурирует в формуле наравне с Единым, что превращает его в мистический Логос, ставит рядом с тем Словом, о котором сказано в Библии («В начале было Слово...»). Если же добавить, что и в древнеиндийской традиции отношение к Слову подчас бывало таким же — священно-мистическим, — то акцент, о котором идет речь, представится еще более значимым.

Итак, в «Чжуан-цзы» не только говорится о Дао и дэ примерно в том же плане, что и в «Дао-дэ цзине». В нем с гораздо большей последовательностью проводится мысль о внутреннем единстве всего сущего (Небо, земля и я — все мы едины, существуем вместе, как единое целое), а также идея о необходимости возвратиться на круги своя, т. е., усовершенствовав свою натуру, вернуться к начальному дэ и затем — к высшему первоначалу Дао, которое и есть Всеобъемлющее Ничто, Великая Пустота. И утверждается мистическое Слово. Но как могло в контексте классической чжоуской культуры до предела рационализированное и прагматичное слово, слово-понятие, слово-термин, слово-обозначение, слово как знак вещи или явления, слово, очищенное от искажений и нарочитых напластований («выпрямление имен»), великое, но вполне постороннее слово превратиться в мистический Логос?

Это могло произойти только в совершенно ином, новом культурном контексте, созданном трактатами «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Провозглашение небытия и не-сущего, подчинение им бытия и всего сущего (см. [96]), постулирование сложнейших взаимосвязей и циклического кругооборота субстанций и состояний, во многом схожего с классическими древнеиндийскими аналогичными конструкциями, — все это перевернуло привычные

представления. Перестало быть привычным и обычное слово, поскольку оказалось, что оно — великая и таинственная сила. Назови нечто новым именем или придай старому термину иное звучание, как в случае с Дао или дэ, — и вот вам некое новое, вот принципиальная сила Слова.

Это видно, в частности, и из использования новых парных оппозиций (смерть и жизнь, правда и неправда). Представление о внутренней динамике сущего, рождающей бинарные оппозиции (правда порождает неправду, жизнь — смерть), приводит к генеральной идее об относительности всего сущего и самого бытия. Эта идея, как и многие иные, выражена в нарочито эпатирующей, парадоксальной форме (гл. 2): «В Поднебесной нет ничего больше, чем кончик осенней паутинки, и ничего меньше горы Тайшань; никто не прожил дольше умершего младенца, тогда как Пэн Цзу (эталон долгожителя в древнем Китае. — Л. В.) умер преждевременно» [247, с. 13].

Если Конфуций избегал разговоров о том, что такое смерть, то Чжуан-цзы нарочито и опять-таки в парадоксально-эпатирующей форме заостряет на ней внимание. Жизнь и смерть чередуются, причем их чередование калейдоскопично по сравнению с великой вечностью, в пределах которой оно мелькает. Отсюда генеральный вывод: жизнь есть краткое мгновение, блеснувший луч, который сразу гаснет, сменяясь смертью. А коль скоро так, то стоит ли цепляться за нее, бояться смерти? Нужно ли горевать об ушедшей жизни, если это — закономерный результат великого чередования⁶. И что такое в конце концов наша жизнь? Случайное скопление элементов первосубстанции ци. Распадутся созданные элементами комбинации — нет жизни, соберутся вновь в новой комбинации — опять жизнь (гл. 22): «Жизнь следует за смертью, смерть — начало жизни, разве все не знают это? Рождение человека — это скопление ци; скомбинируются ци — появляется жизнь, рассеются они — приходит смерть. Если жизнь и смерть чередуются, о чем же горевать? Ведь все сводится к одному; прекрасным любят, падалью гнушаются, а ведь падаль снова превращается в чудо жизни, а живое опять становится падалью. Поэтому и говорится: „Вся Поднебесная пронизана едиными ци, и мудрый превозносит это единство“» [247, с. 138].

Итак, жизнь — скопление ци, смерть — их распад. Поставьте вместо ци индийское понятие «дхарма» — и вы получите классическое древнеиндийское понимание механизма жизни и смерти. Но и это еще не все. Вот одна из хорошо известных притч «Чжуан-цзы» (гл. 6). К умирающему приходит друг и в эпатирующем стиле небрежно роняет: «Как величествен процесс трансформации! Интересно, что из тебя теперь будет, кем ты станешь? Превратишься ли в печень крысы? Или в лапку насекомого?» [247, с. 43]. Древнеиндийская мысль и на этот счет четка: жизнь есть комплекс дхарм, смерть — распад этого комплекса; новая жизнь — новый комплекс из тех же распавшихся и

комбинирующихся теперь по-новому дхарм. Был человеком — стал насекомым. Не хватает только фактора кармы, который в индийской традиции определяет, кем именно ты (твоя дхарма, дхармы твоего комплекса) возродишься в новой жизни, брахманом (хорошая карма) или червем (плохая). Но главное все же не в карме. Главное — в самой идее относительности жизни и смерти.

Вот показательная притча на эту тему (гл. 18). У Чжуан-цзы умерла жена. Друг пришел оплакивать ее вместе с ним. Но Чжуан-цзы не плакал, а пел. На упреки же заметил: все закономерно сменяло друг друга; сначала не было жены, потом она родилась, обрела ци, затем ци рассеялось: плакать и причитать по такому поводу — значит не понимать жизни [247, с. 110]. Как знать, не раскаивается ли мертвый в том, что когда-то стремился жить? И не есть ли смерть нечто вроде пробуждения после сна?

Как-то Чжуан-цзы приснилось, что он — порхающая бабочка. Проснувшись, он задумался: ему ли приснилось, что он бабочка, или бабочке сейчас снится, что она — Чжуан-цзы (гл. 2) [247, с. 18].

Таким образом, все относительно, все привычные ценности смещаются, смерть почти приравняется к жизни. Казалось бы, отсюда должны логично следовать пессимистические выводы. Характерно, что в древнеиндийской мысли, где такого рода идеи возникли наиболее рано и развивались основательнее, чем где-либо, так и было: мудрецы-аскеты, умерщвляя плоть и стремясь тем самым избавиться от всего материального, именно таким путем и шли к цели, к слиянию с Великим Брахманом-Абсолютом. Смерть для них была лишь естественной гранью, важным моментом трансформации и достижения цели.

В «Чжуан-цзы» же подход несколько иной. С одной стороны, чуть ли не воспевается смерть, объявляемая элементом вечного кругооборота жизни, с другой, однако, следует предостережение от нее и даже рецепты, как избежать ее. Например, когда чуский правитель предложил Чжуан-цзы занять важный пост в его царстве, философ заметил, что лучше быть живым, чем иметь посмертные почести (гл. 17); в другой раз (гл. 32) в аналогичной ситуации он сопоставил служащего чиновника с богато разряженным жертвенным бычком, которого ведут на убой [247, с. 107—108, 215]. Аргумент предельно ясен: лучше быть живым, чем в славе и почестях оказаться рядом со смертью. В ряде притч упоминается о пользе бесполезного (гл. 4): полезное дерево срубают, никому не нужное остается жить [247, с. 27—28]. Вывод очевиден: будь бесполезным, тогда сохранишь и продлишь жизнь. Идеал долготетия подробно обрисовывается в гл. 11: если отрешиться от всех сует, не утруждать тело, не реагировать на все чувственные раздражения мира, можно прожить очень долго, до 1200 лет [247, с. 65].

Итак, главное все-таки — сохранить жизнь, даже продлить

ее. Жизнь — важнейший элемент бытия, великое проявление Дао, т. е. закономерного кругооборота природы, зримый феномен Высшего Абсолюта. Жизнь, т. е. бытие, вообще сущее, — в то же время вершина, венец упомянутого кругооборота. В трактате эта мысль выражена следующим образом (гл. 2): «Есть бытие, есть небытие, бывает и то, что еще не стало небытием, а также и такое, что предшествует тому, что еще не стало небытием» [247, с. 12—13]. Впечатляющая лестница! Правда, сразу же за приведенными словами следует вывод, что все относительно и что вообще неясно, где бытие и где небытие. Однако логика изложения толкает к заключению, что бытие венчает собой упомянутую лестницу, хотя и не противостоит резко тесно связанному с ним небытию.

Но коль скоро бытие включено в кругооборот, то главное — не мешать естественному ходу событий, т. е. практиковать недеяние, увэй. Истинная жизнь, таким образом, — умелое осуществление принципа увэй.

Все живое обязано соответствовать своей природе. Каждый должен быть самим собой, и гуманностью или справедливостью не следует пытаться изменить эту природу (гл. 8) [247, с. 53—55]. Люди должны быть ближе к природе, жить в простоте и естественности, избегая развлечений, излишеств, страстей, знаний (гл. 9) [247, с. 56—58]. Истинная мудрость — в простоте, тогда как то, что именуют мудростью, часто лишь открывает двери для злоупотреблений, включая воровство, смуты и суетность (гл. 10) [247, с. 58—62]. И потому нет ничего хуже, чем пытаться «наводить порядок» в Поднебесной да еще с использованием наград и наказаний! Этот путь ведет к разделению людей, к появлению и упрочению социальных дистинкций: такой порядок на самом деле — беспорядок. Такой путь — дао человека, принципиально отличное от великого истинного небесного Дао (гл. 11) [247, с. 62—68].

Резко порывая с традицией (в том числе с восхвалением Яо и Шуня, которым — особенно второму — приписывалось управление посредством недеяния), Чжуан-цзы осуждает Яо и Шуня за то, что именно с них берут начало социальные различия, движение добродетельных и способных, стремление людей к выгоде, вследствие чего и пошла великая смута (гл. 23) [247, с. 146]. Истинно мудрое правление — в подлинном недеянии; каждый получает необходимое, дела вершатся сами собой (гл. 12) [247, с. 76]. Мудрый отстраняется от страстей и ищет покоя; он безразличен ко всему и ищет сущность в пустоте. Пустота — великая основа бесконечной природы. Стать пустым — значит научиться преодолевать вещи, включая страсти, власть, славу. Нужно уметь очищать свою душу до полной пустоты (гл. 4, 7, 15) [247, с. 23, 50—51, 96].

Некоторые авторы полагают, что пустота — один из кардинальных принципов философии Чжуан-цзы [90, с. 419]. Именно в ее постижении — глубинный смысл самоусовершенствования,

ибо главное не во внешнем, т. е. не в облике человека, даже не в его манерах, не в проявлении гуманности, добродетели, справедливости, а во внутреннем, в самом человеке, в степени и глубине его внутреннего совершенства, в его умении очиститься от всего наносного и постичь основное, дойти до глубин, познать истинную суть вещей и жизни, сблизиться с Дао. Иногда в трактате эти и близкие к ним истины изрекаются от имени Конфуция, который обычно ставится в положение ученика, почтительно выслушивающего истины от Лао-цзы или старательно растолковывающего своим последователям основные идеи даосизма. С легкой руки Мо-цзы подобный полемический прием в древнекитайских трактатах стал нередким, но в «Чжуан-цзы» злоупотребление им достигло совершенно своеобразных размеров: в уста Конфуция вложено столь много, и Конфуций изображен в таком виде, будто он и есть один из прозревших и принявших истину даосизма.

Впрочем, подчас Конфуций предстает в трактате и в виде объекта критики, но и в таких случаях обращение к нему используется лишь как повод для изложения противостоящих ему идей. Впрочем, в одной из глав трактата, «Разбойник Чжи» (гл. 29), эти идеи хотя и близки к даосской философии, но не идентичны ей. Разбойник Чжи — своего рода собирательный образ зла, использовавшийся в ряде древнекитайских трактатов. В «Чжуан-цзы» он предстает в виде своего рода джентльмена удачи, склонного к рефлексии. Строго выслушав пролепетавшего перед ним некоторые из своих этических положений Конфуция, Чжи обрушился на него, утверждая, что его учение ничего не стоит, что оно способно принести людям, в том числе и последователям философа, лишь несчастья. Гневная тирада завершается следующими любопытными словами: «Высший предел долголетия человека — 100 лет, средний — 80, низший — 60. Если же исключить из этого время болезней и страданий, траура и несчастий, то для веселья с широко раскрытым ртом останется дней 4—5 в месяц. Это небо и земля беспредельны во времени. Человек же смертен. Его ограниченный срок по сравнению с вечностью подобен мгновенью, за которое быстрый скакун промчится мимо щели. Те, кто не способен удовлетворять свои желания и наслаждаться жизнью в те годы, что им отвела судьба, не понимают Дао» [247, с. 198].

Приведенный призыв к наслаждению вложен в уста, конечно же, не лучшего из людей. И далеко не случайно Чжи почти слово в слово повторяет аналогичный тезис великого гедониста Ян Чжу. Но, явно противореча призывам к бесстрастию и покою и тем более идее долголетия и бессмертия, призыв Чжи тем не менее включен в трактат и не осужден, как недостойный. И это весьма характерно для «Чжуан-цзы» как текста: состоя из ряда слоев и далеко не принадлежа кисти одного лишь мыслителя, сочинение, названное именем Чжуан-цзы, было в целом не просто изложением мыслей одного человека. Оно представляло

собой своего рода манифест даосизма и в качестве такового отразило многие из его истоков, включая и идеи Ян Чжу и близкого к нему по духу «разбойника Чжи».

В заключение необходимо подчеркнуть, что трактат и его идеи необычны для китайской, особенно конфуцианской традиции (на это обращают внимание и современные китайские авторы [242, с. 33—34]). Необычность идей трактата — в полной свободе мыслящей и отдаленной от группы, противостоящей ей личности (см. [164, с. 17—18]). Конечно, такая позиция близка к янчжуизму, так что с традицией вроде бы связь есть. Но если Ян Чжу был эпатирующим обществом эгоистом, явным аутсайдером (что убедительно подтверждается фактом существования его alter ego в лице «разбойника Чжи»), то идеи «Чжуан-цзы» — уже развитая и хорошо разработанная философская позиция.

Иными словами, «Чжуан-цзы» — своего рода гимн неконформизму, так и оставшемуся чуждым классической китайской культуре. И хотя неконформизм как принцип поведения чужд всей восточной традиции, в Индии с ее сугубо индивидуальным выбором судьбы и личной ответственностью за последствия такого выбора (закон кармы) гимн такого рода был бы более уместным. В то же время свободный стиль, в котором написан трактат, не имеет ничего общего с древнеиндийскими текстами. Это — явление именно китайской культуры. Итак, стиль китайский, идеи — не вполне обычные для древнего Китая. Таковы факты, от которых трудно уйти и которые нелегко удовлетворительно объяснить.

Метафизические конструкции в позднечжоуских текстах

Охарактеризованные выше два классических даосских трактата (разумеется, их ментальная емкость много выше тех концепций, о которых шла речь, но для нашей цели сказанного достаточно) вписали новые метафизические понятия и представления, целые комплексы космологического типа в заново созданный ими даосско-китайский контекст. Но для этих трактатов, как и для даосской мысли в целом, слабым местом был элемент систематизации, аналитического синтеза, обобщения. Написанные в легкой форме притчи, эссе, фрагментарного описания или даже меткого и очень насыщенного по глубине мысли афоризма, оба они при всей их интеллектуальной мощи были недостаточны для построения серьезных и сложных метафизических конструкций. Такого рода конструкции — с использованием материала, представленного упомянутыми двумя классическими даосскими трактатами, — были созданы (во всяком случае, была предпринята попытка их создания) в рамках позднечжоуских текстов сводно-энциклопедического характера, прежде всего в «Гуань-цзы» (см. [225; 67; 120; 137; 189]).

Текст «Гуань-цзы» писался многими авторами в основном в III—II вв. до н. э. Неудивительно, что он не имеет единой концепции⁷. Однако отсутствие таковой делает его не столько эклектичным, сколько энциклопедичным, собравшим под единым общим и далеко не случайным заглавием (большое место в нем занимают политэкономические идеи, перекликающиеся с теми, которые традиция приписывает Гуань Чжуну, известному реформатору царства Ци в VII в. до н. э.) практически все ценное и интересное, что было создано различными течениями и направлениями чжоуской мысли. Оставляя в стороне конфуцианские и легистские главы, вносящие мало нового в доктрины, и не затрагивая политэкономические главы (их содержание и внутренний смысл обуславливались в первую очередь реалиями империи Хань II—I вв. до н. э.), мы сконцентрируем внимание на материалах натурфилософского и метафизического характера, представленных в «Гуань-цзы» в наиболее систематизированном виде, в форме отдельных развернутых глав, посвященных той или иной проблеме. В плане истории идей — если не говорить о политэкономии (см. [67; 120]) — именно они в «Гуань-цзы» наиболее ценны.

На важную роль «Гуань-цзы» как ценного источника по древнекитайскому даосизму обратил внимание около полувека назад один из первых современных исследователей даосского Дао А. Уэйли [209]. Но как ни странно, и ныне многие специалисты в анализе даосизма обходятся без изучения соответствующих глав этого трактата. Поэтому обратить на них специальное внимание важно с любой точки зрения. Для нашей же темы, как упоминалось, важнее всего именно комплексный, систематический анализ отдельных кардинальных понятий и идей, который в них содержится.

В центре внимания в них — не столько сами по себе проблемы натурфилософии и метафизические конструкции, сколько воздействие метаконструкций макромира и прежде всего самого космического Дао на общество и на человека. При этом человек трактуется не в качестве социальной единицы, носителя этизированной нормы, а как своего рода микромир, аналогичный макромиру или, во всяком случае, находящийся с ним в строго определенных ассоциативно-коррелятивных связях. И здесь на первое место выступает проблема сердца — та самая, которой отдал определенную дань Мэн-цзы и которая, видимо, была в центре внимания мыслителей из Цзися, стремившихся как-то утилизировать новые для них (и вообще для китайской мысли) натурфилософские метаконструкции даосского толка и включить их в контекст традиционной китайской культуры в виде более или менее обстоятельных теоретических разработок.

В центре этих разработок — Дао. Оно недалеко от нас, но обнаружить и познать его нелегко; оно не только непостижимо органами чувств и вообще внефеноменально, но и пусто, т. е. само — пустота (гл. 36) [225, с. 219—220; 26, т. 2, с. 25—27].

Едва ли не главная его функция — недеяние, которое само — тоже Дао (гл. 36) [225, с. 221; 26, т. 2, с. 28]. Итак, покой, недеяние, пустота — атрибуты великого Дао. Проявление же его в обществе — тот самый столь чтимый китайской традицией ритуал-ли, который рождается из представлений о справедливости и долге и уходит корнями в социальный порядок (гл. 36) [225, с. 221; 26, т. 2, с. 28—29].

Дао не только велико и неизменно, не только пустота и недеяние, но и нечто неисчерпаемое. Оно не уменьшается, сохраняя свое постоянство перед лицом меняющегося мира (гл. 37) [225, с. 223; 26, т. 2, с. 33]. И чем в большем масштабе следуешь ему, тем больше и лучше результат. Тот, кто наиболее преуспевает в этом, овладевает Поднебесной (гл. 38) [225, с. 225; т. 2, с. 36]. Познать самого себя, познать сущность вещей, достичь высшей мудрости, включая умение точно употреблять слова, наименования, и есть путь Дао, ведущий к овладению Поднебесной.

Обрисовываются и некоторые другие аспекты: Дао — то, чем наполняется тело человека, прежде всего его сердце; оно наполняет Поднебесную и сердца людей, но люди могут этого не заметить; понять слово «Дао» — значит понять все в мире; Дао уходит оттуда, где бушуют страсти, им овладевают с помощью спокойствия, а торопливость ведет к его потере (гл. 49) [225, с. 268 и сл.; 26, т. 2, с. 51—57].

Многое здесь повторяет дефиниции «Дао-дэ цина». Но немало и нового — в первую очередь в том, что касается «выхода» Дао за пределы его первоначального места и роли в качестве Высшего Абсолюта. Кроме того, весьма показательны намеченные линии связи (Дао и ритуал-ли, долг-справедливость; Дао и Поднебесная; Дао и слово; Дао и сердце; Дао и страсти). Рассматриваемые главы «Гуань-цзы» представляют собой, если угодно, рационалистическую попытку переложить учение о великом Дао на язык традиции, связать его с близкими сердцу каждого китайца принципами, понятиями и ценностями и тем сделать не то чтобы более понятным — скорее более очевидно нужным, необходимым в практике социального и политического бытия, в жизни каждого.

Но трактовка Дао — только начало. В «Гуань-цзы» повторяется, что Дао в феноменальном мире реализуется через дэ, причем в форме первочастиц-ци, энергетической духовно-материальной субстанции, наполняющей собой все в мире. Именно в «Гуань-цзы» наиболее полно и подробно изложено разработанное на рубеже IV—III вв. до н. э. учение о ци, а заодно и о так называемых тончайших ци (*цзин-ци*). Ци — то, чем наполнено тело человека; цзин-ци — то, благодаря напряжению чего человек, человеческое сердце в состоянии мыслить, узнавать, постигать (гл. 37) [225, с. 222—223; 26, т. 2, с. 31—32]. Цзин-ци — наиболее совершенные ци; их появление в вещах способно рождать нечто новое (скажем, зерно, всходы) (гл. 49) [225,

с. 268—270; 26, т. 2, с. 51—53]. Цзин-ци при соблюдении строгости, чистоты и спокойствия могут прийти к человеку и остаться у него, но при определенных обстоятельствах могут и покинуть его; когда они есть — человек велик и процветает, поэтому столь важно завладеть ими (гл. 49) [225, с. 270—271; 26, т. 2, с. 54—55]. Человек при рождении получает от земли тело, а от неба — цзин-ци, образующие его нематериальную субстанцию. Долголетие зависит от того, насколько эти два компонента находятся в гармонии. Сохранение гармонии достигается отказом от страстей, ограничением в пище. Только так можно научиться управлять своими ци, а вместе с ци человек обретает и Дао (гл. 49) [225, с. 272—273; 26, т. 2, с. 56—57].

Далеко не все здесь полностью ясно, причем это касается и взаимоотношений (взаимозаменяемости?) ци и цзин-ци. Но общая суть ясна: человек, как и все сущее, состоит из ци, как получаемых при рождении, так и приобретаемых при определенных обстоятельствах. Чем больше приобретено и чем меньше утеряно благоприобретенных ци (цзин-ци), тем ближе человек к величию, блаженству и к долголетию, т. е. к сохранению жизни. Отказ от страстей и излишней пищи — путь к овладению благоприобретенными ци, к гармонии и долголетию. Главное — не потерять ци!

В достаточно зрелом и разработанном виде представлены в гл. 40 трактата также концепции инь-ян и усин [26, т. 2, с. 42—48]. Инь и ян коррелируют с временами года и силами природы, а пять первоэлементов сочетаются с ними и со странами света (пятая точка — центр). Не вдаваясь в детали, отметим, что вся эта циклическая динамика в конечном счете сочетается с Дао и даже выходит на уровень политической практики, т. е. искусства управления Поднебесной.

Итак, в «Гуань-цзы» излагается даосская система мироздания. Но этим дело не ограничивается. За счет собранных в трактате ключевых элементов даосской метаконструкции мира (Дао, дэ, ци, цзин-ци, инь-ян, усин, а также Слово) протягивается явственная нить, связавшая эту систему с миром людей. Разумеется, такому подходу не чужды были и «Дао-дэ цзин» или «Чжуан-цзы». Но фрагментарность изложения в обоих трактатах не давала возможности аргументированно подчеркнуть такую связь. В «Гуань-цзы» это сделано. Макромир космической вселенной уподоблен микромиру человека, а также даны рекомендации, непосредственно связавшие человека с космосом, причем по меньшей мере в двух аспектах: во-первых, в плане обретения спокойствия и счастья с помощью благоприобретенных ци и с целью достижения долголетия; во-вторых, в плане упоминавшегося уже сердца, тоже очень тесно связанного с ци.

А. Уэйли считал, что концепция сердца или искусства мысли (*синь-шу*) — одно из главных достижений мыслителей академии Цзися. Это учение, близкое к практике «кормления ци», было разработано в царстве Ци (не случайно оно полнее всего отра-

жено в трактате «Гуань-цзы»), а конфуцианец Мэн-цзы заимствовал его, придав ему этический аспект [209, с. 46—50]. К чему же сводится суть этой концепции в ее — по Уэйли — первоизданном виде, свободном от этической трактовки Мэн-цзы?

Прежде всего, сердце — единственный орган, связывающий человека с миром. Это орган чувств и мысли, разума. Через посредство сердца человек воспринимает мир, ощущает и познает его, размышляет над ним. А коль скоро так, то неудивительно, что сердце — нечто вроде государя для тела (тезис, с которого начинается изложение в гл. 36). Отсюда вытекают не только аналогии и ассоциативно-коррелятивная связь между сердцем и великим Дао (микрокосм и макрокосм), но и многие декларируемые свойства сердца. Как и Дао, оно не терпит сильных эмоций, страстей, предпочитает чистоту и покой. А «искусство сердца» сводится прежде всего к тому, чтобы методом недеяния управлять остальными органами чувств человека примерно так же, как Дао посредством недеяния управляет миром (гл. 36) [225, с. 219—220; 26, т. 2, с. 25—27]. Как и Дао, сердце должно быть максимально пустым, ибо именно пустота (в частности, отсутствие страстей и целенаправленных мыслей, желаний) — залог спокойствия и в конечном счете высшей мудрости (гл. 36): «Небесное Дао пусто, земное дао спокойно» [225, с. 221; 26, т. 2, с. 28]. Земное дао здесь — сердце, уподобленное высшему Абсолюту. Освобождение от мирских привязанностей, в частности от привязанности к вещам с соответствующими страстями, желаниями, помыслами, возвращает сердце к желанной пустоте — на этой ноте заканчивается гл. 36.

Некоторые ее идеи развиваются и в гл. 37. Но пафос ее несколько в ином: очищенное сердце, пустое сердце, совершенное сердце — в конечном счете залог спокойствия государства и мудрости администрации. Когда сердца спокойны — люди тоже спокойны и уравновешенны, а дела идут настолько хорошо, что не нужны ни законы, ни наказания. Совершенное сердце обязательно проявит себя в мире и в обществе, озарив его «ярче, чем солнце и луна» [225, с. 223; 26, т. 2, с. 32—33].

И наконец, своего наивысшего раскрытия «искусство сердца» достигает в гл. 49, одной из наиболее философски емких и глубоких в «Гуань-цзы». Свойство сердца в том, что оно способно к самоудовлетворению и самоусовершенствованию. Это важное свойство может утратиться, если страсти и желания выйдут на передний план. Только спокойствие порождает гармонию как сердца, так и Дао. Когда сердце спокойно, первоначальности-ци в теле упорядочены. Успокоив себя, свое сердце, ты можешь овладеть Дао. Спокойствие и справедливость делают сердце стойким, что способствует накоплению в нем цзин-ци. Некое духовное начало (*шэн*) способствует успокоению сердца; при его потере сердце становится мятущимся и беспокойным. Обретя его и тем самым спокойствие, человек очищает свое сердце, после чего желанные цзин-ци приходят к нему сами

собой. Заполучив же цзин-ци, человек укрепляет спокойствие своего сердца, приобретает правильное отношение к миру вещей, т. е. к феноменальному миру. С таким сердцем человек процветает, обретает высшую мудрость и совершенный облик, обретает Дао [225, с. 269—272, 273; 26, т. 2, с. 51—54, 57].

Итак, совершенное сердце (т. е. совершенный ум, совершенный человек) возникает в условиях покоя, бесстрастия, незамутненности. Совершенное сердце — прежде всего пустое сердце, уподобленное в своей пустоте Великому Дао. Пустое и спокойное сердце не только самосовершенствуется, но и способствует обретению желанных первоначальностей цзин-ци, наличие которых придает человеку великую внутреннюю силу, не говоря уже о долголетьи и процветании. Наконец, совершенное сердце — залог правильного поведения, хорошего состояния дел, мудрости администрации, величия Поднебесной. Короче, совершенное сердце — своего рода предел желаемого. «Искусство сердца» же в том, чтобы достичь его совершенства.

Завершая оценку философских глав «Гуань-цзы», следует остановиться еще на гл. 39, где весьма подробно обосновывается тезис, согласно которому основа всего сущего — вода; ее можно считать родоначальником всего, энергией жизни. Данный момент, как и многое другое в конструкциях «Гуань-цзы», явственно перекликается с аналогичными поисками первооснов, первоначал (вода? воздух-прана? и т. п.) индийскими мудрецами. Впрочем, об этом чуть ниже. Пока же необходимо обратить внимание еще на один позднечжоуский сводно-энциклопедический сборник — «Люй-ши чуньцю» [232; 214а].

Получившая название от имени богатого купца и сановника царства Цинь Люй Бувзя, жившего в середине III в. до н. э. и собравшего около себя множество ученых мужей (они и написали трактат), эта энциклопедия практически всеобъемлюща по тематике. Существует даже легенда, что готовый текст был выставлен для всеобщей критики и что каждому, кто мог бы добавить что-либо существенное к какому-либо разделу, была обещана щедрая награда. В сферу социально-этических или административно-политических проблем текст «Люй-ши чуньцю» внес мало нового (этим он отличается от сходного с ним по структуре «Гуань-цзы», где были кроме всего прочего собраны идеи политэкономического характера, обогатившие древнекитайскую концепцию государства и общества). Что же касается натурфилософии и метафизики, то на этот счет в 26 его главах есть много интересного, в том числе повторяющего положения «Гуань-цзы».

Прежде всего, общий пафос натурфилософских разделов, как и текста в целом, — уже намеченное в «Гуань-цзы» стремление увязать мир человека с природой, выявить общие для них закономерности бытия, структуры, эволюции, а также обратить внимание на суверенность личности — но не как социальной единицы, а как элемента великой всеобщности.

Согласно «Люй-ши чуньцю», изучение прошлого свидетельствует, что социум — своего рода функция метапроцессов великой природы, всеохватывающего космоса. Так, исторические периоды соответствуют чередованию пяти стихий-первозлементов со свойственными им признаками: при Хуанди господствовала стихия земли с присущим ей желтым цветом, при великом Юе — стихия дерева с зеленым цветом (династия Ся), при иньском Чэн Тане — стихия металла и белый цвет, при Вэнь-ване — стихия огня и красный цвет. Следует ожидать, что на смену ей в будущем придет стихия воды с черным цветом (как известно, Цинь Ши-хуанди под воздействием этой доктрины провозгласил стихию воды и черный цвет доминирующими в империи Цинь). Весьма существенно, что дело не только в формальном соответствии. Стихия, цвет и прочее воздействуют на все, проникают всюду, согласно генеральному принципу соответствия подобных подобному (*тун-лэй*), причем имеется в виду сходство внутреннее, глубинное, соответствующее принципу ассоциативно-коррелятивных связей (гл. 13, § 2) [232, с. 127; 26, т. 2, с. 300—301]. Именно в этом взаимозависимость природы, общества и человека; этим определяются и закономерности исторических перемен (см. [169]).

Функциональная связь, о которой идет речь, проявляется и в уподоблении микрокосма макрокосму: «Небо, земля и все вещи — это [как бы] тело человека» (гл. 13, § 1) [232, с. 126; 26, т. 2, с. 299]; а в теле кроме пяти основных органов, включая и сердце, есть около 360 составных частей (элементов, сочленений), которые функционируют исправно в том случае, если все в теле в целостности, спокойствии, норме (гл. 1, § 2) [232, с. 4; 6, т. 2, с. 286]. Коль скоро так, то нужно соблюдать норму в управлении своим организмом, т. е. воспринимать и культивировать то, что полезно. Ведь в конечном счете жизнь — высшая ценность. Она неизмеримо дороже всего, всех вещей, богатства, власти (гл. 2, § 2) [232, с. 14—15; 26, т. 2, с. 290—292]. Чтобы сохранить ее, культивировать и, главное, обеспечить долголетие, нужно ограничивать себя в желаниях (тем более в страстях) и в пище, ибо только таким путем человек способен сохранить свои жизненные силы и приумножить их, заполучив цзин-ци. Их циркуляция в любом организме (даже в неживой вещи) создает его основу, придает ему свойства, качества, способности. В человеке же именно они сохраняют и прибавляют жизненные силы, энергию жизнедеятельности. Больше того, циркуляция ци — основа нормальной жизни человека (гл. 3, § 2) [232, с. 25—27; 26, т. 2, с. 283—295].

Существенна и иная по характеру связь — генетическая. Здесь не все ясно, есть и разночтения. То Небо рождает мир (гл. 1, § 2), то это делают Небо и Земля: их соединение создает все вещи (гл. 13, § 1), то речь идет о Дао в его ипостаси Великого Первоначала (*Тай-и*), породившего Небо и Землю и через них — инь и ян, взаимодействие которых создало все (гл. 5,

§ 2). Но в любом случае гармония Неба и Земли, инь и ян — истоков жизни. Рождаемые этой великой гармонией ци и цзин-ци (в их разделении много неясного) наполняют мир живого и неживого, причем их наличие определяет, как упоминалось, свойства неживого, а циркуляция — свойства живого, в первую очередь человека. Собственно, именно поэтому жизнь столь ценна: она — часть природы, элемент космической всеобщности.

Итак, жизнь — всего дороже, по крайней мере для тебя она дороже Поднебесной (гл. 1, § 3) [232, с. 6; 26, т. 2, с. 287—288]. Накопленное тобой дао следует в первую очередь использовать для своих нужд, лишь затем — во имя интересов своей страны и уж в последнюю очередь — для всех, для Поднебесной (гл. 2, § 2) [232, с. 15; 26, т. 2, с. 292]. В то же время Поднебесная в трактате продолжает оставаться высшей социальной ценностью. Более того, не любая жизнь — ценность, не при любых обстоятельствах! Жизнь угнетенного, поработанного, покоренного чужой воле и потому лишенного возможности должным образом удовлетворять необходимые потребности — хуже смерти: «Полнокровная жизнь — на первом месте, ущемленная — на втором, смерть — на третьем, а жизнь угнетенного — на последнем месте» (гл. 2, § 2) [232, с. 15; 26, т. 2, с. 292]. Комментируя эту формулу, авторы текста обстоятельно разъясняют, что лучше умереть, чем влечить жизнь, благами и великими возможностями которой ты не в состоянии пользоваться, находясь под жестоким гнетом других лиц либо обстоя-
тельств.

Явственный акцент на ценность жизни, как и более четкое, чем в других трактатах, уподобление микрокосма (человека) макрокосму, в чем-то схожи с постулатами Ян Чжу. Однако если он делал из своих посылок выводы вульгарно-гедонического характера и призывал прожигать жизнь за чужой счет, то пафос «Люй-ши чуньцю» в ином. Жизнь дорога, надо стараться ее сохранить, надо заботиться о себе, своем теле, своем дао, своих ци (цзин-ци). Но во-первых, не любой ценой и при любых обстоятельствах — речь только о жизни достойной. А во-вторых, не ради наслаждений и жизненных удовольствий как таковых, но ради соответствия законам природы, ради социальной справедливости, в конечном счете ради всех, ради Поднебесной. Пусть это в трактате не подчеркнуто, даже подано в несколько двусмысленном плане, но указанный момент там все же есть, ибо общим местом древнекитайской традиции было положение, согласно которому совершенное общество, как и соответствующая гармонии природы совершенная личность, присущи лишь совершенной Поднебесной.

Двумя только что рассмотренными трактатами сводного типа (как и двумя трактатами даосской философии) метафизические конструкции конца эпохи Чжоу не исчерпываются. В ряде других работ можно встретить упоминание о пяти (а то и шести: обычные пять плюс злаки) первоэлементах, о шести ци

(инь, ян и четыре стихии), о трех источниках света (солнце, луна и звезды) и т. п. Упоминания такого рода обычно включены в текст — будь то «Цзо-чжуань» — комментарий к летописи «Чуньцю», или беллетризованное историописание «Гоюй» — в форме обращенного в прошлое поучения того или иного из известных или случайных людей (см., в частности, [26, т. 2, с. 10—13]). При этом существенно, что источники, о которых идет речь, относятся к числу весьма достоверных, а хроникальная композиция их нередко побуждает современных исследователей отнестись с доверием и к предлагаемой в них датировке. А так как поучения и предсказания в «Цзо-чжуани» и «Гоюе» вложены в уста деятелей различных веков, то такого рода слепое доверие к тексту приводит к тому, что рассуждения на тему об инь-ян или пяти первоэлементах и «шести ци», порой восходящие, согласно тексту, к VI в. до н. э., воспринимаются в качестве наиболее ранних из материалов о натурфилософских концепциях древнего Китая (см. [8, с. 46 и сл.]).

Между тем «Цзо-чжуань» и «Гоюй» были написаны не ранее рубежа IV—III вв. до н. э., если даже не в середине III в. до н. э. И если в качестве исторической канвы в них были использованы, видимо, вполне достоверные данные, то этого нельзя сказать о сопровождающих и интерпретирующих их смысл многочисленных пассажах дидактического, мантического и тем более натурфилософского характера, явно призванных задним числом вложить в уста исторических персонажей ту или иную идею. Поскольку принцип переинтерпретации истории был заложен еще Чжоу-гуном и многократно реализован в таких канонических сочинениях, как «Шуцзин», о чем уже шла речь, то нет оснований не согласиться со столь маститым специалистом, как Д. Нидэм, когда он считает такого рода вставки заведомыми интерполяциями [184, т. 2, с. 254, 274, 307, 350]. Мне уже приходилось специально останавливаться на проблеме такого рода в связи с вопросом об идее предопределения в исторических текстах Чжоу [17]. Специально эта проблема будет затронута ниже. Пока же необходимо еще раз обратить внимание на то, что интерполяции из древнекитайских текстов на тему о пяти первоэлементах, инь-ян и ци не могут считаться надежным доказательством существования разработанных метафизических конструкций в те века, к которым относятся упомянутые фрагменты в текстах. Скорей напротив, факт наличия подобных вставок почти автоматически должен вести к поздней датировке соответствующих разделов, что относится и к некоторым главам из «Шуцзина», в частности к «Хун-фань».

Допускаю, что с подобной постановкой вопроса можно и не согласиться. Но в этом случае те, кто взялся бы оспаривать ее, должны все же представить дополнительные аргументы в пользу полного доверия к текстам, о которых идет речь. Без этого проблема упомянутых интерполяций не снимается.

Натурфилософские идеи и метафизические конструкции в древнеиндийской мысли

Теперь обратимся к древнеиндийской философской мысли, сравнения с которой неоднократно делались выше. Только достаточно детальное изложение основ этой системы взглядов продемонстрирует, о сколь глубоких и существенных для нашей темы аналогиях идет или может идти речь. Вопрос непрост и достаточно шекотлив. Поэтому для его решения нужны весомые аргументы.

Начнем с того, что ведическая культура древних индоариев была хорошо знакома — как и культуры других индоевропейских народов, да и не их одних, — с культом различных богов. Однако после своего утверждения на территории Северной Индии на рубеже II—I тысячелетий до н. э. ведическая традиция стала постепенно трансформироваться. Ее эволюция шла по пути выдвижения на передний план разработки основ мироздания, метафизической сущности вселенной, а также религиозных по характеру методов постижения ее и в конечном союзе слияния с ней. Высшая всеобщность мира представлялась древним индийским мыслителям в форме внефеноменального Единства, верховного Абсолюта, стоящего высоко над всеми, включая и богов.

Уже в ранних текстах древнеиндийских священных сборников-самхит, в частности в Ригведе (X, 129), можно встретить гимны космогонического характера (запись текста датируется XI—X вв. до н. э.):

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего,
Не было ни воздушного пространства, ни неба под ним.
Что в движении было? Где? Под чьим покровом?
Чем были воды, непроницаемые, глубокие?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было
Различия между ночью и днем.
Без дуновения само собой дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было.
Вначале тьма была сокрыта тьмою,
Все это [было] неразлично, текуче.
От великого тапаса зародилось Единое,
Покрытое пустотой.
И началось [тогда] с желанья — оно
Было первым семенем мысли.
Связку сущего и не-сущего
Отыскали, восприняли в сердце, прозорливые мудрецы...
Кто поистине знает, кто теперь бы поведал,
Откуда возникло это мирозданье?
Боги [появились] после сотворения его.
[Но] кто же знает, из чего оно возникло?

[25, с. 34].

Текст этого гимна, как, впрочем, и многих других в Ригведе, далек от ясности и однозначности, даже в предлагаемом здесь чуть сокращенном его виде. Но бесспорна сущность самого про-

цесса мироздания. Вначале не было ничего, ни сущего, ни даже не-сущего, причем никто не знает, откуда что взялось. Впрочем, было нечто, именуемое Единым (сущее оно? не-сущее?). Зародилось Единое от великого тапаса, т. е. от могучей силы самосредоточения, самосогревания (чьего?), а вокруг него была пустота. Желание было первым семенем мысли, что познали своим сердцем мудрецы, в чем увидели они связь сущего с не-сущим. В контексте гимна это скорее всего означает, что Единое пожелало стать из не-сущего сущим, т. е. заполнить чем-то бескрайнюю пустоту, и что такое желание было первоначалом всего, включая и мысль. Так возникло мироздание, после оформления которого лишь появились великие боги.

В другом гимне Ригведы (X, 90) рассказывается, что все, включая и богов, родилось от Пуруши:

Тысячеглавый, тысячеглазый и тысяченогий Пуруша.
Он закрыл собою всю землю и [еще] возвышался над ней
на десять пальцев.

Пуруша — это все, что стало и станет.
Он властвует над бессмертием, [над всем], что растет
благодаря пище.

Огромно его величие, но еще огромнее [сам] Пуруша.
Четвертая часть его — все сущее, три [другие] части —
бессмертие в небе...

От него родилась [богиня] Вираддж...
Боги, совершая жертвоприношение, приносили Пурушу
в жертву...

[Его] обратили в те существа, которые [обитают] в воздухе,
в лесу и селениях.

От него, принесенного в жертву, возникли риги и саманы,
Стихотворные размеры возникли от него...

Коровы возникли от него, от него возникли козы и овцы...
Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.

Из уст — [боги] Индра и Агни, из дыхания возник ветер,
Из пупа возникло воздушное пространство, из головы возникло
небо.

Из ног — земля, страны света — из слуха...

[25, с. 30—32].

Идея гимна понятна, хотя опять-таки далеко не проста и не однозначна. Великое сущее — Пуруша — породил, дал жизнь всему миру, включая и богов. Боги принесли Пурушу в жертву и тем обратили его во все сущее — во все вещи, включая и гимны («стихотворные размеры»), и даже самих себя.

Обращает на себя внимание, что стихи-гимны упомянуты особо. Если прибавить к этому, что еще в одном из гимнов Ригведы (X, 125) воспевается богиня речи, а точнее — мистическое Слово⁸, то это выделение станет еще более значимым. Слово, т. е. вознесенная вместе с жертвой мольба к высшим силам, обладает огромным, поистине неизмеримым всемогуществом. Подобные представления вошли в древнеиндийскую традицию, где считалось, что слово мудреца, особенно аскета-тапасья, способно поколебать даже троны богов.

И все-таки, откуда взялся Пуруша? Кто создал его? Кто дал

ему облик, силу, дыхание, семя? Все эти и многие другие вопросы — увьы, безответные — содержатся в Атхарваведе (X, 2, X, 7) [25, с. 36—37]. И хотя они выглядят риторическими, сам факт неясности и противоречивости в этой ключевой проблеме — кто, кого и как создал — свидетельствует о настоячивых поисках, о повышенном внимании к проблемам онтогенеза, решавшимся с помощью метаконструкций религиозно-философской мысли. И такие поиски шли широко и всесторонне, захватывая в свое русло поколение за поколением. Вслед за ведами они переместились в комментарии к ним, в брахманы.

Уже в Айтарея-брахмане выдвигается идея о великом Брахмане, путь которого ведет «ввысь, к богам» и способствует «обретению высшего мира» (II, 19). Там же говорится, что любое умирание вокруг великого Брахмана, в том числе умирание сил природы (молния, дождь, луна, солнце, огонь), — лишь взаимоперерождение этих сил (из ветра возникает огонь, из огня — солнце, из солнца — луна, из луны дождь, из дождя молния). И хотя закономерности таких трансформаций неясны, хотя нет замкнутого цикла кругооборота, сама идея вполне ясна: великий Брахман — высшая сила, повелевающая остальными, умирающими и возрождающимися в новом виде вокруг него и даже как бы из него (II, 28) [25, с. 41—44].

В Шатапатхе-брахмане, одном из наиболее насыщенных философских текстов, также дается ряд существенных онтогенетических пояснений к гимнам вед. Основой не-сущего была прана (воздух). Воспламенившись с помощью Индры, прана создала семь пуруш, из которых позже сформировался один — Пуруша, он же Праджапати. Предавшись тапасу, он создал Брахмана, ставшего его опорой. Затем он создал воду, из воды — землю, из нее — глину, почву, камень, руды, травы, деревья и т. п. (девять творений). Из Праджапати вышли потом его дыхание, пища и сила (VI, 1, 1, VII, 5, 1) [25, с. 52—54]. В другом фрагменте Шатапатха-брахманы говорится, что первоначалом (не-сущим и не не-сущим) была мысль и что, пожелав стать явной, она предалась тапасу, нашла 36 тыс. лучей своего атмана, которые и стали ее речью. Словом, а уже из Слова возникли другие чувства — дыхание, зрение, слух, действие, огонь. Огонь же, тоже с помощью 36 тыс. лучей своего атмана и в состоянии тапаса, создал Знание (X, 5, 3) [25, с. 59—64].

Согласно еще одному фрагменту той же брахманы, первоосновой были воды. Когда они предавались тапасу, в них возникло золотое яйцо, из которого появился Праджапати. От его первого слова возникла земля, от второго воздух, от третьего — небо, затем — пять времен года, боги, демоны-асуры, день и ночь (XI, 1, 6) [25, с. 67—69]. Рядом — иная версия: первоначалом был Брахман, создавший из себя богов, благодаря ему же ставших бессмертными (XI, 2, 3) [25, с. 71]. Кроме повествований, прямо затрагивающих проблемы креативного первоначала, есть в этой брахмане и иные по характеру: о том, что

мысль и речь (Слово) угодны богам и что посредством молчания при жертвоприношении их доставляют на небо, о взаимосвязи правды и лжи (правда — огонь, ложь подобна воде и гасит его) и др. [25, с. 48—49].

В создававшихся параллельно с комментариями-брахманами «лесных текстах» отшельников — *араньяках* — разрабатывались те же интересовавшие всех проблемы: воспевались величие Брахмана, сила Пуруши и был введен в систему первоначальных сил Атман. Так, в Айтаре-араньяке сказано, что вначале был Атман, который «создал эти миры», включая Пурушу и богов (II, 4) [25, с. 79—81].

Все приведенное выше — пересказ лишь нескольких отрывков (правда, наиболее существенных по смыслу и философской значимости). Число аналогичных пассажей намного больше. Но все они однотипны в том смысле, что в каждом из текстов, начиная от священных гимнов Ригведы и кончая комментариями брахман или рассуждениями араньяков, явственно просматривается стремление к одной цели: понять жгучую проблему Первоначала, возникновения всего сущего, взаимоотношения между сущим и не-сущим, богами и творцами, наконец, между великими абстрактными символами типа Брахмана, Атмана, Пуруши, Праджapati, а также Словом, Мыслью, первобытными водами, дыханием-праной, прочими силами природы. Рассуждения на иные темы, включая социальные и этические, лишь фон для главного, как бы периферия его. И показательно, что рассуждения шли отнюдь не строго линейными путями. Весьма интересно проследить, как перекрещивались пути и варианты, как выходили на передний план то создавший Брахмана Пуруша, то создавший Пурушу Атман, то идентифицированный с Пурушей Праджapati, то, наконец, великий и всех создавший Брахман, он же Единое, а то и такие силы, как первозданные воды, мысль со Словом, дыхание-прана.

Поиски такого рода не только интересны, но и понятны, даже поучительны: ведь ничто не рождается из ничего, как о том уже упоминалось. Нужна основа, база. Нужны первоначальные послышки, первые варианты, пробные решения. И именно они щедро представлены в ранних философских текстах и религиозных песнопениях древней Индии. Если сравнить их с каноническими книгами той же эпохи в древнем Китае («Шуцзин», «Шицзин»), разница окажется весьма знаменательной: это как бы два разных мира, кое в чем соприкасающихся, но в основном очень отличающихся. Различия вызваны генеральными целями и соответствующими установками: для индийцев главным было познать сущность Первоначала, мироздания, метаконструкции мира, а для китайцев — найти разумные социэтико-политические основы существования общества и государства. А поскольку такие проблемы много более понятны и знакомы, нежели сложные поиски решения проблем мироздания, то неудивителен и итог: для китайцев работа мысли сводилась к

оттачиванию уже давно найденного и к выбору правильных путей распорядиться им, тогда как для индийцев главным было разобраться в той путанице, которая существовала в их представлениях насчет проблем мироздания.

Большой вклад в решение сложных и запутанных проблем онтогенеза внесли философские тексты следующего поколения, упанишады, наиболее ранние и значимые из которых датируются VIII—III вв. до н. э. Среди них следует выделить Чхандогья-упанишаду и Брихадараньяка-упанишаду (обе — VIII—VII вв. до н. э.). В первой были идентифицированы Брахман, Атман и мысль (Слово), а также Пуруша, тогда как Праджapati был выведен из их числа: он предстает в виде рассуждающего об Атмане и Пуруше (VIII, 7—12). Из Чхандогьи мы узнаем также, что первоначальное сущее породило жар, жар — воды, воды — пищу, что пища имеет как бы три разные субстанции: грубую (идушую в испражнения), среднюю (она усваивается, становится телом), и тонкую, которая и становится мыслью (аналогичным образом на три субстанции делятся вода и жар: тонкая часть вод становится дыханием, жара — речью). Итак, мысль, дыхание, речь — своего рода субстанции божества в человеке. Тонкая часть и есть мир, это ты, человек (*тат твам аси*), это — истина, это — атман (VI, 7, 8) [25, с. 114—116]. Итак, *тат твам аси* — ты есть все это; человек (точнее, то, что делает человека человеком, — дыхание, мысль, речь) — тончайшая божественная субстанция, Атман. Другие места Чхандогьи повторяют ту же идею в ином контексте (тонкое — соленость соли в воде; соки живого дерева, питающие его через корень; жизненная сила, Атман, делающая тигра тигром, червя червем, комара комаром).

Таким образом, согласно Чхандогья-упанишаде, в человеке есть тончайшая основа, которая составляет его духовную субстанцию и делает его человеком, одновременно приобщая его к мирозданию — так же, как аналогичная субстанция (она же Атман) делает тигра тигром, а червя червем, т. е. определяет облик и сущность всего живого, приобщая каждого к единой высшей природной всеобщности (ибо Атман — в конечном счете тот же Пуруша и тот же великий первосущий Брахман).

Аналогичные идеи встречаются и в Брихадараньяке, причем в ее тексте Брахман как высшее верховное Единое, как внефеноменальный Абсолют предстает наиболее полно и всесторонне, хотя он по-прежнему идентифицируется с Атманом и Пурушей (II, 5) [25, с. 146—148]. Кроме того, высшей субстанцией здесь признается сердце (*хридаям*), каждый из трех слогов которого значим и величествен. Сердце — это Праджapati, Брахман (V, 3) [25, с. 185]. Понять и познать Брахмана в его ипостаси Атмана — значит преодолеть двойственность феноменального мира, слиться с Атманом и Брахманом и тем достичь бессмертия (IV, 5) [25, с. 184].

В тексте Мундаки-упанишады (VI—IV вв. до н. э.) говорит-

ся, что познавший Брахмана становится бессмертным (III, 2) [25, с. 244], что Брахман увеличивается через тапас. В одновременно с ним тексте Айтарей-упанишады бессмертным становится постигший Атмана (III, 4) [25, с. 195], в Каушитаки говорится о тождестве Брахмана и дыхания [25, с. 200], в Тайттирии — о путях познания Брахмана и т. п.

Можно было бы продолжить знакомство с древнеиндийской философской мыслью, с ее весьма глубокими поисками, но сказанного достаточно, чтобы подвести итоги. Вкратце суть изложенного на интересующую нас тему в 13 ранних упанишадах сводится примерно к следующему.

Первооснова всего сущего — великий Брахман, возникающий и утверждающийся посредством тапаса. Брахман — мир и дыхание, солнце и мысль, пища и истина, это все. Он един и неделим, отличен от всего познанного, выше всего непознанно. Воплощенный Брахман — уже неистинный; истинный Брахман — невоплощенный. Все должны искать Брахмана, стремясь к нему. Достигший Брахмана обретает истину и бессмертие, освобождается от страстей и желаний. Кто идет к Брахману, назад к человеческой жизни не возвращается; потеряв свое имя и облик, он взамен приобретает блаженство и вечность.

Брахман создал все — но не сам, а через посредство своих ипостасей, Атмана и Пуруши. Атман — тот же Брахман, его alter ego.

В то же время Атман — мельчайшая частица Брахмана (тогда он обычно пишется с малой буквы — атман), его проявление в феноменальном мире, придающее всем существам и вещам их свойства и жизненную силу. Атман — тончайшая основа всего, тончайшая субстанция (в человеке, в частности, проявляющаяся в виде дыхания, мысли, речи), непроявленная и непостижимая, но вездесущая и обязательная. Атман — зародыш и сердце; стрела, с помощью которой можно достичь Брахмана; светильник, дающий возможность увидеть Брахмана. Сопределяя свой облик с обликом конкретики феноменального мира, он в то же время остается как бы вне этого мира, на грани его, будучи выше его и в то же время давая ему формы, существование. Являясь своего рода посредником, Атман должен быть первым объектом познания со стороны стремящихся к Брахману. Достичь же Атмана можно не с помощью изучения или рассуждений, но посредством тапаса, напряжения внутренней мысли. К тому же существенно, что возможность такого познания дана не каждому: Атман как бы сам избирает того, кто может постичь его. Зато познавший его не ведает печали; он постигает свет и истину, ибо Атман — это Брахман.

Пуруша — божественная и бестелесная основа, все порождающая. Пуруша — тот же Брахман, точнее — его лоно. Как и Брахман, он един и неделим, бессмертен, даже «владыка бессмертия». Но в то же время Пуруша — движущая сила всего сущего, его первооснова, тот же Атман. Пуруша — все, что есть,

было и будет в мире феноменальным. Именно он порождает все: его голова — огонь, ноги — земля, глаза — солнце и луна; из него вышли боги и люди, животные и птицы, моря и горы, растения и соки, дыхание и разум и т. п. (Мундака-упанишада, II, 1) [25, с. 240—241; 61, с. 180—181]. Познав Пурушу — как Атмана или Брахмана, — можно достичь бессмертия. Потому к нему, как к Атману и Брахману, идут люди, стремясь освободиться от имени и облика и взамен обрести истину и бессмертие.

Следует признать, что, несмотря на все противоречия и всю многозначность отдельных утверждений, онтогенетическая концепция упанишад много более стройна и цельна по сравнению с тем, что было раньше. Анализ ее дает достаточно ясную картину: некое бесформенное и внефеноменальное Единое создает Брахмана (или само является им), модификацией которого становятся Атман и Пуруша. Функции Атмана — создание того тончайшего в феноменальном мире, что придает свойства вещам и жизненную силу существам, делает всех их теми, кто и что они есть. Тончайшее в человеке — его дыхание, мысль, речь; высшее в субстанции человека — его сердце, которое тоже в конечном счете есть Праджapati, Брахман и Атман. Пуруша — то орудие, посредством которого Брахман и Атман создают феноменальный мир, со всей его чувственно воспринимаемой субстанцией, в его как материальной, так и нематериальной ипостасях.

Мир Брахмана, Атмана и Пуруши, рождающий феноменальный мир и проникающий в человека через его сердце, чувства и разум, активизирующий его дыхание и речь, создающий тончайшую основу его существования, связан с человеком (но не с обществом или государством!) посредством определенных нормативных регулирующих принципов. В их основе лежит космический закон *рита* — некий порядок, имеющий нравственную основу. Упомянутый еще в Атхарваведе (X, 7) [25, с. 37—39], встречающийся в Тайттирии- и Катхе-упанишадах в не очень проясняющих его смысл контекстах [25, с. 214, 230], этот абстрактный принцип отождествляется специалистами с истиной-*сатей* (см. [5, с. 38—40]). Обращается также внимание на сакральный аспект Брахмана, на магию слова жрецов, произносящих заклинание-*мантру* с именем Брахмана (см. [9, с. 258]). Речь идет о магии Слова, о божественном Логосе, о силе слова как такового (достаточно напомнить о слове Ом, волшебная сила которого считается в индийской традиции, начиная с упанишад, бесспорной и самодовлеющей). Как писал в свое время М. Мюллер, само слово «Брахман» происходит скорее всего от «бри» («*Bṛiḥ*») — «слово» (см. [48, с. 56—68]).

Итак, Слово, жертвоприношение (расчленение Пуруши — первое из их числа: высшее существо приносит себя в жертву, дабы произвести все сущее [2, с. 45]) и порядок мира *рита* — вот тот ритуальный механизм, те основные методы и средства,

с помощью которых мир внефеноменальный, мир Брахмана, Атмана и Пуруши, реализуется в мире феноменальном, в мире человека. Древнеиндийская философия разработала также идею *кармы*, детерминирующей кругооборот перерождений всего живого, колесо *сансары*; позже появилось и понятие «дхарма» в смысле мельчайших единиц-монад субстанции (дхарма в смысле «закон», «обычай», «норма» — более раннего происхождения). Но и после всего этого ни метафизическая картина мира, ни проблемы онтогенеза окончательно решены не были, а разночтения и противоречия оставались.

Проблемы генезиса китайской метафизики

Теперь, после изложения основ древнеиндийской философии и интересовавших ее вопросов, прежде всего проблемы онтогенеза, возвратимся к аналогичным метаконструкциям китайской мысли, точнее, к вопросу об их происхождении в контексте более общей проблемы формирования древнекитайской натурфилософии. Разумеется, и об этом уже упоминалось, не может быть речи о ее неавтохтонности в том смысле, что все основные идеи заимствованы извне. В древнем Китае, несмотря на неразвитость и периферийный характер натурфилософской мысли, многое было выработано, хранилось в памяти и понемногу разрабатывалось, формулировалось, приобретало зримые и весьма непростые очертания (идея взаимовлияния и взаимочередования, взаимоперехода и циклического кругооборота; динамика дуалистического чередования положительного и отрицательного; зависимость судьбы человека от сил вне его, включая сочетания природных феноменов и т. п.). Кроме того, постоянные наблюдения за природой (астрономия, агротехника, календарь), а затем также и развитие нумерологических выкладок создавали ту хорошо подготовленную базу, на основе которой потенциально был возможен быстрый взлет метафизики и мистики, в том числе в направлении развития натуралистической космологии и космогонии (см. [132; 144]).

И все же едва ли есть основания говорить и о полной автохтонности древнекитайской натурфилософии. Впрочем, между полной неавтохтонностью и полной автохтонностью есть немало промежуточных градаций. Наша задача — по возможности наиболее точно установить, какая из них лучше всего отвечает историческим реалиям.

Начнем с того, что — при всей неразвитости в Китае метафизики, мифологии и мистики как таковых — могло все-таки, пусть имплицитно, в латентной форме, где-то на периферии духовной культуры, в форме крестьянских суеверий и т. п., существовать в древнекитайской мысли и до оформления даосизма. Видимо, это представление о первобытном хаосе, т. е. о древних-древних временах, когда еще не было ничего. Индолог

А. Барт писал, что идея о первогиганте Пуруше с его разъятым на части телом, давшим начало всем вещам и существам мира, была общеиндоевропейской [2, с. 36], т. е. достаточно распространенной. Как известно, индоевропейские племена были западными соседями чжоуского Китая — современные исследователи собрали уже немало сведений о них (см. [188]). Но миф о первогиганте Паньгу (китайский вариант Пуруши) вошел в мифологию Китая и твердо укрепился в ней лишь в III в. н. э. Это, впрочем, еще не означает, что он вовсе не был известен в устных преданиях ранее, хотя есть и определенные сомнения: в «Чжуан-цзы» хаос предстает в форме Великого Кома (*Хунь-дунь*); такая трактовка, очевидно, иного (южного?) происхождения (см. [132, с. 169—179]).

Явно существовало представление о неких высших сверхъестественных силах, управляющих миром и судьбами людей; с начала эпохи Чжоу они нашли весьма полное и хорошо разработанное воплощение в виде идеи высшего начала и абстрактного божества — Неба. Здесь стоит отметить, что чжоусцы — если бы их интересовали натурфилософские изыскания и космологические метаконструкции — могли бы просто продолжать разрабатывать дальше метафизическую сущность и мистические свойства Неба (напомню, что кое-что в этом направлении сделал Мо-цзы, когда он ввел представление о карающих функциях Неба, о природных феноменах как признаках его недовольства). Однако этого не произошло. Небо осталось центральной категорией конфуцианско-моистской мысли, а в даосизме на передний план вышло Дао.

Даосы придали этому понятию новый аспект: истину и путь они стали трактовать в мистико-метафизическом смысле, превратив их в некий вневременной и вообще внефеноменальный абсолют. Впрочем, если бы дело ограничилось только этим, не было бы основания ставить вопрос о заимствовании. Мало ли случаев, когда термин и понятие перетолковываются и используются в новой системе взглядов для совершенно новых целей. Но в том-то и дело, что сумма признаков и свойств Дао, как она описана во многих китайских текстах, до мелочей напоминает, является копией аналогичной суммы свойств и признаков Абсолюта-первоосновы древнеиндийских философов⁹, причем если в индийских текстах (я не случайно обращаю на это внимание) эталон вырабатывался долго и мучительно, в ходе преодоления разнотолков и разночтений, то у даосов все получилось гладко и быстро.

И это касается не только Дао. Важнейшая и едва ли не наиболее древняя из китайских философских категорий — дэ — испытала ту же судьбу. В трактовке даосов дэ стало эманацией Дао в феноменальном мире, причем его свойства и функции тоже до мелочей сходны с аналогичными свойствами и функциями Атмана, *aller ego* Абсолюта-Брахмана, его эманации в феноменальном мире. И снова если в индийской мысли отноше-

ния Брахмана и Атмана на протяжении многих поколений менялись, перетолковывались, запутывались и вновь распутывались, если там можно увидеть всю динамику становления их взаимосвязей, то у даосов все просто и ясно с самого начала: Дао порождает дэ.

Обратимся наконец к первосубстанции ци с ее ипостасью цзин-ци. В тех немногих древнекитайских текстах, где даются хоть какие-то пояснения и дефиниции (а не просто упоминания типа «шесть ци»), первичастицы-ци предстают перед читателем как нечто энергетическое, как некая жизненная сила. Основная функция их не в том, чтобы наполнять собой тела (как это делают атомы), а в придании всем вещам и существам тех свойств и качеств, которые составляют их суть. Не дать уйти ци, сохранить их в теле, обеспечить их нормальную циркуляцию — вот что, в частности, обеспечивает долголетие человека. Но речь не только о человеке; весь мир пронизан ци, причем в этом — залог гармонии. И хотя не все понятно во взаимоотношениях между ци и цзин-ци, сама идея ясна абсолютно: ци и тончайшие ци отвечают за свойства и качества всего.

Ци — новая, вполне даосская категория, не взятая из традиции и переинтерпретированная. Согласно «Ле-цзы», Небо представляет собой совокупность ци и нет места, где бы их не было (гл. 1) [228а, с. 2]. Вспомним, что, согласно «Чжуан-цзы», жизнь — комплекс ци, а распад этого комплекса — смерть [247, с. 138] (см. также [131, с. 278]). Отсюда и стремление даосов накопить и сохранить в себе ци. Можно напомнить, что именно о ци заботились в процессе религиозных мистических таинств типа *хэ-ци* (см. [184, т. 2, с. 150; 13, с. 265—266]). Стоит также уточнить, что ци неоднородны, по крайней мере в том смысле, что они придают существам свойственные каждому из них качества, а вещам — их свойства: ци может быть воздухом для неба, водой для воды, жизненной силой для живущих и т. п. В частности, каждый из пяти первоэлементов имеет свойственные именно ему ци (ци земли, ци металла и т. п.).

Казалось бы, сказанное о ци — результат деятельности даосов: они придумали термин и разработали соответствующее понятие, даже связанный с ним ритуал. Но естественно встает вопрос — зачем в учение о ци включены еще и цзин-ци? Зачем эти «тончайшие», циркуляция которых также обеспечивает жизнь? Правда, не только жизнь, но еще и духовное начало, т. е. то, что делает человека человеком. Впрочем, из «Люй-ши чунью» явствует, что «тончайшие» есть и в птицах, и в зверях, и даже в деревьях [232, с. 26; 26, т. 2, с. 294]. И не случайно выше не раз упоминалось, что взаимоотношения ци и цзин-ци в даосской мысли не ясны, что эти термины практически взаимопокрываются. А коль скоро так, то зачем вообще нужны были цзин-ци?

Однако если вспомнить древнеиндийские позиции по соответствующим вопросам, все станет ясным. Все в мире, все веществ-

ва и существа его состоят из единой субстанции — из Пуруши, распавшегося на части. Но то лишь телесная субстанция вещей. Их духовная субстанция, обеспечивающая их качества и свойства, — монады Атмана. К этому важно добавить, что жизнь — комплекс дхарм. Распад комплекса — смерть. Закон кармы определяет характер перерождения: распавшиеся дхармы вновь собираются в новые комплексы, облик которых (человек или червь) зависит от кармы. Что же касается тончайшего, то, как упоминалось, оно — это и есть ты (тат твам аси).

Итак, тончайшее все-таки нужно. Оно представляет собой квинтэссенцию духовного начала, суть человека, но также и то, что делает все существа и все вещи такими, какими они есть, что придает им их свойства и качества, вплоть до солености соли.

В контексте древнеиндийской традиции такое тончайшее достаточно непротиворечиво вписывается в систему, где есть и монады Атмана, и элементы разъятого на части Пуруши, и комплексы распадающихся и вновь воссоздающихся на основе критериев кармы дхарм.

Не то у даосов. Вместо цельности системы — разрозненные фрагменты, вместо четких дефиниций — достаточно путанные рассуждения, вместо сложного, пусть кое в чем противоречивого метакомплекса — накладывающиеся друг на друга противоречивые понятия.

Если гипотетически принять, что в Китай на рубеже IV—III вв. до н. э. могли проникнуть метафизические, в том числе раннебуддийские философские построения (неважно, в какой форме, хотя бы в виде крайне смутных реминисценций, но не исключено, что и в более серьезном виде, например вместе с носителем такого рода идей, странствующим аскетом-отшельником — в принципе достаточно и одного такого случая), то само только знакомство с такого рода новыми для китайской мысли идеями могло и даже должно было побудить китайских философов к активному осмыслению этих идей и к попыткам теоретического освоения их в терминах и понятиях китайской мысли, на базе созданного китайской духовной культурой эвристического фундамента.

Идея высшего Абсолюта, отнюдь не идентичного Небу, вполне могла быть осмыслена в плане переинтерпретации хорошо известного и вполне подходящего для этого Дао. Идея его эманации могла привести к необходимости обратиться к чему-то, связанному с Дао, в частности к переинтерпретации дэ (напомню, что первоначальное дэ соответствовало представлениям о сакральной благодати). Пуруша мог быть до поры до времени не воспринят, поскольку уж очень он — во всяком случае с точки зрения чжоуской традиции — вульгарно-мифологичен. Зато идеи о комплексах дхарм как форме жизни, о пронизывающей все сущее единой субстанции, о роли ее тончайшего слоя (того, что придает вещам и существам их свойства и качества) вполне

могли и даже должны были найти свое отражение посредством введения в китайскую философскую мысль каких-то новых понятий и терминов. Создание термина «ци» и было скорее всего связано именно с такого рода объективной потребностью.

Этим термином стали обозначать то, из чего состоит мир, будь то Небо, вещи, существа или сам человек. Но не хватало термина для обозначения тончайшего, что придавало вещам и существам их свойства и качества. Так возникли цзин-ци, хотя ни терминологически, ни сущностно разница между ними и обычными ци пояснена не была. Комплексом ци стала восприниматься и жизнь. Распад ци — смерть. Потому таким важным делом представлялось сохранить ци, оставить их в организме, обеспечить их нормальную циркуляцию. Причем и здесь вопрос о соотношении ци и цзин-ци остался неясным и неразработанным.

Еще одно важное нововведение — мистификация Слова. Древнеиндийской философией сама мысль и выражающие ее слово, речь были мистифицированы с древнейших времен. Мысль, Слово и желание (Кама) были в самой основе первооткровения. В Китае, где желание, как и секс, имели весьма невысокий статус, остались лишь Мысль и Слово. Первое нашло свое выражение в идее сердца, которое в микромире человека было уподоблено Дао со всеми вытекающими из этого весоми следствиями. Со Словом было сложнее. Слишком уж многозначным было реально-практическое и социо-этическое значение слова в китайской традиции. Мистифицировать его было не так уж просто; слово и речь были в традиции демистифицированы до предела. Но кое-что удалось даосам и здесь — достаточно напомнить приводившуюся цитату из «Чжуан-цзы» о том, что Единое и Слово — это два, два и еще одно (?) — это три, причем все трое стоят на пути трансформации не-сущего в сущее.

Само понятие о первобытном не-сущем, о Великом Кома, о первозданном Хаосе могло, как говорилось, в латентной форме существовать и в самой китайской культуре. Но развитие и, главное, философское осмысление этих представлений и их трансформация должны были произойти вместе с распространением рассмотренных выше элементов мистико-метафизического осмысления мира. Я не случайно снова напоминаю о возможности существования понятия о Хаосе в китайской традиции. Дело в том, что трансформация его в даосских построениях заметно отличается от того, что было в индийской традиции.

В китайской традиции, отраженной в притчах «Чжуан-цзы» (гл. 7), первобытный Хаос (Хунь-дунь) предстает в форме Великого Кома, этаким бесформенной массы. Однако как только ей попытались было придать более привычный вид (в частности, просверлить те семь отверстий, которые есть у человека), Хунь-дунь испустил дух [247, с. 52; 131, с. 98; 50, с. 173]. Притча не только поучительна в том смысле, что нарушение естественной формы ведет к гибели (это даосский нравоучительный те-

зис), но и демонстрирует существенную, принципиальную разницу между древнеиндийским и первоначально-китайским представлением о первозданном Хаосе, т. е. о Едином. В индийской традиции первоначальное Единое — нечто не-сущее, абсолютная и великая Пустота; в китайской — нечто весьма осязаемое, Великий Ком. Но характерно, что, хотя эта традиция сохранялась и позже, в средние века (см. [184, т. 2, с. 116—120]) даосы решительно переосмыслили понятие Единого, связав его с Дао, приравненным к Брахману, к великой Пустоте. Однако двойственность и противоречивость ситуации не могла не сказаться.

Специалисты обращают внимание на то, что идея первобытного мирового яйца, один из вариантов которой изложен еще в Шатапатха-брахмане (первобытные воды родили золотое яйцо, из которого вышел творец всего сущего Праджapati [25, с. 67—68]), не была чужда и китайской традиции. В частности, в мифе о Паньгу тоже фигурирует такое же яйцо (см. [183, с. 57—58]), причем именно из него, столь зримо состоящего из двух отличных субстанций, родились Небо и Земля, между которыми оказался Паньгу. Яйцо здесь — тот же Великий Ком, а разделение его на две части-субстанции очень легко увязывается с двумя великими креативными силами китайской традиции, с инь и ян (см. [219, с. 479—481]).

Но миф о Паньгу, как упоминалось, весьма поздний, так что идентификация первобытного яйца с Великим Кома не очень-то убедительна. Другое дело — проблема связи древнекитайских представлений о Первоначале (Хаос, он же Великий Ком, Хунь-дунь) с концепцией инь-ян, которой индийская мысль в четком философском осмыслении не знала (хотя о парных оппозициях размышляли достаточно много). Правда, здесь тоже доказательных аргументов не слишком много. Но зато немало такого, о чем стоит всерьез поразмыслить.

Начнем с того, что идеи инь-ян и усин связаны в истории китайской мысли единством происхождения (их генерировал, согласно традиции, Цзоу Янь примерно на рубеже IV—III вв. до н. э.). Но по меньшей мере несколькими веками раньше аналогичные идеи оказались в центре внимания древнеиранской мысли, что нашло свое отражение в зороастрийской Авесте. Идея об Амеша-Спента, шести святых сущностях, эманациях великого Ахура-Мазды, была в центре зороастрийской мысли, а шесть святых — Благая Мысль (Ваху-Мана), Истина-Порядок (Аша, или Арта), Власть-Могущество (Хшатра), Благочестие (Армати), Здоровье-Целостность (Харватат) и Жизнь-Бессмертие (Амртат) — соотносились каждое с собственной субстанцией, первоэлементом (скот, огонь, металл, земля, вода, растения). Специалисты, анализировавшие ирано-зороастрийские представления, особо подчеркивают, что соотношение святых с первоэлементами зафиксировано в Гатах, древнейшей части Авесты [27, с. 338—339]. К сказанному важно прибавить, что Ахура-Мазда, эманацией которого считались шесть святых сущ-

ностей, был символом Добра, Света и Истины в системе зороастрийского дуализма, где олицетворением Зла, Тьмы и Лжи считался вечно противостоявший Ахура-Мазде его антипод Ангро-Майнью.

Итак, иранские шесть первоэлементов (пять из них идентичны китайским) и зороастрийские представления о вечном взаимном противоборстве двух полярных сил, Света и Тьмы, являлись собой в первой половине I тысячелетия до н. э. своего рода устойчивый мировоззренческий комплекс. И далеко не случайно специалисты еще в прошлом веке предполагали, что персы, индийцы и китайцы черпали свои верования из общего источника (см. [115, с. 342]) и что культ божеств пяти первоэлементов был известен на северо-западе современной территории Китая (т. е. там, отметим, где в древности обитали индоевропейские племена тохаров) еще в VII в. до н. э. (см. [122, с. 416—418]). Конечно, это были лишь предположения, не более того. Но они продолжали высказываться и в XX в. Э. Шаванн в 1906 г. поставил вопрос о том, что идея о пяти первоэлементах могла быть тюркской (уточним — скорее прототюркской) по происхождению и попасть в Китай через Цзоу Яня [94, с. 96—98], а в середине нашего века возникла даже полемика между Г. Дабсом, поддержавшим мысль о влиянии зороастризма на даосизм, и В. Эберхардом, поставившим ее под сомнение (см. [119]). Писавший об упомянутой полемике Д. Нидэм согласился — правда, в очень осторожной форме — с предположением, что индо-иранское влияние на школу Цзоу Яня могло иметь место и что это, в частности, видно на примере географических представлений Цзоу Яня, перекликающихся с древнеиндийскими идеями о девяти континентах [184, т. 2, с. 156].

Надо заметить, что предположениям о возможном влиянии иранских идей на даосизм в науке явно не повезло: специалисты чаще обращали внимание на различия (в Иране силы Зла и Добра борются, в Китае инь и ян сосуществуют), чем на общее, хотя последнее (комплекс дуальных полярных сил и шести первоэлементов, замкнутый на Цзоу Яне), казалось бы, буквально вопиет. Много чаще писали об индийском влиянии (см. [68, с. 34—39; 102; 129, с. 57; 173, с. 607—621; 180, с. 351; 191, с. 6—36; 209, с. 114—115; 213, с. 36]), которое более очевидно, о чем уже шла речь. Но вся сложность проблемы в том, что фиксация сходства сама по себе, даже если оно впечатляюще до предела (шесть первоэлементов в Иране и пять из них — в Китае), не доказательство в строгом смысле слова. Как не могут быть сочтены убедительным доказательством и прочие цифровые параллели (36 тыс. лучей атмана из Шатапатха-брахманы и 360 элементов в человеке по «Люй-ши чуньцю»; девять континентов-*дзи* в Индии и географические представления Цзоу Яня).

Словом, далеко не случайно при всей очевидности параллелей идея о заимствовании индо-иранских мировоззренческих концепций китайской мыслью в синологии воспринимается с со-

мнениями. И прежде всего потому, что нет доказательств прямых заимствований, нет даже хоть сколько-нибудь разработанной гипотезы, как эти заимствования могли быть в то далекое время реально осуществлены. К сожалению, вплоть до сегодняшнего дня ситуация остается такой же. Можно лишь высказывать предположения на сей счет.

Гипотетическая реконструкция процесса генезиса китайской метафизики

Как же шел или по крайней мере как мог идти процесс проникновения, заимствования и переработки в чжоуском Китае чуждых ему метафизических идей, как и откуда они появлялись или могли появиться? Ответ на этот вопрос связан не столько с убедительной демонстрацией сходства идей, о чем уже шла речь, но и с решением некоторых иных проблем.

Начнем с вопроса об авторстве даосских трактатов. В специальном приложении к своей классической книге о Дао [209] А. Уэйли показал, что о нем всерьез говорить не приходится (в том смысле, что подлинные авторы неизвестны). Утверждение Сыма Цяня о том, что «Дао-дэ цзин» написал Лао-цзы, не основано на достоверных материалах. Текст же самого трактата свидетельствует, что он был написан примерно в 240 г. до н. э. «безымянным квиетистом» [209, с. 86]. По меньшей мере с рубежа IV—III вв. до н. э. внешние влияния на китайскую мысль «начали приобретать огромную важность». Сославшись на А. Масперо [172, с. 608—609], А. Уэйли напомнил, что влияния были заметны в сфере географии и мифологии, что святыне-старцы из «Ле-цзы» сходны с индийскими мудрецами-*риши*, а некоторые даосы из «Чжуан-цзы» практиковали телодвижения, напоминающие асаны индийской йоги [209, с. 114].

Кто же мог знакомить китайцев с индо-иранской мыслью? А. Уэйли полагает, что посредниками в общении могли быть торговцы [209, с. 114—115]. Но существовала ли в то отдаленное время транзитная торговля? И были ли торговцы достаточно компетентны в сложных проблемах натурфилософии? Первым известным истории китайским путешественником в западные страны считается Чжан Цянь (II в. до н. э.), который по возвращении из путешествия отметил, что бамбуковые посохи и холсты из Сычуани он встретил в Индии [236, гл. 123, с. 1139—1140; 3, т. 2, с. 153], т. е. что торговые связи между Индией и юго-западной периферией Китая существовали. Здесь стоит коснуться вопроса о региональных различиях в чжоуском Китае.

Современная синология все более определенно обращает внимание на специфическое положение в системе чжоуских царств самого южного и территориально наиболее крупного из них, Чу. Об его опережающем развитии в ряде сфер, в том числе в системе административного управления, писал Г. Крил

[109, с. 146—158]. О специфике духовной культуры Чу и ряде связанных с этим проблем опубликовал обстоятельную статью Дж. Мэйджер [171]. Вкратце суть ее сводится к тому, что культура Чу через западные окраины всегда была связана с северо-западными рубежами Китая, да и сами чусцы скорее всего не автохтоны, а пришельцы с северо-запада, по верованиям близкие к индоевропейским обитателям Южной Сибири. Чуская культура повлияла на культурные традиции царства Ци, что проявилось и в мифах о Первоначале, и в нововведениях даосизма.

Итак, чусцы генетически и территориально были связаны и, видимо, контактировали с индоевропейскими племенами к западу от Китая. Факт такого рода контактов был зафиксирован Чжан Цянем. Об интенсивности контактов ничего не известно. Но, по авторитетному суждению А. Масперо и А. Уэйли, они были результативны с точки зрения культурных воздействий на Китай, о чем на примере Чу говорится и в статье Дж. Мэйджера.

Я далек от того, чтобы недооценивать всей сложности дальних путешествий в указанном районе мира, одном из наиболее труднопроходимых. Однако там уже издавна люди жили и перемещались, неся с собой не только товары, но и идеи, свои представления о мире, знания о себе и соседях. А если добавить к этому рано сформировавшийся в Индии институт мудрецов-отшельников (аскеты-тапасья, риши и др.), которые никогда не были обременены имуществом, но зато всегда были легки на подъем и, более того, считали своим долгом нести истину другим; если принять во внимание, что уже по меньшей мере с середины I тысячелетия до н. э. этот институт стал всеиндийским, затронул все районы Северной Индии, включая Гималаи и по меньшей мере часть нынешних Непала и Тибета, то нетрудно гипотетически представить себе, как такого рода отшельники (даже один-два только — чего вполне достаточно для передачи информации, идей, к восприятию которых другая, чуждая им культура уже давно внутренне готова) могли либо вступить в контакт с торговцами либо даже совершить вместе с ними путешествие¹⁰. Разумеется, это гипотеза. И, видимо, ее никогда нельзя будет доказать. Но ведь факт распространения в Китае на рубеже IV—III и особенно в III в. до н. э. чуждых китайской традиции идей — в сфере мифологии, географии, философии — все-таки факт. Он отмечался многими синологами, и от него никуда не уйти. И именно такого рода факты требуют гипотез для своего объяснения.

Специфика духовной культуры и всей традиции Чу позволяет понять, почему древнеиндийские и древнеиранские идеи там с легкостью могли быть восприняты. Они гораздо более соответствовали традициям Чу, нежели северных чжоуских царств. Будучи же восприняты, пройдя какую-то первичную обработку и, главное, найдя эквивалентное воплощение в иероглифике и

традиционной терминологии, эти идеи — в весьма трансформированном виде — затем сравнительно легко могли оказать воздействие и на тех в развитых северных царствах, кто пожелал бы к ним прислушаться, кто готов был схватить их на лету и оценить их значимость. В числе таких мыслителей могли быть люди вроде Цзоу Яня, безымянного автора «Дао-дэ цзина», Чжуан-цзы.

Восприятие чуждых идей могло и даже должно было идти длительное время, и скорее всего — несколькими параллельными потоками, которые затем сливались в некий комплекс — тот самый, окончательное оформление которого и знаменовало становление даосизма как развитой, разработанной доктрины. «Свое» в этом комплексе создало фундамент, благодаря которому китайская мысль оказалась готовой к восприятию сложных метафизических конструкций и бескрайней мистики чуждых идей. Кроме того, «свое» способствовало творческой их переработке, сочетанию их со сходными традиционными конструкциями, как, например, с двоичной системой «Ицзина» или с привычными пятеричными конструкциями (пять сторон света как категория восходят чуть ли не к иньским подписям). Наконец, «свое» способствовало переплетению чисто метафизических идей и конструкций с теми концепциями и проблемами социально-этического и политического характера, которые издревле были в центре китайской мысли. В результате и возникли такие тексты, как «Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы» и тем более «Гуань-цзы». В результате сложился даосизм как китайская философская доктрина, возникли китайская метафизика, китайская натурфилософия, китайская мистика.

СИНТЕЗ ИДЕЙ

Включение в чжоускую мысль на рубеже IV—III вв. до н. э. хорошо разработанных проблем натурфилософии и космологии — прежде всего, если даже не исключительно, в их мистико-метафизическом восприятии, — а также усиление внимания к таким вопросам, как нумерология (включая магию чисел, косвенно также и некоторые аспекты концепций инь-ян и усин) и таким методам, как софистика или логические упражнения поздних моистов¹, чрезвычайно разнообразили до того развивавшуюся практически единым потоком духовную культуру древних китайцев. Усилиями даосов стала возрождаться мифология, не говоря уже об изящной словесности, которая в лице Чжуан-цзы обрела своего едва ли не наилучшего стилиста. Словом, чжоуский Китай накануне своего политического краха в III в. до н. э. в духовном плане, в плане расцвета мысли был на вершине. Сами чжоусцы в принципе не только принимали, но и активно одобряли подобного рода плюрализм. Впоследствии такой подход, как известно, был отражен и в традиции, получив наименование лозунгового типа — «Пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все учения».

Эпоха активного соперничества разных учений, школ и направлений мысли была, однако, весьма недолгой. Можно даже сказать, что она вообще имела место в столь явном и фиксированном традицией виде только потому, что конец периода Чжоу был отмечен исключительной политической ситуацией: в ожесточенном противоборстве сильнейших царств за гегемонию в Поднебесной было не до тонкостей духовной культуры. И в то время как правители и их советники боролись за власть (здесь их идеологическими лозунгами были преимущественно, если не исключительно, легистские), мудрецы в свободном стиле излагали свои взгляды и убеждения вплоть до принципиального отрицания активной социальной и тем более политической жизни. Конец такому положению вещей был положен успехом царства Цинь и созданием в Китае первой империи (221 г. до н. э.), борьба которой за единомыслие нашла свое отражение, в частности, в виде первого из известных истории публичного сожжения книг. И хотя данный факт был скорей символом, нежели непоправимой реальностью, именно в качестве символа он сыграл роль убедительного сигнала: империя громогласно за-

явила, что далее терпеть плюрализм мысли и абсолютную свободу идей она не намерена.

Впрочем, еще задолго до этого ситуация напряженной политической борьбы способствовала тому, чтобы ввести все многообразие идей, течений и направлений мысли в некое более или менее единое русло. В строгом соответствии с привычным практицизмом и рационализмом имелось в виду взять из всех уже сложившихся доктрин наиболее ценное и важное и тем самым создать универсальную доктрину, которая вела бы ко всеобщему благу и, естественно, объединению всех в Поднебесной. Единая Поднебесная должна и мыслить одинаково — эта идея, пусть подспудно, довлела над умами тех, кто был озабочен созданием крепкого и стабильного государства. Иными словами, идея синтеза в конце эпохи Чжоу ощутило вышла на передний план, буквально носилась в воздухе. Так или иначе к ней обращались многие.

Почему речь идет о синтезе? Ведь хорошо известно, что древнекитайская мысль — впрочем, далеко не она одна — была достаточно эклектична: то, что подходило тому или иному мыслителю, он, не задумываясь, брал из чужих идей. Может быть, учитывая это, стоит говорить именно об эклектике? Ведь далеко не случайно некоторые специалисты склонны считать эклектиком, например, Сыма Цяня — именно за то, что в своем классическом труде он собрал буквально все, что было известно о древнем Китае, и изложил максимально нейтрально, пытаясь сочетать порой несочетаемое (см. [39]). Но эклектика ли это действительно? Не вернее ли видеть здесь строгую объективность мудрого историографа? Впрочем, эклектика как таковая тем не менее была достаточно широко распространена в древнем Китае. И все же то, о чем сейчас идет речь, не эклектика. Имеется в виду именно синтез.

Пусть для чжоуской мысли была характерна эклектика как метод, как полезный прием, сохранивший немало чужих идей (как то было и в древней Индии, и в античной Греции). Но в позднечжоуском Китае, когда все основные школы, направления и течения мысли достаточно четко сформировались, когда каждое из них ясно определило свои исходные посылы, целеустановки и ценностные ориентации, когда значение эклектического набора идей уже по одному этому ушло в прошлое, на передний план вышла задача отбора всего наиболее ценного из того, что выработано китайской мыслью. Такая задача была объективной, она никем никогда прямо не была сформулирована, но тем не менее если не все, то во всяком случае многие мыслители III—II вв. до н. э. интуитивно руководствовались именно ею. В их конкретной практике — если вести речь о наиболее выдающихся деятелях, от Сюнь-цзы до Дун Чжуншу, — эта задача шла от рационального осмысления ситуации, от традиционного китайского рационализма и практицизма: выделить, что из всего выработанного китайской мыслью наиболее пригодно для

создания идеологической системы, максимально соответствующей нуждам Поднебесной. Разумеется, последние осмыслились прежде всего опять-таки с трезво-практических позиций. Речь не шла об отрицании всех тех достижений натурфилософии и космологии, которыми были отмечены, скажем, поиски даосов или сторонников циклических концепций инь-ян и усин. Коль скоро такие идеи появились и в них было хоть что-то разумное, ценное и полезное, их можно и даже нужно было как-то использовать, включить в общий компендиум мысли. Но главным было все-таки не это, главное по-прежнему оставалось в сфере социальной этики и административной политики. И генеральное направление синтеза шло именно в таком аспекте, тогда как все остальное в лучшем случае лишь увязывалось с ним в рамках более или менее непротиворечивой концепции.

Рационалистический синтез Сюнь-цзы

Сюнь-цзы (313—238) — третий и последний из крупнейших чжоуских мыслителей конфуцианского толка, хотя и наименее «конфуцианский» из них. Трактат, написанный по преимуществу им самим (существует мнение, что он был автором 23 из 32 глав [26, т. 2, с. 142]), носящий его имя и отражающий его идеи, уже довольно значительный шаг в сторону от бескомпромиссности Конфуция и Мэн-цзы, причем шаг в направлении к сближению с концепциями оппонентов, шаг в сторону синтеза. Написанный в достаточно хорошем, хотя и не блестящем стиле, «Сюнь-цзы» отличается стремлением сочетать наглядность изложения с его убедительностью (см. [238; 146; 217]). При очевидной гибкости исходных позиций и явном стремлении к синтезу эта особенность стиля трактата, да и принципов его автора дали несколько неожиданный результат: из школы Сюнь-цзы вышли два выдающихся древнекитайских деятеля — Хань Фэй-цзы и Ли Сы, причем первый из них был великим философом, а второй выдающимся политиком, но... оба не были конфуцианцами. Напротив, они стали легистами, хотя при этом Хань Фэй-цзы сохранил от учителя склонность к синтезу и реализовал ее в своем трактате.

Конечно, этот неожиданный результат в немалой степени объясняется исторической ситуацией конца эпохи Чжоу: ортодоксальное конфуцианство явно не имело шансов на успех в обострившейся политической борьбе, а сближавшаяся с легизмом концепция неортодоксального конфуцианца Сюнь-цзы казалась его ученикам лишь неубедительным паллиативом, следствием чего и мог быть их открытый переход на сторону легизма. Только крушение обнажившего свои тоталитарные потенции при Цинь Ши-хуане легизма открыло дорогу реформированному конфуцианству, после чего возрос и престиж Сюнь-цзы. Но для этого нужен был сначала страшный эксперимент в виде правления династии Цинь (221—202).

В историю китайской мысли Сюнь-цзы вошел в первую очередь как автор идеи о том, что человек по своей природе порочен. Вступая в полемику с противоположным тезисом Мэн-цзы, исходявшего из признания врожденной доброты и тяги людей к познанию и добродетели, Сюнь-цзы подробно обосновал свой взгляд на этот предмет. Человек появляется на свет с животными, звериными инстинктами; злоба, зависть, ревность, стремление к стяжательству и распущенности определяют его поступки, что, естественно, рождает хаос и смуту. Осознав это, мудрые правители древности обратились к ритуалу-ли, к понятиям справедливости и долга, наконец, к закону-фа, с тем чтобы обуздать природные инстинкты людей и преобразовать человека (гл. 23) [238, с. 289—290]. Так было положено начало борьбе с пороком и воспитанию добродетелей.

Итак, для того чтобы сделать человека человеком, нужны целенаправленные усилия, воспитание и обучение, воздействие норм ли, внутреннего долга и внешнего принуждения. В конечном счете успеха можно достичь лишь в том случае, если под влиянием всех этих импульсов человек поймет, что его инстинкты следует преодолеть и что достижение им высших идеалов добродетели — несомненное благо. Важно именно твердое внутреннее убеждение: насильно добродетельным никого не сделаешь! Зато убежденность и стремление способны совершать чудеса: любой человек с улицы может стать таким, как Юй! Разумеется, не каждый в реальности станет Юем, но возможность такая есть (гл. 23) [238, с. 295].

Именно в свете этого кардинального тезиса Сюнь-цзы серьезно и обстоятельно рассматривает вопрос об обучении и совершенствовании человека, чему посвящены первые главы трактата. В гл. 1 говорится о важности учения, накопления и осмысления знаний. Чтобы стать совершенным человеком, добродетельным цзюнь-цзы, нужно много учиться, одолевая мудрость канонов и практику ритуалов, постоянно совершенствовать свои знания, причем делать это не напоказ, а ради глубокого и полного усвоения мудрости древних. Очень важно уметь учиться. Следует общаться с равными себе, стремиться получить как можно больше знаний, осознать полученные знания разумом, сердцем, результатом чего должны стать соответствующая речь, поступки, манеры. Важен также постоянный контакт с учителем, чья мудрость всегда достойна подражания. В то же время не следует вести бесед и тем более вступать в пререкания с теми, кто этого недостойн. Совершенное знание и совершенное поведение ведет человека к подлинному совершенству!

Гл. 2, касающаяся методов самоусовершенствования, как бы продолжает тематику гл. 1. Нужно уметь следовать хорошему и отвергать дурное, уметь разбираться в людях, различать друзей и врагов. «Поэтому цзюнь-цзы уважает учителя, близок с друзьями и ненавидит врагов; он беспредельно любит добро и в то же время воспринимает советы и предупреждения, так что, если

бы он даже не хотел идти вперед, он не мог бы этого не сделать» [238, с. 12]. Критика со стороны учителя или друга всегда полезна, ибо помогает самоусовершенствоваться. В то же время лесть со стороны недруга вредна, ибо в ней угроза ослабления контроля за собой.

Конечная цель самоусовершенствования — выработка умения обуздывать себя, достижение золотой середины. «Искусство обуздывать темперамент и тренировать ум сводится к следующему: если у вас буйный нрав, смягчите его гармонией; если ваш ум скрытен, измените его искренностью; если вы чересчур энергичны, компенсируйте это обходительностью; если слишком торопливы, действуйте с осторожностью; если ваш ум ограничен, расширяйте свой кругозор; если вы вульгарны, сонливы и жадны, воспитывайте в себе высокие устремления; если скучны и посредственны, прибегайте к помощи учителя и друзей; если ленивы и небрежны, подталкивайте себя мыслью о возможных бедствиях; если излишне искренни и прямы — умеряйте ваш темперамент ритуалами и музыкой... Это и называется искусством обуздывать темперамент и тренировать ум» (гл. 2)) [238, с. 15—16]. Психотренинг такого рода — дело далеко не простое. Но именно он вырабатывает характер настоящего цзюнь-цзы, способствует достижению твердости, умения строго соблюдать норму, воспитывать свои чувства и, главное, всегда ставить справедливость и долг, общественные интересы выше личных, тем более выше низменной материальной выгоды — что, впрочем, не исключает права позаботиться об умеренном достатке.

Как и Мэн-цзы, Сюнь-цзы придал понятию «ци» этический смысл и именно его использовал для обозначения категории, переведенной на русский словом «темперамент». Ци в его доктрине — внутренний этически ориентированный дух человека, обуздание которого и становится главной задачей цзюнь-цзы. Рецепты обуздания, как было показано, многогранны и тесно связаны с характером человека, с преобладающим в нем духом-ци. Но при всем том основа основ базирующегося на упомянутом психотренинге самоусовершенствования — ритуал-ли. Без него было бы просто невозможно противопоставить спонтанному духу-ци тот необходимый противовес, который дал бы желанную норму. Без ритуала-ли просто невозможно выработать ту утонченную культуру поведения, которой должен отличаться цзюнь-цзы.

О ритуале-ли в трактате идет речь буквально в каждой главе, за немногими исключениями. Но более и обстоятельней всего — в гл. 19, специально посвященной этой теме (см. также [88]). Вкратце суть главы сводится к следующему. Человек рождается с будоражащими его желаниями и стремлениями, которые чаще всего не могут быть удовлетворены. Стремясь к их реализации, люди вступают в активное соперничество друг с другом, что в конечном счете ведет к беспорядкам, к хаосу. Для

того чтобы предотвратить такое положение вещей, мудрые правители еще в древности создали определенные нормы, которые призваны были регулировать желания людей, дабы они не превышали реальных возможностей. Ритуал — средство удовлетворения желаний и предотвращения смут, генеральный же принцип ритуала-ли сводится к четким социальным и этическим диктинциям, основанным на нерушимой иерархии. Ритуал, таким образом, в конечном счете — важнейшая, первейшая, кардинальнейшая форма организации общества [238, с. 231].

Ритуал — то, что превращает человека из раба вещей в господина над ними. Важны не вещи сами по себе, а тот ритуал, та норма, которые определяют право на те или иные вещи. Вещь становится атрибутом личности, занимающей определенное место на лестнице социальных отношений. И коль скоро каждому ясно, что роскошь окружает правителя и сановников именно потому, что они принадлежат к верхам иерархической пирамиды (а ведь кто не захотел бы вкусить от роскошной жизни!), все становится на свои места. Желания приходят в соответствие с возможностями, а общество обретает столь важную для его нормального существования стабильность. Важность ритуала очевидна; он — основа организованного и стабильно функционирующего общества, в котором каждый находится на своем месте, будь то крестьянин или торговец, ремесленник или чиновник, знатный сановник или правитель, вплоть до сына Неба (гл. 11) [238, с. 144].

Проблемам социальной организации в трактате уделено особое внимание, в частности в гл. 9—10. Сюнь-цзы начинает издавна (гл. 9): «Вода и огонь имеют ци (здесь ци лишено этического смысла и должно восприниматься как энергия, момент существования. — Л. В.), но лишены жизни; трава и деревья живут, но не могут познавать; животные и птицы умеют познавать, но лишены чувства долга; люди обладают ци, жизнью, способностью познавать и вдобавок чувством долга. Поэтому человек — самое драгоценное на земле. Он не столь силен, как бык, не так быстр, как лошадь, но и бык и лошадь служат ему. Почему? Потому что он способен к социальной организации, а они нет. Но почему он обладает этой способностью? Благодаря различиям. А почему возможны различия? Потому что у человека есть чувство долга. Основанные на чувстве долга различия ведут к гармонии, гармония — к единению, единение ведет к умножению сил, умножение сил — к могуществу, могущество — к подчинению всего. Поэтому люди чувствуют себя спокойно в своих дворцах и домах. Поэтому люди способны упорядочить свои дела по сезонам года, использовать все существующее и извлекать выгоду из всего в Поднебесной. Все это не почему-либо еще, а именно потому, что они ввели различия и имеют чувство долга» [238, с. 104—105].

Итак, чувство долга, т. е. социальной ответственности, которым — в отличие от всего остального живого и неживого в при-

роде — обладает именно человек, побуждает его ввести четкие социальные и этические градации, т. е. создать сложную общественную структуру. Без общества нет и не может быть людей, причем Сюнь-цзы поясняет эту мысль следующим образом (гл. 9): «Появившись на свет, люди не могут не организовать. Общество же не может существовать без градаций — иначе возникает соперничество, а соперничество ведет к хаосу, за хаосом следует расчленение, расчленение же ведет к слабости. Слабые не смогут подчинить себе все сущее, и тогда не будет спокойствия в домах и дворцах. Вот почему и говорится, что ритуал и долг нельзя забывать ни на минуту» [238, с. 105]. Человек, таким образом, немислим без общества. Только организация позволяет ему стать сильным и господствовать в мире. Осознание этого и есть тот самый социальный долг, который, по Сюнь-цзы, побуждает людей к организации. Но никакая организация не может существовать без иерархической структуры, без деления и членения людей на различные слои и ранги, т. е. без тех самых градаций, которым в трактате уделено столь большое внимание.

Люди не могут быть равны — речь, разумеется не о потенциях, а о реалиях. Если все разделить поровну, на всех все равно не хватит. Люди любят одно и то же, но людей много, а желанных вещей мало. Изысканные изделия изготовить трудно, делают их многие, а наслаждается ими один. Если бы все были равны, за обладание такими вещами возникли бы борьба, соперничество, что ведет к хаосу. Кроме того, если все равны, никто не мог бы приказывать другим что-либо сделать, что тоже привело бы к хаосу. Вот почему мудрые правители древности ввели градации и разделили права и обязанности между людьми, для чего были введены социальные ранги и установлен соответствующий ритуал. Ритуал и ранги закрепили социальную иерархию, прежде всего генеральное деление общества на управляющие верхи, занятые преимущественно умственным трудом, и низы, выполняющие физическую работу. Это привело к разделению труда, которое обеспечило обществу достаток, причем каждый стал исправно делать свое дело на своем месте (гл. 10) [238, с. 113—114].

Ритуал-ли, таким образом, — основа основ общества и государства (гл. 11): «Если в государстве нет ли, в нем нет главного; только ли является основой подлинного государства» [238, с. 136]. Как и его предшественники, Сюнь-цзы видит истоки политико-административной системы в мудрости древних. Но в отличие от других он не делает особого акцента на этой мудрости, а ставит вопрос с позиций рационального анализа. Человек без общества — не человек. Правитель — вот тот, кто в состоянии и в чью обязанность входит организовать людей и создать сложную социальную структуру с разделением труда, т. е. общество. Когда оно организовано должным образом, все сущее оказывается на своих местах, все природные ресурсы исполь-

зуются как подобает и люди могут жить в изобилии. Правитель же, продолжая свою общественно полезную деятельность, создает административную систему, в функции которой входит обеспечение нормального существования возникшего социального организма

Искусство должного управления наиболее полно рассмотрено в гл. 9. Здесь наряду с характерными для конфуцианства тезисами (заботиться о людях и воспитывать их; выдвигать мудрых, честных и способных; помогать слабым; быть умеренным в налогах и делать упор в административной деятельности на ритуал-ли, справедливость и долг) есть и немало нового, подчас даже неожиданного для него. Так, впервые всерьез названа проблема социального антагонизма между верхами и низами. Если для Конфуция и Мэн-цзы народ — дети, которыми следует руководить старшим, исполняющим функции отца, то для Сюнь-цзы он — сила, которой следует опасаться: «Правитель подобен лодке, а народ — воде; вода несет лодку, но она же может и опрокинуть ее» [238, с. 97]. Именно для того чтобы не случилось неприятностей, следует править справедливо. Эта уже иная, хотя и весьма рационалистическая постановка вопроса.

Совершенно по-новому выглядит в трактате и проблема методов управления. Сюнь-цзы не делает откровенной ставки на силу, принуждение. Но в отличие от Мэн-цзы он отнюдь не склонен преувеличивать возможности добродетели. Конечно же, во главу угла нужно ставить ритуал, долг, гуманность, справедливость. Но немалую роль в управлении играет и принуждение, основанный на наказаниях закон, и это вполне логично и последовательно в рамках теории, исходящей из врожденной порочности натуры человека: воспитание, конечно, главное, но против неподдающихся необходимо применять насилие. Здесь Сюнь-цзы предельно четок (гл. 9): «С теми, у кого добрые намерения, следует обращаться на основе ли, а с теми, у кого недобрые, — посредством наказаний» [238, с. 95]. Чуть ниже эта мысль формулируется еще более ясно: нужны как отеческая мягкость, так и неотвратимая жесткость наказания, ибо если быть с людьми слишком суровым, они окажутся запуганными и станут скрывать истинное положение дел, а если проявить к ним излишнюю мягкость, распустятся, от чего опять-таки пострадают дела [238, с. 95]. В гл. 10 та же мысль повторена в несколько иной форме: «Если не воспитывать людей, а наказывать, то наказаний будет много, а порок не будет искоренен; если же только воспитывать и не наказывать, порочные останутся безнаказанными; если наказывать и не поощрять, люди не станут стараться; если наказывать и поощрять, но не ограничивать, подданные будут в неуверенности и народ не будет единым» [238, с. 123—124].

Итак, нужны и наказания, и поощрения, и воспитание, и твердые рамки закона, или проще — кнут и пряник, т. е. и конфуцианские, и легистские методы управления. В отличие от

Мэн-цзы Сюнь-цзы широко применяет легистский термин «фа» (закон). Больше того, он настаивает на том, чтобы законы были хорошо известны людям и чтобы в делах управления, связанных с нормами закона, существовала гласность, включая вопрос о полномочиях и намерениях администраторов, — тезис, явно противопоставленный идее Шэнь Бу-хая о скрытности, соблюдении тайны в управлении. Законы должны быть хорошо известны людям, а руководствующие ими чиновники компетентны и справедливы, тогда не будет злоупотреблений и фаворитизма. Что же касается сферы применения строгих законов, то здесь Сюнь-цзы опять-таки четок: они должны быть направлены против упорствующих в своих заблуждениях, против «злодеев». Их следует казнить, не пытаясь перевоспитывать, — этот тезис помещен в самом начале гл. 9, повествующей о принципах правления вана [238, с. 94]. И речь не только о злодеях, всеми признанных, издревле противопоставлявшихся добродетельным и мудрым. Чуть ниже в той же главе мысль уточняется следующим образом: «Тех, кто талантлив, но идет против духа времени, следует казнить без жалости» [238, с. 94].

Очень примечательное пояснение. Призыв к безжалостному уничтожению несогласных — нечто новое в конфуцианстве, всегда настаивавшем на перевоспитании заблудших и возлагавшем вину за их проступки на тех старших, кто не обеспечил их исправления. В таком расхождении с конфуцианской нормой хорошо видно стремление Сюнь-цзы отойти от утопических надежд на должное воспитание и преобразование дурных наклонностей под воздействием добродетели. Конечно, добродетель и ритуал могут одолеть порочную натуру человека — это кредо Сюнь-цзы. Но — увы! — не всегда. И когда порочный не желает добровольно перевоспитаться, в силу должны вступать легистские нормы: упорствующего в заблуждениях следует безжалостно уничтожить.

Сознавал ли Сюнь-цзы, что он вносил нечто новое в идеи Конфуция? Безусловно. Не только сознавал, но и понимал, что это заметно всем. И именно для того чтобы как-то сгладить неблагоприятное в данном плане впечатление, Сюнь-цзы, как представляется в свете всего сказанного наиболее вероятным, и прибегнул к тому уже хорошо известному и широко применявшемуся в практике древнекитайской политической культуры методу, который сводился к переинтерпретации событий древности, даже к фальсификации их за счет введения новых персонажей и эпизодов, призванных задним числом проиллюстрировать новую идею.

В гл. 28 его трактата приведен эпизод, суть которого сводится к тому, что будто бы Конфуций, получив высокий пост в Лу, сразу же после этого казнил высокопоставленного чиновника *шао-чжэна* Мао. А когда его спросили, не слишком ли сурово наказание — ведь Мао был уважаем в Лу, он ответил, что шао-чжэн Мао виновен по меньшей мере в пяти преступле-

ниях, за каждое из которых полагается казнить. Суть же всех перечисленных им преступлений сводилась к тому, что Мао своими речами смущал народ [238, с. 341—342].

Совершенно очевидно, что приведенный эпизод — явная фальсификация (ни слова о Мао и вообще о чем-либо подобном нет ни в одном из достоверных источников, описывающих события тех времен, начиная с «Цзо-чжуани» и «Лунъюя»), причем на это обратили внимание уже древние китайские авторы, хотя сам эпизод время от времени воспроизводился в других текстах, в том числе в таком авторитетном, как «Шицзи». Но для нас важно зафиксировать главное: ссылкой на авторитет Конфуция Сюнь-цзы явно стремился подкрепить, легитимировать свой тезис о необходимости суровых наказаний в легистском стиле, а в конечном счете — свой отход от раннего конфуцианства в сторону легизма с его кардинальными идеями о месте наказаний в обществе, свой освобожденный от утопических надежд Конфуция и Мэн-цзы рационализм, политический прагматизм, даже цинизм.

Политический прагматизм Сюнь-цзы наиболее выпукло проявил себя в гл. 16, где среди прочего в весьма восхищенном тоне описаны порядки, господствовавшие в царстве Цинь [238, с. 202]. Нет слов, усилиями Шан Яна оно достигло немалых успехов, так что вполне могло произвести благоприятное впечатление на посетившего его путешественника. Но Сюнь-цзы не мог не понимать, какой ценой достигнуто видимое процветание царства. И его позиция могла означать лишь одно: прагматик Сюнь-цзы с полным одобрением воспринял легистские порядки в Цинь. Более того, вполне вероятно, что это в какой-то мере сказалось и на его доктрине.

Как и Мэн-цзы, Сюнь-цзы должен был как-то оценить современную ему политическую реальность: от классического «пути вана» (*ван-дао*) в конце эпохи Чжоу не осталось уже практически ничего, а по сравнению с реальностью даже «путь силы», правление гегемонов-ба (*ба-дао*), уже не казался столь однозначным, как то было прежде. Если же принять во внимание гораздо большее, нежели у Мэн-цзы, понимание значения силы в политике, то не приходится удивляться тому, что в трактате Сюнь-цзы отношение к ба было достаточно мягким и примирительным, о чем свидетельствует, в частности, содержание гл. 11 и 16. По схеме гл. 11, например, за режимами ван-дао и ба-дао типологически следуют и другие, менее привлекательные, правда, уже стоящие на грани катастрофы [238, с. 145]. Отсюда вытекает, что в политической конкретике конца периода Чжоу режим ба-дао воспринимался почти так же, как и идеальный режим ван-дао, разве на ступень ниже по рангу. Этим, однако, влияние легизма на доктрину Сюнь-цзы не ограничивается. Оно весьма заметно и в связи с трактовкой им проблем экономики.

Конфуцианское начало в этих вопросах проглядывает в требовании не обременять народ налогами, не вводить лишних

сборов и пошлин, обеспечить свободу торговли и необходимый контроль за использованием природных ресурсов. Но легизм чувствуется в ряде существенных акцентов. Если для ранних конфуцианцев весь смысл существования администрации — в благе народа, то у Сюнь-цзы иная постановка вопроса: обогащая народ, правитель тем самым обогащает себя. Поэтому столь важен строго налаженный учет земель, доходов, людских ресурсов, дабы баланс всегда был устойчивым (гл. 10) [238, с. 115]. Если для Мэн-цзы (как и для Конфуция) война всегда бедствие, страдания для народа, то Сюнь-цзы весьма трезво рассуждает о том, что главное в военном деле — единение, регулярные тренировки, преданность и т. п. И хотя в гл. 15, специально посвященной этой теме, война как таковая все же не прославляется, как то было у Шан Яна, но о военных делах говорится со знанием дела и даже, я бы сказал, со вкусом [238, с. 176—193]. Во всяком случае, подчеркивается, что тот становится сильным, кто с любовью относится к своим воинам, чей народ упорядочен, чьи награды щедры, а наказания внушают страх [238, с. 179]. Даже в лексике, не говоря уже о сути проблемы, влияние легизма весьма ощутимо.

Вслед за Шэнь Бу-хаем Сюнь-цзы обращает в своем трактате специальное внимание и на проблему «выпрямления имен», уделяя ей отдельную (22) главу. Трактую ее примерно в том же плане (древние создавали имена, дабы различать вещи; если названия верны и соответствуют обозначаемым ими вещам и явлениям, то легко понять суть тех и других; совершенный человек должен правильно использовать имена), Сюнь-цзы идет несколько дальше своих предшественников, выделив из общей проблемы вопрос о родовом имени, которое следует давать всем одинаковым или сходным вещам и явлениям. Точное использование имен и названий важно и для удовлетворения желаний, и для упорядочения отношений: название — мера, знак, правильное соответствие которому очень важно.

Трезвость и рационализм мышления Сюнь-цзы наиболее отчетливо проявились в его отношении к верованиям, суевериям, наконец, к Небу. Надо сказать, что к примитивным суевериям скептически относился еще Конфуций, так что в этом плане у конфуцианства была давняя традиция. Сюнь-цзы резко выступал против тех, кто верит, будто мольбой о дожде можно добиться его выпадения. По его мнению, если уж дождю суждено выпасть, то это случится независимо от того, молились об этом или нет (гл. 17) [238, с. 211]. Столь же определена его позиция в отношении небесных знамений, аномалий в природе: сами по себе они никак не влияют на судьбы людей и не должны считаться свидетельством того, что Небо разгневано. Все беды и несчастья не от Неба — от людей. Если люди делают все как следует, им нечего опасаться недовольства Неба. И вообще (гл. 17): «Чем возвеличивать Небо и думать о нем, не лучше ли овладеть всем сущим и управлять им? Чем подчиняться Не-

бу и славить его в гимнах, не лучше ли овладеть небесным мандатом и пользоваться им?» [238, с. 211].

В этих словах радикализм Сюнь-цзы достигает вершин: уж и Небо ему не свято, и без него обойтись можно... Освободив конфуцианство от той небольшой доли мистики, которая в нем была (культ Неба), он довел рационализм доктрины до предела. Видимо, ощущая, что никакая доктрина не в состоянии длительно владеть умами, если она излишне рационалистична и полностью чужда эмоциям, Сюнь-цзы в других главах трактата гневно обрушивался на Мо-цзы, обвиняя моизм и моистов в выступлении против эмоций, радостей, музыки и вообще желаний (гл. 10) [238, с. 120]. Желать, как и чувствовать, поддаваться эмоциям — свойственно человеку. И если желания и чувства не чрезмерны, если они в пределах разумного, их следует удовлетворить. Во всем важна мера. Спокойствие человека должно цениться весьма высоко, душевный комфорт необходим людям, ведь нельзя же быть рабом вещей: не жизнь для вещей, а вещи для жизни (гл. 22) [238, с. 286—287].

Стремление поднять роль эмоций в жизни людей сыграло, видимо, роль в том, что в трактат была включена специальная глава о музыке (20) как источнике радости и наслаждений, как форме удовлетворения потребности людей в изящном, ласкающем слух и глаз. Следуя Конфуцию, Сюнь-цзы тоже делит музыку на пристойную и непристойную. Порочная музыка рождает леность и распушенность, добродетельная — гармонию и красоту. Конечно же, следует добиваться того, чтобы люди полюбили хорошую музыку, но в любом случае человек не может жить без красоты и радости, без звуков и эмоций. Гимн музыке в трактате рационалиста Сюнь-цзы может показаться парадоксальным. Но в его появлении есть и определенный смысл. Это своего рода противовес доведенному до предела рационализму собственной доктрины. В том, что идея противовеса не чужда Сюнь-цзы, убеждает и глава 21, посвященная несколько неожиданной теме избавления от заблуждений односторонности.

Вообще-то такая тема в трактате, столь заметно носящем признаки синтеза различных идей, достаточно закономерна. Неожиданность в ее подаче: решается она — во всяком случае, во второй и основной части текста главы — с позиций, весьма близких к метафизике даосов, тех самых, которые в лице Чжуан-цзы были небрежно отринуты и осуждены в трактате [238, с. 262]. Дао, о котором говорится в этой главе, воспринимается в смысле, гораздо более близком к даосскому, нежели к конфуцианскому. Познание дао связано с работой сердца, которое было синонимом познания «разум». Но самое существенное в том, что сердце-разум познает дао посредством трех основных своих свойств — потому что оно пусто, едино и покойно.

В тексте разъясняется, что пустота не исключает умения познавать, запоминать, накапливать знания; пустота разума — такое свойство его, при котором накопленные знания не мешают

восприятию всего нового: в разуме, в уме, в сердце всегда есть для него место. Единство разума в том, что, несмотря на постижение одновременно многих разных вещей, он сохраняет свою цельность. Покой в том, что, несмотря на постоянную работу сердца (даже во сне), оно всегда в состоянии воспринимать новое [238, с. 263—264]. Достичь совершенной пустоты, полного единства, абсолютного покоя — вот прямой путь к постижению дао. Тот же, кто добился такого прозрения, «может, сидя в комнате, увидеть все в пределах четырех морей; находясь в настоящем, говорить с отдаленными веками; проникать в суть вещей и познавать их натуру; проникать в периоды порядка и смут и сравнивать их нормы; вникнуть в суть Неба и Земли и управлять всеми вещами; овладеть великим Принципом и постичь Вселенную» [238, с. 264—265].

Трудно в более красноречивом стиле выразить одну из кардинальнейших идей даосизма; трудно в большей степени уйти в глубины бескрайней даосской мистики и метафизики. И еще труднее представить, что все это сделано в трактате реалиста и прагматика Сюнь-цзы, препарирующего отношения людей холодным скальпелем социального хирурга!

В «Сюнь-цзы» есть практически все, что так или иначе затрагивалось ранее древнекитайскими философами. Одно он принимает, другое изменяет, третье отбрасывает, с четвертым вступает в полемику — но практически ничто не остается без внимания! Иногда Сюнь-цзы считают эклектиком, и в этом есть немалый резон. Иногда, напротив, видят в его трактате сложившуюся систему взглядов [62а], для чего тоже имеются некоторые основания. Но на деле трактат не представляет собой ни то ни другое. Он не эклектичен в точном смысле данного понятия, ибо не представляет собой механическое соединение несоединяемого. Скорей напротив, Сюнь-цзы достаточно искусно синтезирует те стороны разных доктрин, которые кажутся ему наиболее целесообразными с точки зрения его главного критерия — рациональности, наибольшего соответствия жизни. Но синтез Сюнь-цзы весьма далек от стройной системы, ибо в концепции его нет структурообразующего стержня, генеральной каркасной основы.

«Сюнь-цзы» — рационалистическая реакция на утопические аспекты раннего конфуцианства, вынужденное признание правоты многих положений удачливой соперничающей доктрины — легизма. Это попытка сгладить противоречия между противоборствующими доктринами за счет немалых уступок, непоследовательности, инкорпорирования чуждых конфуцианству идей и конструкций. Она была при всех ее несовершенствах достаточно удачной, более того, сыграла роль спасательного круга для конфуцианства. Склонность Сюнь-цзы к компромиссу, к синтезу в некотором смысле дала этой доктрине выход из тупика, в который ее едва не загнала бескомпромиссность Мэн-цзы. Именно Сюнь-цзы заложил реальную основу для процветания

конфуцианства в империи. Правда, за это раннее конфуцианство заплатило ценой своей первозданной чистоты и искренности, не говоря уже о том, что на пути к его торжеству оказалась легистская империя Цинь, успехи которой тоже в немалой степени, как это ни парадоксально звучит, были связаны с Сюнь-цзы: как-никак, а «архитектор» этой империи, Ли Сы, был его учеником. Но такая цена в целом, с точки зрения конфуцианства как доктрины, оказалась вполне сходной, даже выгодной: заплатив ее, учение Конфуция не только выжило и уцелело, но и расцвело, стало официальной идеологией империи. Заплатил же упомянутую цену именно Сюнь-цзы. В этом его заслуга перед китайским конфуцианством, что в немалой степени определило его роль в истории мысли и политической культуры Китая.

Попытка легистского синтеза.

Хань Фэй-цзы

Сюнь-цзы был последним патриархом чжоуской философии, т. е. свободно мыслящим в стиле «пусть соперничают все учения» философом. После него ситуация в Чжоу стала быстро и бурными темпами изменяться, что и отразилось, в частности, на судьбе его ученика Хань Фэй-цзы, погибшего в циньских застенках по наговору своего завистливого соученика Ли Сы. Драматизм судьбы Хань Фэй-цзы в том, что в своих теоретических разработках он создал блестящий синтез легистской мысли с тем из конфуцианства и даосизма, что прямо не противоречило легизму, и сформулировал генеральные административно-политические идеи в столь завершенном их виде, что Цинь Ши-хуанди, когда он пришел к власти и создал империю, оставалось только руководствоваться ими. И в то же время сам мыслитель погиб по приказу того же Цинь Ши-хуанди (правда, впоследствии сожалевшего об этом). Словом, великолепный теоретик, сильнейший ум, но неумелый и неудачливый политик и практик — таким был Хань Фэй-цзы. Названный его именем и написанный в основном им самим трактат содержит 55 глав, текст которых почти полностью переведен на английский и русский и, кроме того, хорошо представлен в антологиях [239; 31; 165; 26, т. 2].

Учитывая доступность текста и принимая во внимание его объем и насыщенность, я вынужден обратить внимание лишь на самое основное из его многих весьма интересных идей. Главное для Хань Фэй-цзы, как и для других легистов, — государство, его процветание, сила и мощь. Основной тезис: государство сильно, если и пока в нем абсолютно властвует нелицеприятный закон. Тезис этот в разных главах неоднократно повторяется и заново аргументируется, а суть аргументов сводится к тому, что лишь единый, безликий и равный, равно применимый ко всем и всегда закон может считаться нелицеприятным, тогда

как любые личностные отношения и тем более частный материальный интерес подрывают объективность закона и в конечном счете не просто вредят администрации и интересам государства, но и разрушают изнутри всю систему, делая ее нестабильной. Мудрый правитель должен хорошо сознавать все это и соответствующим образом поступать. Собственно, пояснению того, как должно поступать правителю, какими соображениями он должен руководствоваться, принимая те или иные решения и выбирая тот или иной модус поведения, и посвящен трактат. В этом — смысл учения Хань Фэй-цзы, в котором тщательно собрано и хорошо продумано все то, что было выработано в чжоуском Китае в области социальной политики, искусства административной деятельности.

Разъясняя свои исходные позиции, Хань Фэй-цзы подчеркивает, что в управлении нужно следовать как идеям Шан Яна о безусловном примате закона и наказаний, так и учению Шэнь Бу-хая, воспевавшего искусство административного руководства, причем только сочетание того и другого способно принести оптимальный результат, в противном случае даст себя знать односторонность (гл. 43) [239, с. 304—306]. Следуя этому принципу, он предлагает заимствовать у Шан Яна идею равного для всех закона с приматом наказаний над наградами, практику продажи рангов за зерно, поощрения доносчиков и т. п. (гл. 53—55) [239, с. 363—368]; а у Шэнь Бу-хая — концепцию организации администрации. Следует подчеркнуть, что, хотя Хань Фэй-цзы и пытается создать видимость беспристрастного отношения к обоим своим предшественникам и хотя ставка на закон и строгое его соблюдение действительно красной нитью проходит через весь трактат, внимательный анализ показывает, что он все-таки склонен гораздо больше заимствовать у Шэнь Бу-хая, подчас и не называя его имени.

Собрав воедино все то полезное и ценное, что было выработано практикой бюрократической администрации в чжоуском Китае, Хань Фэй-цзы передает этот опыт в форме советов, предупреждений, рекомендаций, возражений, обличений, предостережений, которыми буквально насыщен его трактат. Государю следует внимательно слушать, сопоставлять, проверять донесения, слушать с умом, пристрастно, задавая провокационные вопросы и прибегая к хитрым приемам и обманным маневрам, — только тогда он будет знать истину о положении дел в стране (гл. 30). Правитель обязан твердо держать управление в своих руках, не поддаваться искушениям и обману, хорошо понимать, что сановники могут быть своекорыстными, тогда как советы должны быть дельными (гл. 31—32). Важнейшие вопросы он обязан решать сам, не ошибаясь при этом в оценках; он должен быть справедливым и не обнаруживать своих чувств (гл. 33—34), опираться только на закон и быть нелицеприятным (гл. 35), постоянно помнить о силе личного интереса и видеть в нем угрозу — иначе он будет обманут коварными сановниками и при-

ближенными и потеряет власть (гл. 4). Никаких симпатий или антипатий! Государь обязан быть строго непроницаемым, точно использовать слова и названия и соблюдать субординацию (гл. 8). Для организации должной администрации необходимо выдвигать честных и способных, преданных закону и строго соблюдающих его, ибо от умелого подбора чиновников зависит чрезвычайно много (гл. 6, 9, 27, 44 и др.).

Знакомясь с трактатом, убеждаешься, что его автор действительно многое сделал, чтобы подытожить весь предшествующий многовековой опыт бюрократической администрации со всеми его слабостями и сильными сторонами, успехами и неудачами, теорией и практикой. Аккумуляция этого опыта позволила Хань Фэй-цзы сформулировать ряд кардинальных установок (примат закона, искусное ослабление бюрократии, сосредоточение высшей власти наверху, нелицеприятность при подборе и использовании кадров, гласность и справедливость при оценке действий подчиненных, использование различных каналов информации и оценка всей суммы суждений и мнений при выработке ответственных решений и ряд других), совокупность которых, столь понравившаяся в свое время императору Цинь Ши-хуанди, легла затем в основу системы управления китайской империи, хотя и была несколько смягчена за счет конфуцианских норм и традиций.

Однако все это было позже. При жизни же Хань Фэй-цзы к его рекомендациям никто не прислушивался. Видимо, с этим связаны и жалобы философа на судьбу, на трудность убеждать. В притче о некоем неудачнике Хэ, который предлагал правителям свой драгоценный нефрит, но те, не веря в подлинность камня, жестоко наказывали его владельца (гл. 13), эта ситуация изложена в аллегорической форме. Но в гл. 3 прямо говорится о том, как трудно убеждать глупых. Не верят тебе, и искажают твои мотивы, сомневаются в искренности. Правда, такой реакции — исходя из позиций самого Хань Фэй-цзы, призывавшего критически воспринимать информацию, — следовало бы ожидать. Но вот в гл. 12 еще одна аналогичная жалоба сочетается с рекомендациями, как преодолеть такие трудности. В некотором смысле упомянутый пассаж уникален; в нем впервые в древнекитайской философии изложена психология восприятия и даны основы искусства убеждения, навязывания своих идей — искусства, которое следует расценить как вершину теоретической абстракции, ибо на практике Хань Фэй-цзы не преуспел в реализации собственной теории.

Трудность убеждать определяется не нехваткой знаний, недостаточной ясностью мысли или нелогичностью речи — она в том, чтобы сказанное дошло до слушающего и было бы им адекватно воспринято. Но как этого достичь? Если слушающий жаждет славы, а ему говорить о выгоде, он будет презирать говорящего; если он стремится к выгоде, а ему говорить о славе, он будет относиться к говорящему как к прожектеру; если же

он втайне стремится к выгоде, но делает вид, что жаждет славы, то, коль скоро говорить с ним о славе, он на словах поощрит, а на деле отдалит советника, а если говорить о выгоде, то на деле он использует советы, но для приличия выгонит советника. Если советник говорит просто и кратко — его могут отвергнуть, сочтя неумным; если много и красноречиво — сочтут болтливым. Если в словах окажется много внутреннего смысла, который явно не раскрыт, — сочтут трусливым; если речь будет свободна — почтут грубым и надменным. Потому-то и трудно убеждать. Нужно хорошо знать, что, когда, кому и как сказать: «Задача советующего в том, чтобы превознести то, чем [правитель] гордится, и прикрыть то, чего он стыдится. Если у него есть личные пристрастия, следует представить их как общественно значимые и тем их санкционировать; если есть низменные желания, от которых он не может избавиться, следует приукрасить их и преуменьшить их недопустимость; если устремления возвышенны, но неосуществимы, стоит продемонстрировать их недостатки и преувеличить их недостижимость. Если чувствуется желание продемонстрировать свои знания и способности, следует указать на аналогию с выдающимися событиями, напомнить соответствующие данные, но самому притвориться незнающим, дабы [правитель] проявил знание» [239, с. 62—63]. Продолжая ту же мысль, автор предлагает деяния, ведущие к благу, обрамлять в форму, которая будет соответствовать и личной выгоде правителя, а предостережения сочетать с упоминанием о личном вреде; восхвалять деяния тех, чьи поступки соответствуют акциям правителя; приукрашивать те пороки, которые сходны с порками слушающего, и т. д. Словом, если не перечислишь государю, но способствуешь его возвеличению и самоутверждению, ты можешь войти в доверие. Только тогда ты получаешь шанс на то, что тебя будут слушать и твоим советам внимать [26, т. 2, с. 232—235].

Следует признать, что нарисованная явно в сердцах программа действий не очень-то приятна для человека, который крайне высоко ценил нелицеприятность. Не исключено, что здесь таится элемент сарказма, досады на самого себя за неумение и нежелание действовать именно так. Но в практической пользе такого рода советов сомневаться не приходится. Во всяком случае, это вполне соответствует тому, что сказано в гл. 41 об искусстве говорить: оно не нужно, когда царит закон, зато процветает в период смут. В развитие той же идеи в гл. 42 добавляется, что, внимая искусным речам, а не закону, правитель ведет государство к гибели.

Будучи легистом, т. е. сторонником и апологетом закона, призванного стать объективно-внеличностной основой государства и общества, Хань Фэй-цзы хорошо сознавал, что он выступает против уходящей в толщу веков привычной традиции. В гл. 49 подробно, с привлечением ярких примеров и попытками переинтерпретировать хорошо известные сюжеты, мотивы и со-

бытия старины, он стремится показать, что времена меняются, а вместе с ними изменяются и обстоятельства. Однако, как бы противореча сам себе, Хань Фэй-цзы здесь же стремится доказать, что и в глубокой древности преклонялись перед законом [239, с. 342]. Как легист он осуждал некоторые положения конфуцианства и особенно моизма, в частности моистский тезис о всеобщем равенстве, который оспаривал и его учитель Сюнь-цзы. Отвергая упомянутый тезис, Хань Фэй-цзы утверждал: если забирать урожай у богатых и отдавать его бедным, то результатом будет лишь то, что люди перестанут стараться (гл. 50) [239, с. 342]. Аргумент весьма разумный...

Объемистая глава посвящена переложению и комментированию «Дао-дэ цзина» (см. [26, т. 2, с. 235—257]). Близость легистов даосизму не раз отмечалась разными авторами. Но в данном случае речь идет не о сближении позиций, а о подробном изложении чужих идей без попыток извратить их (как то проделывали, скажем, Мэн-цзы или Чжуан-цзы с Конфуцием) или приписать себе. Здесь мы имеем дело едва ли не в первый раз с включением в древний текст развернутого комментария, причем глубокого, свидетельствующего о напряженных раздумьях большого философа над чужими идеями. В какой-то мере это тоже если не прямой синтез, то, во всяком случае, стремление к нему.

Синтез Хань Фэй-цзы в целом был менее широким и представительным, чем у его учителя Сюнь-цзы. И хотя многое из продуманных и переинтерпретированных им идей, в основном легистских, вошло впоследствии в практику имперской администрации, после крушения империи Цинь и дискредитации скомпрометированного ею легизма система управления империей более ориентировалась на синтез Сюнь-цзы, в немалой степени обогащенный стараниями ханьского конфуцианца Дун Чжуншу.

Ханьское официальное конфуцианство в интерпретации Дун Чжуншу

Как известно, на смену тоталитарному эксперименту империи Цинь после первого в истории Китая мощного крестьянского восстания пришла основанная крестьянским предводителем Лю Баном династия Хань. В сфере идейно-институциональной она многое заимствовала от своей неудачливой предшественницы, включая и некоторые легистские идеи и институты, особенно административные. Но легизм в целом, будучи скомпрометирован, как доктрина был отброшен. На смену ему пришло конфуцианство, но не в его ортодоксально чистом виде (Конфуций и Мэн-цзы) и даже не в виде отошедшего от ортодоксии конфуцианства Сюнь-цзы. Доктрина, положенная в основу официальной идеологии ханьской и последующих династий, всего двухтысячелетнего периода китайской империи, отличалась от раннего конфуцианства тем, что щедро и охотно инкорпори-

вала все те неконфуцианские идеи, которые хоть чем-то могли быть ей полезны и хоть в чем-то могли ее дополнить и обогатить. Причем, как уже упоминалось, речь отнюдь не шла только об эклектическом наборе разнородных принципов, позиций, рецептов. Имелся в виду именно плодотворный синтез, т. е. гармоничное сочетание в рамках некоей непротиворечивой генеральной схемы всего того, что для нее полезно. При этом подразумевалось не столько благо схемы как таковой, сколько интересы живого социального организма, империи, нуждавшейся в обеспечивавшей ее потребности и гарантировавшей ее стабильность официальной идеологической доктрине. Такой доктриной и призвано было стать реформированное Дун Чжуншу конфуцианство.

Дун Чжуншу был одним из ближайших помощников известного ханьского императора У-ди и на протяжении второй половины II в. до н. э. играл важную роль как при дворе и в системе администрации, так и в сфере идеологического обоснования новых имперских установлений. В его биографии, помещенной в «Цянь Ханьшу», сказано, что написанные им сочинения составляют 123 главы. Не все из них сохранились, но то, что уцелело, впоследствии было собрано в книге «Чуньцю фаньлу». Роль этого сочинения для формирования ханьского конфуцианства уже не раз была объектом пристального внимания специалистов (см. [128; 197, т. 1; 245]) и едва ли может быть переоценена. Именно в нем впервые были изложены в связно-систематизированном и сводно-синтезированном виде те важнейшие постулаты, заимствованные из различных древнекитайских доктрин, которые акцептировались конфуцианством и тем самым становились конфуцианскими.

Знакомство с творчеством Дун Чжуншу показывает, насколько глубоко он постиг внутреннюю силу метафизических неконфуцианских конструкций, их эвристическую значимость, как умело использовал все это в переинтерпретированном виде для того, чтобы насыщенные новым ранние классические конфуцианские идеи, приобретая за его счет дополнительный творческий и этический потенциал, звучали как можно сильнее и убедительнее. И это ему в значительной мере удалось. Начнем хотя бы с того, как Дун Чжуншу представлял и аргументировал роль и место правителя в социальной структуре, в политической администрации.

Если в конфуцианстве Конфуций и Мэн-цзы правитель был чем-то вроде инструмента воли Неба, если от него требовались мудрость и добродетель, справедливость и умение правильно использовать людей, прежде всего управляющих народом чиновников; если в легизме правитель провозглашался субъектом безликого закона и едва ли не мерой всех вещей; если в даосизме Лао-цзы и Чжуан-цзы дао правителя сводилось к мудрости простоты и недеянию, то Дун Чжуншу сумел в своем синтезе объединить, слить воедино все это и придать тем самым об-

лику императора признаки некоего абсолюта, сопоставимого с самим Небом. Правитель, сказано в § 19 гл. 6, — основа государства, а почтение к нему являет собой фундамент должного порядка. Это почтение не должно зиждаться на угрозе наказаний. Оно покоится на аналогии функций Неба, Земли и Человека. Небо дает жизнь всем, Земля питает их, Человек управляет всем посредством правил и музыки. Все трое действуют как нечто единое, причем без такого триединства люди превратились бы в диких зверей. Более того, для управляемых им людей правитель выступает как олицетворение этого триединства: принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троим, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями [197, т. 1, с. 162—163].

Казалось бы, элементарная конфуцианская идея: правитель — отец подданных. Но аргументация далека от конфуцианской, что еще более очевидно подтверждается рассуждениями в § 43—44 гл. 11. Анализируя термин «ван», точнее, графику соответствующего знака, Дун Чжуншу пишет, что три его параллельные линии — символы Неба, Земли и Человека, а пронизывающая их поперечная, объединяющая всех троих и проходящая через их сердцевину, — символ правителя, вана. Проникая в сердцевину Неба, правитель знает его волю и отражает ее в неисчерпываемой своей гуманности, в неиссякаемой любви к миру и людям. Но дело не ограничивается этим и вообще не так просто. У Неба есть разные инструменты воздействия на мир, соответствующие различным сезонам года, причем все находится в гармоничном соответствии. Точно так же и правитель имеет в своем распоряжении разные инструменты — любовь и ненависть, радость и гнев, — которые соответствуют небесным. И правитель использует в своей практике и то и другое в строгом соответствии с подходящими для этого временами года [197, т. 1, с. 163—164]. Итак, Небо имеет разные сезоны, правитель — разные методы, соответственно в одни сезоны года следует использовать милосердие, а в другие можно давать волю и гневу [197, т. 1, с. 165]. Казалось бы, на передний план снова выходит хорошо известный легистский тезис о наказаниях и наградах. Но как он закамуфлирован! Дун Чжуншу не пожалел даосских красок для рассуждений о триединстве Неба, Земли и Человека, дабы в конечном счете заново подтвердить давно уже ставшую банальной истину, что людьми все-таки нужно управлять не только с помощью добродетели и справедливости (как на том настаивали Конфуций и Мэн-цзы), но и — увиль! — посредством наказаний.

Еще пример идейного синтеза — вопрос о натуре человека. Мэн-цзы утверждал, что она добра; Сюнь-цзы — что порочна.

Компромисс Дун Чжуншу в этом вопросе отнюдь не элементарная эклектическая попытка сочетать несочетаемое. Вот как он рассуждает: натура (*син*) — основа человека, его фундаментальная субстанция. Можно ли приложить к ней слово «хорошая»? Нет. Натура может быть уподоблена росту риса, а понятие «хороший» — созревшему рису. Созревший рис — результат процесса роста риса, а растущий рис не обязательно весь и всегда созреет. Соответственно и доброта человека — результат деятельности людей. Иными словами, потенциально в каждой натуре, в каждом человеке заложено нечто доброе — здесь Мэн-цзы прав. Но для актуализации этой потенции нужна целенаправленная деятельность людей, общества, в первую очередь — правителя. От Неба люди получают потенции добра, но лишь правитель посредством должного воспитания может их реализовать. Функции правителя в том и состоят, чтобы воплотить волю Неба и привести в соответствие с ней натуру его подданных (гл. 10, § 35) [197, т. 1, с. 166—167].

Обратим внимание: в центре всех рассуждений социально-этического порядка у Дун Чжуншу Небо и правитель. Воплощая высшую волю Неба, правитель почти всесилен. От него зависит, будет ли актуализовано, реализовано вложенное в первоначальную натуру человека его доброе начало. В принципе это традиционный конфуцианский тезис об ответственности правителя за положение дел в стране и воспитание подданных. Но что характерно: если в концепциях Мэн-цзы и Сюнь-цзы, живших в эпоху, когда Поднебесная не имела авторитетного и ответственного правителя, вопрос о нем при рассуждениях о натуре человека практически не вставал, то для Дун Чжуншу уже нет никаких сомнений: кто как не властитель Поднебесной, император Китая, не только ответственный, но и единственный может воплотить волю Неба в реальность, т. е. актуализовать добрые потенции людей! Снова возникает строгая линия взаимосвязи: Небо — правитель — люди. Однако перед нами не простая реверсия, возвращение к ранней ортодоксальной конфуцианской идее. Это нечто иное — синтез разнородных идей.

В концепции Дун Чжуншу Небо уже не выступает, как то было в раннем конфуцианстве, высшим и единственным абстрактным регулятором бытия. Напротив, оно само и все его функции опосредованы рядом других сил, представление о существовании которых заимствовано из позднечжоуских метафизических конструкций. Не одно Небо правит миром; ему предшествует Дао в функции великого Единого, Первоначала; Дао тождественно дэ, служащее для проявления потенций мира; феноменальный мир насыщен первочастицами ци в их двух энергетических ипостасях (ян-ци и инь-ци), взаимодействие которых создает не только материальное многообразие мира, но и некое соотношение энергетических сил в разные сезоны годового календарного цикла. И все это в свою очередь теснейшим образом переплетается с идеей усин: пять первоэлементов

вступают друг с другом во взаимоотношения старшего с младшим, отца с сыном, образуя своеобразный кругооборот взаимозависимости; каждому из этих элементов соответствует одно из пяти времен года (пятое — середина лета) и собственное ци (ци весны, ци зимы и т. п.), не говоря уже о других, в частности вкусовых, свойствах и качествах (см. [7]). Всем этим сезонам, первоэлементам и свойствам и должна соответствовать как деятельность людей, так и, в частности, активность правителя.

Дун Чжуншу заимствовал также и организмическую теорию о соотношении микрокосма и макрокосма. Он считал, что организм человека функционирует по аналогии с природой, что Вселенная — единый великий организм, где все взаимосвязано и взаимообусловлено, и что, например, когда начинают доминировать инь-ци Неба и Земли, соответственно доминируют и инь-ци в человеке (см. [184, т. 2, с. 276, 288—289; 7, с. 124]).

Как видно, Дун Чжуншу немало потрудился, дабы привести в соответствие одни теории с другими и создать нечто цельное и непротиворечивое, некий сложный идейный синтез. Организмическая идея была в его концепции приукрашена традиционными конфуцианскими представлениями о тесной связи Неба и правителя, а эта связь опять-таки была интерпретирована сквозь призму метафизической конструкции о триединстве Неба, Земли и Человека. Словом, именно Дун Чжуншу был тем мыслителем, кто не просто привнес в рационалистическую конфуцианскую схему элементы метафизики (что делалось и до него), но и приложил целенаправленные и не напрасные усилия для того, чтобы сочетать традиционную конфуцианскую картину мира с позднечжоуской метафизикой и тем обогатить ее. Если добавить, что кое-что, как упоминалось, Дун Чжуншу заимствовал и из легизма, что он включил в свою систему моистскую идею о природных катаклизмах как грозном знаке недовольства Неба, то вывод получится однозначным: в трактовке Дун Чжуншу конфуцианская доктрина оказалась обогащенной практически всеми нововведениями китайской мысли, всем тем, что приобрело признание и могло быть включено в заново созданную им гигантскую умозрительную схему.

Дун Чжуншу проявил себя мастером творческого синтеза. В рамках созданной им теории было соединено почти несоединимое, причем сделано это было удачно, без зримых противоречий. Созданное им служило интересам империи (для чего, в частности, была возвеличена и сакрализована фигура правителя, тесно связанного с Небом, приближенного к Дао и дэ и т. п.). Неудивительно, что схема Дун Чжуншу, принятая на вооружение правящими кругами и превращенная затем в официальную доктрину, легла в основу ханьского имперского конфуцианства, которое с небольшими изменениями просуществовало два с лишним тысячелетия. И хотя в официальном конфуцианстве империи со временем довольно решительно вновь вышла на передний план его гуманитарная, социально-этическая и админи-

стративно-политическая струя, тогда как сложная метафизика была отодвинута в тень и практически предоставлена даосам (алхимия, медицина, мантика, геомантия и т. п.), дело все-таки было сделано: конфуцианство наглядно продемонстрировало, что оно не чуждо новшествам, готово признать и даже инкорпорировать заслуживающие того идеи и вообще терпимо к другим школам, что оно в конечном счете — великий синтез всего китайского и в качестве такового ничему не чуждо. Именно к этому сводился смысл проделанной Дун Чжуншу работы, его синтеза. Именно это еще раз возвеличило конфуцианство и превратило его в официальную доктрину Китая. А то обстоятельство, что в практической жизни на долю конфуцианства по-прежнему выпадало в основном регулирование социо-этической и административно-политической жизни страны, не меняло сути и значимости сделанного Дун Чжуншу. Обогащенное стараниями этого мыслителя, конфуцианство обрело дополнительный вес, устойчивость, уважение, респектабельность.

Стремление к систематизации мысли. Трактат «Или»

Как уже отмечалось, в конце эпохи Чжоу наметилась тенденция к обобщению и систематизации всего ценного, накопленного к тому времени древнекитайской мыслью. Эта тенденция нашла отражение в синтезе идей, проделанном Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы и Дун Чжуншу. Проявлением ее стали сводно-энциклопедические сочинения типа «Гуань-цзы» и «Люй-ши чуньцю». Наконец, она же фиксируется в так называемых систематизированных текстах (см. [153, с. 201]) — «Или», «Чжоули» и «Лицзи», являвших собой априорно заданные дидактические схемы, своего рода гигантские ментальные суперструктуры, многочисленные ниши и ответвления которых были стройно, логично, взаимосвязано и гармонично заполнены имевшимися в распоряжении авторов материалами из истории и культуры чжоуского Китая либо искусственно созданными конструкциями.

Появление таких систематизированных текстов на рубеже эпох Чжоу и Хань было принципиально новым явлением, качественным скачком в истории древнекитайской мысли. Конечно, и раньше в отдельных трактатах и тем более в сводно-энциклопедических текстах появлялись выдуманные диалоги, сочиненные задним числом исторические события и даже персонажи, интерполяция которых в контекст древних сочинений (будь то «Цзо-чжуань» или «Гоюй») придавала убедительность их основной концепции. Но в систематизированных текстах, о которых теперь пойдет речь, этот методический прием² перерос собственные рамки и превратился в своего рода самоцель: если нечто должно было быть в прошлом — значит оно и было. И

речь вовсе не о вздорной выдумке или лишенной почвы фантастике, ибо в таком случае упомянутые тексты не стоили бы и бумаги, на которой они написаны. В том-то и суть, что все собранные в них данные весьма ценны — и не только как памятник своеобразию мысли, но и как материал. В чем же их ценность?

Начнем с того, что создать столь объемные тексты с четкой последовательностью внутренней структуры и формального изложения, да к тому же заполнить их умело подобранными материалами, явно свидетельствующими, что в основе описаний, пусть даже кое в чем искаженных и подсочиненных заново в дидактических целях, лежали все-таки реальные явления, события и люди, — дело далеко не простое. Тексты такого рода по праву могут и даже должны считаться результатом длительного предшествующего развития мысли, как то имело место в аналогичных случаях в других древних культурах, например в индийской (Артхашастра, датируемая рубежом нашей эры). Главным в сочинениях этого жанра уже не является правдивое описание событий или точное отражение реалий. На первое место, заслоняя все остальное, выходит стремление создать идеальный образ, нормативный стереотип, причем — коль скоро речь идет о достаточно сложном и развитом обществе — не просто отдельный образцовый феномен, но именно объемную и жестко структурированную систему, которая априорно призвана все охватить, пояснить, предусмотреть, все четко расставить на свои места, а также создать некий нерушимый алгоритм обязательной последовательности действий, зафиксировать нерушимую иерархию ценностей, явлений и лиц.

Исторически первым из такого рода систематизированных текстов был, видим, «Или» («Правила и церемониал») — трактат о нормах церемониала и этикета в среде чжоуской аристократии, феодальной знати. Автором его традиционно считается Чжоу-гун, но составление текста датируется примерно IV в. до н. э. Смысл «Или» — в стремлении возродить (да и заново развить и обосновать) тот кодекс аристократического поведения, который существовал — а точнее, должен был существовать — в годы расцвета феодальной аристократической модели взаимоотношений (VIII—V вв. до н. э.). Дело в том, что с уходом в прошлое феодальной структуры и всего феномена аристократизма, исчезнувшего вместе с истребленными во взаимных войнах его носителями-аристократами, нормы аристократического кодекса стали забываться. Во-первых, потому что с начала периода Чжаньго уже некому было их практиковать, ибо пришедшие на смену владельческим аристократам чиновники-ши были людьми иного склада и выполняли в социальной структуре (к тому времени весьма изменившейся) иные функции. Во-вторых, вследствие того, что эти нормы никогда не были толком нигде зафиксированы и передавались лишь от поколения к поколению, а новые поколения аристократов быстро,

как говорилось, сходили на нет. Наконец, в-третьих (и это, возможно, было самым важным), сами упомянутые нормы едва ли где-либо, даже в период расцвета феодально-аристократической структуры, реализовывались в соответствии с их буквой. Из истории периода Чуньцю хорошо известно, что убийство, предательство, нарушение элементарных этических норм были едва ли не в большей степени свойственны власти имущим и стремившимся к ней (т. е. в первую очередь тем владетельным аристократам, об этике поведения которых идет речь), чем строгое следование изысканному кодексу благородного аристократа.

Все сказанное позволяет понять, почему в период наивысшего расцвета древнекитайской письменной культуры и закрепления древней (реально существовавшей и в еще большей мере искусственно созданной дидактической) традиции появилась потребность не просто восстановить в памяти новых поколений кодекс поведения истинного аристократа, но и навечно закрепить этот заново воссозданный и этически подновленный кодекс в качестве идеализированного норматива, которым руководствовались предки и который потомкам следует воспринимать в качестве эталона. Так и был создан трактат «Или», материал для которого его авторы, видимо, собирали везде, где только могли, а собрав, старательно приглаживали, оживляли, разрабатывали и в конечном счете систематизировали.

Текст памятника, состоящего в его нынешнем виде из 17 глав и 50 параграфов, впоследствии был канонизирован и вошел в число тринадцати священных книг конфуцианского канона [228]. Перевод его на английский язык был сделан в начале XX в. [198].

Трактат посвящен детальному описанию норм поведения и правил этикета на примере нескольких основных сюжетов: обрядов инициации, брака, взаимной встречи, праздника, банкета, траура, состязания в стрельбе из лука, дипломатической миссии и т. п. Каждый из сюжетов являет собой подробнейший рассказ о порядке действий всех участников события. Манера изложения и характер описания деталей при этом впечатляют своей дотошностью, скрупулезностью, мелочностью. Сам текст воспринимается как нудная инструкция — и в то же время поражает всеохватывающей полнотой: ничто не ускользает от внимания авторов, предусмотрены все возможные варианты, случайности, обстоятельства, даны десятки специальных дополнительных разъяснений и указаний.

Так, в гл. 1, одной из наиболее кратких, рассказывается об обряде инициации знатного юноши. Отец подростка готовит его к церемонии. Приглашают гадателей, которые должны благословить предполагаемую акцию. Назначают день церемонии и с соблюдением всевозможных правил (когда, кто и куда пришел, как встал, поклонился, отказался, согласился и т. д.) приглашают гостей, включая главного. В день обряда

все одеты по правилам и стоят на своих местах в храме предков. Готовят одежды и принадлежности, в том числе три разные шапки с соответствующим комплектом одежд для мальчика, а также гребень, циновки, сосуды с водой, вином, едой. Заняли места. Торжественно встречают главного гостя, которого специально назначенный церемониймейстер с соблюдением всех правил этикета провожает в храм. Моеют руки, расстилают циновки, становятся на места. Входит мальчик. Главный гость с помощником подходят к нему. Помощник специальным гребнем расчесывает ему волосы. Гость моет руки, берет первую из шапок — темную матерчатую — и надевает ее на голову юноши. Помощник закрепляет ее булавкой. Мальчик приветствует гостя и уходит переодеваться, после чего выходит снова.

Гость моет руки, берет вторую шапку — белую кожаную — и надевает ее вместо первой. Опять взаимные приветствия и переодевание. Затем то же проделывают в третий раз, с надеванием красно-коричневой парадной шапки. Торжественный акт надевания шапки играл в аристократической среде древних китайцев роль обряда инициации, в какой-то степени сопоставимого с обрядом надевания шнура «дваждырожденным» в высших варнах древней Индии. В тексте содержатся многочисленные пояснения и примечания: как гость и юноша должны обмениваться приветствиями, как мальчику следует принять подносимую ему еду, кубок с вином, как поднести жертвоприношение предкам, как нанести после обряда визит матери, каким должен быть пир после обряда, как юноша должен посетить родню и нанести визит князю, как должны вести себя гости и т. д. и т. п.

Особо сказано, как следует готовить закуски, что надлежит поднести при надевании первой шапки, как юноше следует держать кубок, где должен стоять кувшин с водой для мытья кубков и рук, что взять с собой при посещении матери, как закалывать поросенка для торжества, как менять вина и т. п. Специальные примечания поясняют, какие изменения следует внести в обряд, если мальчик — сирота, если он — сын наложницы; дается точно сформулированный регламент приглашения гостей, включая главного, полный текст напутствия мальчику при каждом из трех актов церемонии, тексты речей во время банкета после церемонии, наконец, текст речи при присвоении мальчику после церемонии его нового — взрослого — имени. Говорится о том, какой должна быть обувь и как выделаны все три шапки, какие особенности должны быть учтены при обряде надевания шапки наследникам правителя, сыновьям сановников.

В гл. 2 столь же обстоятельно излагается этикет брачной церемонии. Отец юноши оповещает отца девушки о своем намерении посватать ее, посылая человека с диким гусем в качестве подарка. Привратник выясняет цель прихода посыльного, докладывает. Хозяин торжественно встречает его, кланяется, приглашает войти, принимает гуся. Посланец узнает имя девушки

и, угощенный хозяином со всевозможными церемониями, уходит. В доме юноши проводят обряд гадания. При благоприятном ответе снова посылают посланца в дом невесты с просьбой указать день церемонии. В назначенный день жених в парадной шапке с несколькими каретами заезжает за невестой. За повествованием о торжественном ритуале встречи с ее семьей дается полное описание одежд, текстов речей и обращений, приглашений и благодарностей. Наконец, жених забирает невесту, сажая ее в специально для этого приготовленную коляску. Везет к себе, с подружками, служанками. Вновь следует подробнейшее описание поклонов, встреч, приветствий, еды и вин на свадьбе. Затем молодые с соблюдением церемоний уходят в спальню.

Далее в тексте говорится об особенностях церемониала для более простых случаев, о порядке угощения, а также о визите невесты на следующее утро к родителям жениха, с полным и тщательным описанием всех шагов, жестов, действий. Говорится об обеде, который затем родители жениха дают в честь новой невестки, и о многом другом. Специально указано, что просватанная девушка перед замужеством должна пройти тоже своеобразный обряд инициации — происходит церемония ее торжественного оснащения специальной головной шпилькой, символом замужней женщины. В примечаниях к тексту рассказывается, как следует спрашивать об имени девушки при сватовстве, как пить и есть на свадебном пиру, как обмениваться подарками, напутствовать невесту, чествовать друг друга — все с приведением точных текстов и формул. Говорится также, что в экстраординарных случаях (неожиданная смерть кого-либо из родни и траур; невозможность лично встретить и привезти невесту и др.) следует поступать так-то и так-то.

Гл. 3 посвящена правилам нанесения визита и вообще церемониалу встречи. Начинаться все должно с того, что чиновник с подарком в виде фазана приходит к другому и просит о свидании. Хозяин утверждает, что недостойн этого и лучше сам посетит просящего. Гость настаивает, хозяин отговаривается, гость снова настаивает и так далее, причем все делается в изысканнейшей форме («Вы унижаете себя приходом ко мне...»; «Я не берусь показывать вам пример и поэтому настоятельно прошу...»; «Я не осмелюсь...»). И только когда стороны все же достигают договоренности (не уходить же, в самом деле, пришедшему?!), хозяин снова специально выходит за ворота, чтобы торжественно встретить гостя, вводит его в дом с тщательным соблюдением церемониала, кланяется и т. д.

Визит следует обязательно «возвратить», снова с подарками и не меньшими церемониями, с отказом принять подарок и т. п. Это в случае встречи равных. Если младший навещает старшего, тот обычно решительно отказывается от подарка, дабы не быть обязанным наносить ответный визит. Если визит друг к другу совершают высшие чиновники или сановники, подарок

должен быть богаче — гусь, а то и поросенок. К простолюди-нам эти правила не относятся, они могут просить о визите и домогаться приема без церемоний. Особо оговариваются в тексте правила визита министра к правителю, т. е. делового посещения, — он происходит почти без церемоний.

Специально описывается форма беседы, включая манеру говорить и смотреть на собеседника. Кому, о чем, с кем и как говорить, как смотреть. Так, младший (или сын) при беседе со старшим (отцом) вначале должен смотреть в лицо, дабы уловить настроение и шансы на успех в своем деле, к середине разговора следует перевести взгляд на грудь, дабы продемонстрировать доверие к собеседнику, а в конце — снова поднять глаза, чтобы убедиться в том впечатлении, какое произвела беседа. Рассказано также, как, кому, когда стоять или сидеть при встрече, как реагировать, если хозяин начинает беспокоиться о времени (тогда нужно уходить). Сказано также, как следует делить трапезу с князем: если нет дегустатора, пробующего блюда, гость начинает еду первым; если есть — только после князя. Описан и порядок проводов. Если правитель хочет проводить гостя, следует постараться отклонить эту честь. Специально оговорено, что к отставным чиновникам следует относиться с глубоким уважением, не меньшим, чем к функционирующим.

В гл. 6 описан ритуал званого пира, а в гл. 7 — ритуализованный церемониал больших состязаний в стрельбе из лука. Обе главы близки друг к другу по содержанию, ибо состязание проходило на фоне большого пиршества. До того гости много едят и пьют, в промежутках между тремя турами состязаний занимаются тем же, да и кончается все опять-таки всеобщим празднеством. Едва ли стоит в деталях восстанавливать, как это делается. Скажу лишь, что все происходит в описанном выше ключе: людей со всевозможными церемониями оповещают, встречают, привечают. Особо выделяют, приглашают и обхаживают главного гостя, которого обычно тщательно и заранее отбирает из всех приглашенных хозяин, чаще всего правитель, из числа наиболее уважаемых сановников. Гостей приглашают, рассаживают по рангам, кормят, поят, дают возможность чуть отдохнуть, вымыть руки и посуду, снова кормят и поят. В промежутках — если проводится состязание — стреляют, опять-таки со строжайшим соблюдением регламента. Точно определено, какие и где ставятся мишени, какими должны быть луки и стрелы (каждый в каждом туре получает четыре стрелы), как следует целиться и стрелять, как ведется учет попаданий и что считается попаданием (для правителя, например, льготы: в его пользу засчитывается даже удар рикошетом).

На состязаниях и пиршествах видное место занимает музыка. В «Или» подробно расписано, какие музыканты, на каких инструментах, что именно играют и поют, где должны стоять, как перемещаться, как строить программу. Пиршеством

руководят хозяин, его главный церемониймейстер и главный гость. Они провозглашают и пьют тосты друг за друга, от каждого из блюд часть сначала отделяют и подносят ее в форме жертвоприношения предкам. Пьют так много и часто, что в случае состязаний, например, кажется просто невероятным, что стрелки в третьем туре соревнования могут держать лук и стрелы и пытаться попасть в мишени. Да к тому же проигравшая сторона (стреляют попарно, выигрывают правые или левые) в качестве штрафа получает штрафные кубки вина. Но что поразительно: все время господствует строжайший этикет. Никто ни на мгновение не может расслабиться. Все строго расписано и подчинено жесточайшему, железному распорядку. И только в самом конце пира или после последнего тура состязаний, когда дело явно уже близится к концу, правитель или хозяин могут дать специальное указание расслабиться, не соблюдать далее строго правил этикета, чувствовать себя непринужденно.

В таком же плане составлены гл. 11 и 12 о трауре со всеми его детализированными нормами; то же можно сказать и об остальных частях трактата. Стоит, пожалуй, особо выделить еще гл. 8, в которой идет речь о принципах организации дипломатической миссии, о церемониале приема иностранных гостей³. Здесь тоже детальнейшим образом расписано, как комплектуют миссию, как подбирают и инспектируют подарки, дают инструкции, вручают регалии, как провожают миссию, как она движется, пересекает чужие царства (в этом случае заранее предупреждает, просит пропустить, дает подарки, получает сопровождающего), как прибывает к месту назначения, приостанавливается, приводит себя в порядок, снова считает подарки и осматривает их. Говорится, как в месте назначения готовятся к приему миссии, как соблюдается этикет при встрече и вручении подарков, выставляемых для всеобщего обозрения. После вручения официальных подарков и беседы посла на высшем уровне с правителем, визита к его жене, наступает время менее официального общения на уровне сановников и членов миссии. Главным элементом общения везде выступают подарки, включая и частные обмены. Когда миссия готовится уехать, ее одаривают. Судя по изложению, обратные подарки много пышнее и богаче, что вполне согласуется как с генеральным, отмеченным социальными антропологами у всех народов принципом реципрокности, т. е. обязательного взаимного обмена, так и с реалиями далекого путешествия: миссии предстоит нелегкий обратный путь, так что ее — кроме основных подарков для повелевшего ее правителя и для членов миссии — следует снабдить большим количеством продовольствия, припасов, средств передвижения.

К тексту гл. 8 также приложены любопытные пояснения и примечания. Из них явствует, что миссии обязаны предоставлять жилье, обеспеченное топливом и даже баней: раз в три-

пять дней члены миссии должны иметь возможность помыться. Поясняется также, что, если кто-либо из членов миссии проявил недостаточное знание церемониала и совершил ошибки, порицание ему выражается в форме уменьшения количества полагающихся ему по рангу и в данной ситуации подарков.

Создавая всю монументальную конструкцию, авторы «Или» ставили своей целью не просто отразить мудрость и порядки древности, но создать образец, высочайший стандарт, которому впредь должны были следовать вплоть до деталей те, кто претендовал на место в числе власть имущих, в среде аристократов. Разумеется, речь не о том, чтобы все, прочтя текст, буквально следовали его указаниям во всех его многочисленных деталях. Имелось в виду нечто иное: ознакомившись с текстом, изучив его, кандидаты в число управителей, в ряды правящей элиты, должны были руководствоваться зафиксированными в тексте его основными принципами и прежде всего твердо и на всю жизнь осознать, что ритуал, обрядовый церемониал, нормы этики — основа основ стабильного общества, мудрой администрации. Тщательное соблюдение твердо установленного и обретенного авторитет древности и традиции порядка — залог длительного сохранения общества, что было убедительно продемонстрировано всей многотысячелетней историей Китая с его «китайскими церемониями».

Генеральная схема администрации в «Чжоули»

Вторым по времени составления систематизированным трактатом следует считать «Чжоули» — объемистое сочинение, ставящее своей целью не только обрисовать все звенья некоего гигантского централизованного административного аппарата, но и вписать все многообразие древнекитайского общества с его весьма разветвленными сферами интересов и формами социальной организации населения в единую, четко структурированную систему. Костяком ее должен был стать административный аппарат. Строго по регламенту, с учетом иерархического соподчинения и с упоминанием о рангах обрисована номенклатура пяти министерств с указанием числа и функций главных служащих каждого из них. Дается характеристика различных ведомств в рамках каждого из министерств, упоминается о подчиненных этим ведомствам службах, говорится о внутриведомственных регламентах, установлениях, нормах, о номенклатуре средних и низших чиновников с четким указанием сферы деятельности и обязанностей каждого из них. Многочисленные пояснения, отступления и комментарии не только придают живость сухому перечислению лиц и функций, но и содержат немало интересных подробностей о различных реалиях жизни древнекитайского общества (см. [246; 81]).

Первое в ряду перечисленных — министерство Неба, фактически являющееся министерством Двора с подчиненными ему ведомствами дворцовых служб. Возглавляет его *дацзай*; его ближайшие помощники — два *сяоцзая* и четыре *цзайфу*. Круг чиновников, управляющих ведомствами, составляют 8 *шанши*, 16 *чжунши* и 32 *сяоши*. Кроме того, упомянуто еще около 30 видных чиновничьих должностей и 120 мелких служителей разных рангов, причем обстоятельно расписано, кто чем занимается и за что отвечает. Сказано также, в каком ранге должны быть те, кто занимает высшие должности (*цин*, *дафу* и др.).

Дацзай, издавая распоряжения, устанавливает нормы поведения, принципы управления, включая порядок налогообложения, виды дани и многое другое. В функции *сяоцзаев* входит установление норм дворцовой жизни в центре и в уделах, определение правил поведения чиновников и номенклатуры чиновников всех министерств; в функции *цзайфу* — установление нормативов при совершении жертвенных обрядов, соблюдение протокола приемов иностранцев при дворе и аудиенций. Ведомства министерства Неба охватывали все службы, удовлетворявшие потребности дворца, включая заготовителей и поваров, медиков и казначеев, хранителей сокровищ и писцов, сторожей и кладовщиков, портных и евнухов, сапожников и ювелиров.

Второе — министерство Земли, возглавляемое *да-сыту* при том же числе помощников и высших чиновников. В функции этого министерства входило управление территорией и населением страны: определение ее административного деления, составление земельного кадастра (с подразделением земель на пять категорий, в зависимости от их характера и качества), управление уделами, забота о крестьянских наделах (объем производства, размер доходов и т. п.). В обязанности *да-сыту* входило заботиться о детях, стариках и нищих, о домах и могилах, о поддержании норм взаимоотношений в семьях и т. д.; в функции его помощников — следить за соблюдением правил общежития, включая справедливое распределение земель, соединение семей и дворов в пятки или в девятки-*цзинь*, контроль за численностью населения, поголовьем скота, своевременным отправлением трудовых повинностей, выдвижением способных к службе.

В той же главе подробно расписаны функции чиновников администрации на местах — руководителей уездов, округов и волостей-*данов*. Они обязаны доводить до сведения нижестоящих чиновников и всего населения распоряжения властей, вести разнообразную регистрацию, руководить ритуалами, определять нормы повинностей, а их помощники в деревнях — собирать, контролировать и наставлять подведомственные им сотни или десятки семей, глав групп из 5 или 25 хозяйств, а также пастухов и т. п. Особая категория чиновников обязана следить за хорошим состоянием дорог и за размещением вдоль них гостиниц со столовыми. Другие чиновники ведали наставлением юно-

шества, следили за нарушениями порядка, осуществляли ревизии. Предусматривались специальные чиновники-сваты, которые призваны были следить за тем, чтобы мужчины и женщины вовремя вступали в брак, и разбирать семейные конфликты.

Особая группа чиновников ведала городской жизнью, следила за ремесленниками и торговцами, за порядком на рынках, точным соблюдением мер, за монетами и ценами, рыночными павильонами и пошлинами, качеством товаров и соблюдением торговли. Им подчинялись главы торговых кварталов, они регулировали передвижение торговцев, ведали заставами, запрещая проезд в случае необходимости (например, при эпидемии). Другая группа чиновников по тем же принципиальным нормам управляла землями отдаленной периферии; третья — лесами, водами, горами, озерами, охотой; четвертая — огородами и парками; пятая — металлами и минералами; шестая — заготовкой рогов, клыков и перьев. Специальные служащие заведывали амбарами и семенами, страховым фондом зерна для убогих и нищих.

Описание функций чиновников министерства Земли — едва ли не наиболее важный и интересный раздел текста. Из него, в частности, явствует, что в схеме авторов «Чжоули» одновременно было несколько систем административного соподчинения и группирования населения и предусматривалось весьма тщательное, доходившее до мелочных пределов, регламентирование всей жизни общества.

Третье министерство — церемоний, во главе с *да-цзунбо* с тем же основным штатом помощников. В ведение его входило руководство ритуалами и культами, обрядами и принесением жертв, а также детальное расписание церемониала, норм поведения людей в различных обстоятельствах. Соблюдение особого церемониала требовалось при приеме гостей, во время охоты или пира, торжественного приема или дружеской беседы и т. п. Чиновники министерства отвечали за исполнение всевозможных видов церемониала, за правильное использование регалий, знаков отличия и достоинства, за соблюдение норм родства и порядка жертвоприношений, правил вышивки парадной одежды и выделки жезлов, за ритуальные сосуды и сохранность храмов, за хранение табличек и печатей, за строгое соответствие чинам и рангам костюмов, шапок и доспехов, за содержание гробниц и могильников, за траурные церемонии и за соблюдение нормативов в сфере музыки и ритуального танца, вообще за музыкантов и их инструменты. В ведение чиновников этого министерства входило руководство церемониалом гаданий и гадателями, а также толкователями снов, наблюдение за небесными феноменами, забота о твердом соблюдении формы молитвенных обращений к духам, а также приветствий, заклинаний и т. д.

Особое место в министерстве занимало ведомство исторического описания, чиновники которого обязаны были составлять летописи.

си и фиксировать все, достойное внимания, как в столице, так и при дворах удельных князей. Они занимались также календарным исчислением, астрономией, астрологией и геомантикой, ведением текущей документации, включая составление актов о назначениях, перемещениях, наказаниях, фиксации указов и распоряжений. Они должны были составлять и описания деяний великих древних правителей и мудрецов.

Служащие министерства церемоний ведали знаменами, символами, знаками достоинства и прочими регалиями. Специальная группа чиновников занималась содержанием, оснащением и украшением колесниц, как предназначенных для официальных выездов правителя и сановников, так и необходимых для текущих нужд (речь идет о гражданских повозках и транспортных средствах).

Четвертым было военное министерство. Руководил им *да-сыма*. Его чиновники отвечали за организацию армии, за поддержание порядка в стране, осуществление верховного контроля и надзора. Обеспечение военных нужд разработано в тексте весьма детально. Чиновники различных ведомств отвечали за организацию армейских подразделений и их вооружение, за разработку уставных нормативов воинской службы, за подготовку воинов, включая маневры и охоту. В их функции входило создание и поддержание в порядке фортификационных сооружений, составление карт и схем местности, поддержание в порядке дорог и содержание конных заводов, выделка вооружения и обеспечение сохранности боевых колесниц. Армейские офицеры были обязаны держать армию в состоянии готовности, инспектора — инспектировать ее. Предусматривались также меры для поимки шпионов и нарушителей. Особое внимание уделялось подготовке колесничих для управления боевыми колесницами, знакомству с топографией — видимо, прежде всего ради уверенного использования колесниц. Чиновники министерства ведали подготовкой юношей к воинской службе, проведением состязаний в стрельбе из лука, контролем за интендантской службой, арсеналами для хранения оружия и т. п.

Пятым было министерство наказаний во главе с *да-сыкоу*. Ведомства этого министерства осуществляли судебные и административно-пенитенциарные функции по всей стране вплоть до уездов, волостей и деревень, а также в городах. Они призваны были строго следить за соблюдением порядка и наказывать провинившихся. В их функции входили также регистрация населения (рождения и смерти), пресечение разбоя и воровства, выполнение предписаний и контроль за соблюдением частных договоров и соглашений. Преступников допрашивали, судили, держали в тюрьмах и направляли на тяжелые (каторжные) работы. Чиновники министерства должны были также избирать необходимую меру наказания и приводить ее в исполнение. В функции их входила организация ночной охраны, пресечение нарушений порядка и спокойствия, особенно в столице. Специ-

альные группы чиновников отвечали за обезвреживание хищников и гадов, способных причинить вред людям, а также за борьбу с насекомыми и вредителями полей.

Шестым было, судя по всему, министерство общественных работ, однако его описание в тексте отсутствует, его замещает раздел «Као-гун цзи», где дано детальное описание статуса ремесленников и технологии изготовления ряда ремесленных изделий.

Так что же, в свете всего сказанного выше, представляет собой текст «Чжоули»? Отражены ли в нем реалии? Или это фикция? А если это смесь того и другого, то тогда что же она означает? Вопросы далеко не простые. Но тем не менее ответить на них можно, причем уже с немалой долей уверенности.

Традиция приписывает «Чжоули» — как и «Или» — Чжоу-гуну, но трактат явно более позднего происхождения (см. [151]).

В 1961 г. С. Броман опубликовал специальное исследование схемы «Чжоули» и пришел к выводу, что 38% упомянутых в этой схеме чиновников встречаются на страницах иных доханьских текстов, а процент совпадения должностей высшего ранга достигает 80 [83, с. 66—67]. Это побудило его сделать вывод, что описанная в «Чжоули» административная система, видимо, в каком-то виде существовала в царствах чжоуского Китая и что ее корни восходят к рубежу эпох Инь и Чжоу. Его вывод, однако, оказался преждевременным и поспешным, ибо Г. Крил в специальном исследовании показал, что в Западном Чжоу не было ничего похожего на подобную схему [109, с. 478—479]. Тем менее она может считаться отражением всекитайской администрации более позднего периода, когда чжоуский Китай был раздроблен на царства и княжества, каждое со своей системой управления.

Если же обратить внимание на реалии текста трактата, в частности на детально описанную в нем систему рыночных связей, частной торговли и ремесла, на систему административного членения населения и территории, а также на многие другие детали, то станет очевидным, что до периода Чжаньго подобный текст просто не мог появиться, ибо соответствующих явлений древнекитайское общество до того просто не знало. Об этом же свидетельствует и свойственная «Чжоули» генеральная символика: специалисты уже обращали внимание на то, что схема из 6 министерств с 60 основными чиновниками в каждом (всего 360) имеет определенное соответствие со сравнительно поздними астрономическими и календарными системами счисления (см. [222, с. 80а]). О позднем времени составления текста свидетельствуют упоминания в нем об инь-ян (см. [109, с. 479]). Словом, схема «Чжоули» создана достаточно поздно, не ранее III в. до н. э., и является априорной символической конструкцией, плодом умозрительных спекуляций, появление которых было столь типичным для текстов периода Чжаньго.

Другое дело, чем наполнена схема. Здесь исследование

С. Бромана весьма полезно, ибо наглядно показывает, как много конкретных данных, рассыпанных в других доханьских текстах, использовано при ее насыщении. Можно без колебаний предположить, что еще большее количество такого рода сведений было в иных, не дошедших до наших дней (и даже до эпохи Хань) текстах, которыми могли пользоваться авторы «Чжоули». На основании знакомства с теми реалиями, которыми насыщен текст «Чжоули», представляется вполне вероятным, что авторы текста почти ничего сами не выдумывали, когда речь шла о конкретном материале. Более того, сами очертания схемы, особенно в ее мелких конкретных деталях, зависели, видимо, от материалов, которыми авторы «Чжоули» располагали. Их авторским, если так можно выразиться, вкладом была разбивка материала на ячейки, для каждой из которых создавалось определенное ответвление схемы — ведомство или чиновник, ведающий тем-то или тем-то. Более того, вполне вероятно, что и номенклатура чиновников при этом не изобреталась: использовались термины, которые где-то когда-то (еще раз вспомним о множестве царств и княжеств с разными аппаратами управления) существовали и имели какое-то, пусть весьма косвенное отношение к данной ячейке, к связанной с ней сфере деятельности. Во всяком случае, это, видимо, было нормой, хотя и, возможно, были исключения.

Можно, конечно, особо поставить вопрос о достоверности материалов, которыми пользовались авторы «Чжоули». В частности, многократно упоминающиеся низовые административные группы, строго членившиеся на мельчайшие общности то по 5 и 25, то по 9, то по еще какому-то определенному числу семей, представляются скорей частью умозрительных построений, нежели отражением жизненной реальности. Но ведь схемы такого рода создавались и внедрялись, скажем, Шан Яном (неясно, насколько последовательно) в жизнь. В любом случае поэтому можно говорить, что авторы «Чжоули» имели дело с реалиями, которые, правда, не всегда и уж во всяком случае не целиком совпадали с тем, что было в жизни на самом деле.

И последнее, о чем необходимо сказать, — это об основной идее, о генеральной концепции авторов «Чжоули». Свой труд они приписали Чжоу-гуну. Независимо от того, сыграло ли свою роль почтение к великому основателю государства Чжоу, имел ли значение реальный вклад, внесенный Чжоу-гуном в сложение основ политической администрации чжоусцев, или в конце периода Чжоу в Китае многие совершенно искренне верили, что номенклатура чиновников и система организации государственного аппарата действительно восходят — как то предположил С. Броман — к рубежу эпох Инь—Чжоу, несомненно одно: имя Чжоу-гуна призвано было не только легитимировать, но и осветить созданную авторами текста систему, придать ей неоспоримую значимость канона, догмы. Канонизированная система должна была стать — и в какой-то степени дей-

ствительно стала — социально-политическим идеалом, недостижимым, но всегда манящим образцом для подражания. Что же в этой системе представлялось авторам текста, равно как и их многочисленным почитателям на протяжении веков, особенно важным, ценным и достойным подражания?

Ответ дать несложно, причем в нем, как в зеркале, будет отражена вся концепция трактата. Читатели, хорошо знакомые с политическими реалиями Чжаньго, должны были понять и поверить, что сильным, стабильным и жизнеспособным, хорошо организованным и мудро управляемым китайское общество может быть лишь в том случае, если будет подчиняться единому правителю и руководствоваться общепризнанной нормой. Не может и не должно быть никого, кто в силу каких-либо причин мог оказаться вне генеральной системы администрации и тем самым являть собой потенциальную для нее угрозу. Система администрации должна быть абсолютной, тотальной, в нее должно быть включено все — вплоть до реализации матримонильных намерений или практики урегулирования размолвок между супругами. Каждый на своем месте, в любой сфере деятельности — будь то труд или развлечение, женитьба или купля-продажа, обряд в честь предков или охота на диких зверей — словом, везде и всегда должен был ощущать на себе недреманное око чиновника, наблюдающего за регламентом в соответствующей сфере и олицетворяющего тотальную административную систему.

Авторов «Чжоули» трудно назвать ревностными конфуцианцами — в трактате очень мало реверансов в сторону привычных конфуцианских этических ценностей. Не были они и правоверными легистами — в тексте нет акцента на строгость закона и неумолимость наказаний. Создается впечатление, что авторы нарочно старались избежать полемических крайностей и стремились создать систему, приемлемую если не для всех, то во всяком случае для многих. Главным для них была система как таковая, как принцип, как генеральная норма организованного существования общества. В этом смысле «Чжоули» можно рассматривать как сочинение, внесшее весомый вклад в синтез конфуцианства и легизма, бывшее предтечей того официального ханьского конфуцианства, которое веком спустя было создано усилиями Дун Чжуншу. Схема «Чжоули» не только предельно полна и насыщена конкретными — хотя в большинстве своем искусственно скомпонованными — реалиями. Она убедительна, причем в этом, пожалуй, главное ее достоинство. Убедительность «Чжоули» в том, что каждому ознакомившемуся с текстом сразу становилось (должно было стать) ясно: только так может быть организовано то самое совершенное общество и мудрое государство, создать образцы которых и воспеть которые так или иначе пытались практически все древнекитайские мыслители, не исключая даосов.

Общество и государство — нечто единое и цельное, своего

рода организм, подобный организму природы или (в миниатюре) человека, т. е. макро- и микрокосму. И не так важны в нем детали, хотя и они, возможно, подогнаны под привычную схему (6 министерств, 360 основных чиновников и т. п.), как основное, суть: никто и ничто не должно быть вне жестко структурированной всеобъемлющей системы централизованной администрации, вне повседневного и внимательного контроля власти в центре и на местах. Все — единый и взаимосвязанный организм, функционирование которого подчинено четким принципам. И никакой отсебятины, никаких частных склонностей, личных желаний, корыстных интересов и т. п., ибо в них — гибель структуры.

Генеральная схема «Чжоули» — нечто уникальное в своем роде. По характеру текста и степени соответствия реалиям она аналогична упоминавшейся уже Артхашастре, но не подобна ей. Там — четкие, порой циничные рекомендации, что и как нужно делать, чтобы добиться подчинения людей, эффективного функционирования администрации, укрепления государства и т. п. Целеустановку и всю суть Артхашастры правильной сравнить с трактатами типа легистских инструкций Шан Яна или Шэнь Бу-хая. В «Чжоули» же нет противопоставления верхов низам, нет противостояния, стремления что-либо или кого-то преодолеть и поисков средств для этого. В этом трактате все — чуть ли не идиллическая гармония высшего единства целей, стремлений, интересов, единый, хорошо организованный организм, в пределах которого каждый на своем месте, все одинаково нужно, все служат всему. Уж если на то пошло, скорей напрашивается сравнение с какими-то сложными формами социально-биологической организации в мире животных (пчелы, муравьи). В таком сравнении нет какого-либо оттенка укора в несовершенстве — оно напрашивается именно потому, что сами китайские мыслители, в том числе и авторы текстов типа «Чжоули», мыслили организмически...

Компендиум китайской мудрости — «Лицзи»

Но были и иные подходы. Третий и наиболее известный, наиболее важный из древнекитайских систематизированных трактатов, «Лицзи», позже включенный в конфуцианское Пятикнижие, убеждает в этом. Речь идет об едва ли не самом большом и уж во всяком случае одном из самых известных и читаемых китайских текстов, своего рода энциклопедии конфуцианства. Составленный в эпоху Хань, «Лицзи» не только вобрал в себя все основные заповеди и постулаты конфуцианской доктрины, но и соединил в своих 49 главах абстрактные теории со скрупулезно детализированной ритуальной практикой. В отличие от организмического синтеза Дун Чжуншу, в задачу которого входило усвоить и инкорпорировать всю неконфуцианскую мудрость, «Лицзи» был в некотором смысле альтернативным

поиском, целью которого было как раз обратное: собрать, соединить и внятно изложить всю мудрость именно конфуцианства. Четко ощутимая, хотя и ненавязчивая дидактика этого трактата опирается на исключительно большой, небывалый до того объем полезной информации, касающейся буквально всех сфер жизни человека и общества, за исключением уводящих в сторону от этико-социо-политических проблем метафизических конструкций и вообще мистики, которая в «Лицзи» представлена очень слабо.

Можно без преувеличения сказать, что, прочитав это сочинение, китаец узнавал практически все, что было выработано долгими веками предконфуцианской и конфуцианской традиции и вошло в образ жизни страны и народа в качестве генеральных принципов и повседневных нормативов существования. Больше того, хорошее знание «Лицзи» было обязательным условием как классического конфуцианского воспитания, так и успешного продвижения вверх по социально-иерархической лестнице. Знание «Лицзи», текст которого обычно выучивали почти наизусть еще в школе, давало каждому образованному китаюцу и тем более кандидату в социальные верхи, в сферу администрации, солидную основу для эффективного использования всего веками накопленного богатого опыта в деле управления другими, начиная со своей семьи и кончая всей империей.

Авторитет «Лицзи» был весьма высок. Две его главы, «Дасюэ» и «Чжун-юн», впоследствии были официально выделены из него и включены в качестве самостоятельных канонических сочинений в конфуцианское Четырехкнижие. Разные главы трактата, если говорить о его истории, относятся к различным хронологическим слоям, от древнейшего, приписываемого традицией ученикам Конфуция, до самого позднего, ханьского. Они весьма разнятся по характеру тематики, значимости материала, манере описания, и в этом смысле «Лицзи» как систематизированный текст существенно уступает «Чжоули» и «Или». В нем не очень заметно стремление создать непротиворечивую систему, чем текст близок к таким сводкам, как «Гуань-цзы». Но от любой другой сводки «Лицзи» резко отличен своим духовно-идеологическим единством, доктринальной цельностью: как упоминалось, это едва ли не наиболее полное, подробное и последовательное изложение основ одной, ставшей уже общепризнанной, главной, даже официальной имперской доктрины — конфуцианства.

«Лицзи» очень рано привлек к себе внимание специалистов-синологов, текст переводился на западноевропейские языки (см. [190; 103]). На русском он, к сожалению, представлен лишь во фрагментах [26, т. 2, с. 99—140] либо в пересказе [21], что в немалой степени обусловило сравнительно слабое знакомство с ним в отечественном китаеведении. Тем более важно дать его характеристику.

Книга в целом и многие из ее глав в частности, целиком ли-

бо по преимуществу, посвящены детализированной проработке генеральной темы порядка, нормы, ритуала, которой был посвящен и трактат «Или». Понятие «ли», вошедшее в наименование текста, достаточно емко и многообразно. Иногда в «Лицзи», как и в «Или», оно сочетается с и (церемониал, этикет). Это привычное и, по сути, стандартное сочетание сходных понятий, как и оба они в отдельности, обозначает явление, которое на русском языке лучше всего обозначить термином «ритуал», хотя следует иметь в виду, что речь идет о чем-то более емком и многозначном, включающем и этику поведения, и нормативный церемониал, и даже просто умение вести себя с достоинством и подобающим образом во всех случаях жизни. Показательно, что и авторы «Лицзи» не держатся за дефиниции — им важнее суть явления: в гл. 10 упоминается о 300 основных и 3 тыс. более мелких ли, а в гл. 31 в аналогичном контексте — о 300 основных и 3 тыс. остальных и. Так что же такое ритуал и церемониал по «Лицзи», в чем его суть?

В принципе — ничего нового и особенного. О ли немало говорилось в «Лунье» и других конфуцианских сочинениях, представлено в деталях оно в «Или», в ходе тщательного описания обрядов. Однако для «Лицзи» характерно обстоятельное разъяснение сути всех этих ритуалов, обрядов и церемоний, норм этикета и должного добродетельного поведения, а также дано исчерпывающее определение их социальной значимости. И едва ли не именно в этом — сила и авторитет «Лицзи», значение его в качестве конфуцианского учебника жизни.

Во многих главах трактата (9—11, 26—28) специально обращается внимание на то, что ритуал и церемониал — основа основ общества и государства. Без ли не может существовать ни то, ни другое. С помощью ли регулируются чувства и поведение людей, их взаимоотношения; посредством ли сплочаются люди в структурно прочный социум; именно ли является фундаментом мудрого и добродетельного управления, всей административно-политической стабильности. Цель ритуала — упорядочение общества, выправление его по определенному эталону, вне которого оно рушится, подвергается энтропии, замещается дисгармоничным нагромождением, суетой и хаосом, в конечном счете гибнет.

Итак, ритуал-ли — основа порядка, а порядок — основа общества и государства, что в принципе согласуется с выводами многих современных социологов. Однако авторы «Лицзи» не ограничиваются констатацией этого. Развивая генеральную идею, они настаивают на том, что порядок должен быть полным и всесторонним, что правила ли должны использоваться всегда и везде, причем в их всеобъемлющем комплексе, символически выраженном в упомянутых 3300 единицах ли (гл. 10). И кроме того, одна из важнейших функций ли — создание четкой иерархической системы distinctions: ли, как учил еще Конфуций, — то, что способствует различению людей (гл. 27). В ином контек-

сте, в специальной главе о музыке (19), та же мысль подкрепляется противопоставлением: ли различает, а музыка объединяет; важно добиться сочетания и совершенства в использовании того и другого; музыка создает покой и величественность, а ли обуздывает неводержанность.

Соответственно пронизывающей весь корпус текста генеральной идее, согласно которой в основе организации жизни должен лежать ритуал-ли, в трактате излагаются все остальные темы. Две важнейшие и тесно связанные друг с другом — траур и жертвоприношение. Что касается последнего, то о социальной его значимости, аналогичной соответствующим явлениям в иных культурах, едва ли есть смысл много говорить. Жертвы приносятся в честь божеств, духов и предков. Важно принести их вовремя, в подходящем месте и с соблюдением принятых норм. Иное дело — траур. В данном пункте традиционная китайская цивилизация уникальна, и уже по одной этой причине стоит остановиться на нем особо.

Траур, а в широком смысле — вся совокупность погребально-траурных обрядов, в конфуцианской традиции является логичным, хотя и гипертрофированным проявлением, более того — порождением, столь возвеличенного Конфуцием и его последователями культа предков. Траур — прежде всего наглядное проявление почтения к старшим, соблюдение отношений родства, демонстрация соответствующих (или долженствующих быть соответственными утрате) чувств, наконец, важнейший способ укрепления семейно-клановых уз и обуздания центробежных индивидуалистических интенций. Пышные похороны с соблюдением всех норм и обрядов, громкое оплакивание близкими, включая рыдания и подпрыгивания, вынужденное довольствование аскетическими условиями существования рядом с дорогим покойником, визиты соболезнования родных и знакомых, длительный — до 3 лет — траур с полным посвящением себя памяти умершего (с отставкой на указанное время для служащего) — все это не только обстоятельнейшим образом описано в «Лицзи» (гл. 3, 4, 7, 15, 16, 20—22, 35—38), включая детальные оговорки на все возможные случаи и неожиданные казусы, но также и возведено на уровень высшей этической ценности, социального долга, одной из основ государственного порядка.

Траурный церемониал принадлежит в силу своей специфики к наиболее ритуализованной и формализованной части всего комплекса семейной жизни, нормам которой также уделено в «Лицзи» немало места. Впрочем, многие другие обряды этого комплекса тоже были формализованы едва ли не до возможного предела. Однако существенно, что в «Лицзи» не повторяются зафиксированные в «Или» детали при описании церемоний брака, надевания шапки (инициации), проведения праздника или состязания, но дается оценка всех упомянутых обрядов, подчеркивается их социальная значимость. Смысл и цель брака,

например, — в служении предкам. Соответственно в гл. 44 описываются и разъясняются детали церемониала, а в других главах приводятся любопытные подробности, суть которых подчеркивает важность высказанного тезиса. Так, в гл. 3 говорится, что по разведенной и покинувшей дом отца матери дети не носят траура (во всяком случае, не обязаны делать это), а вышедшая замуж женщина, напротив, обязана носить траур по родному мужу, особенно по его родителям, с большей ревностью, нежели по собственным родственникам.

Култ мужских предков — основа основ семейно-клановой и социально-семейной структуры. Как специально упомянуто в гл. 12, родство по мужской линии тщательно соблюдается до четырех поколений (имеются в виду боковые ветви), ослабевает к пятому и подходит к концу к шестому. Однако и после этого оно целиком не исчезает, проявляя себя, в частности, в форме обязательств однофамильцев (как известно, в Китае браки между ними всегда были официально запрещены). В гл. 16 особо подчеркивается, что представители боковых линий, даже разбогатев и возвысившись, обязаны с почитательностью относиться к главе основной линии клана, а в пределах взаимоотношений поколений дело должно обстоять таким образом, что младший полностью отдает себя старшему. Сын не может иметь собственного имущества, пока жив отец — оно должно принадлежать, во всяком случае формально, именно отцу. И вообще сын обязан всего себя посвящать служению родителям и предкам. Встав утром, прополоскав рот и совершив утренний туалет, он обязан поспешить в опочивальню родителей и служить им, проявляя заботу буквально обо всем. Его жена должна быть рядом с ним и заниматься тем же, причем с еще большим усердием. Если сыну нравится одна из его женщин (жена или наложница), а родителям другая, он обязан сделать конечный выбор в пользу той, которая пришлась по нраву родителям.

Рождение сына — реализация служения предкам. Торжественный обряд надевания шапки и присвоения юноше его взрослого имени, равно как и стремление родителей вскоре после этого женить сына, — продолжение реализации все той же великой цели. В гл. 46 к этому добавляется, что рождение сына ассоциативно связано с луком и стрелами (именно их вывешивают, когда он родится) и что умение хорошо стрелять — одна из важнейших добродетелей мужчины, средство поддержать его социальный статус.

Церемониал же при стрельбе, как и на пиру, призван подчеркнуть статус и место каждого из участников, провести строгое различие между ними. Этому же служит и церемониал обмена подарками, особенно в случае специальных визитов и посылки официальных заграничных миссий. Принцип здесь строго определен: количество и богатство даров, равно как и все нормы этикета должны строго соответствовать рангу и социальному статусу участников обмена и официальных лиц, которых они

представляют, — правило, восходящее к классическим принципам реципрокности. Пояснению социальной значимости всех упомянутых обрядов посвящены гл. 44—48 текста.

Важное место в «Лицзи» занимают еще две темы — проблемы управления и важность учения, социальный и этический облик ученых, образованных. К первому вопросу авторы текста обращаются во многих главах. В гл. 29 утверждается, что правитель должен быть отцом и матерью своего народа, что добродетель древних правителей может быть приравнена к дэ Неба и Земли. Продолжая ту же мысль, авторы в гл. 30 напоминают, что, как не может быть двух солнц или двух отцов, не может быть двух правителей. Правитель один, и его святая обязанность — думать о подданных, заботиться о них. Правитель и народ, как учил Конфуций, — сердце и тело. Любая рана в теле заставляет страдать сердце. И наоборот, когда сердцу спокойно — тело отдыхает. Отсюда — огромная ответственность правителя за все его слова, действия, намерения (гл. 33).

С наибольшей полнотой и четкостью взгляды авторов «Лицзи» на столь важные для древнекитайской мысли проблемы управления сконцентрированы в гл. 5 («Ван-чжи»), которая по объему не уступает иному трактату. В ней описывается идеализированная политическая структура Чжоу (9 провинций, включая домен вана, и 1773 автономных политических образований — 20 — в них), упоминается о тронной системе как основе административной пирамиды (3 гуна, 9 цинов, 27 дафу и т. п.), говорится о взаимных обменах миссиями между уделными правителями и сыном Неба и многое другое. Существенны упоминания о том, что в стране должны быть запасы на девять или хотя бы на шесть лет, что трехлетнего запаса мало. Что если тот или иной правитель нерадив или допускает изменение введенных предками норм и обрядов, сын Неба обязан прогнать его. Говорится о жертвоприношениях и порядке чествования старых, упоминается о заботе о сырых и слабых, больных и калеках. Немало сказано о размерах уделов и крестьянских наделов. Упомянуто, что дети чиновников не наследуют их чинов и должностных наделов, что мужчины обязаны ходить по одной стороне дороги, а женщины — по другой. Есть и много других, столь же интересных деталей. Но едва ли не наиболее интересный раздел главы — о функциях некоторых высших должностных лиц, министров-сановников.

Так, в функции *сыту* входило ведать, если так можно выразиться, личным составом страны: управлять, регистрировать, контролировать, перемещать, выдвигать способных и достойных, учить их, готовя к службе. Он же должен был предоставлять подданных против излишеств и заниматься воспитанием подрастающего поколения. В функции *сыма* входило определение чиновников на должность и проверка компетенции служащих, причем некомпетентных следовало увольнять и ни на какую иную должность более не брать. *Сыкоу* должен ведать си-

стемой наказаний, причем сомнение следовало толковать в интересах обвиняемого. Пожалуй, здесь наиболее интересны те случаи, которые преследовались наиболее жестко. К их числу относились казусы, связанные с подрывными противозаконными речами, со склонностью к безнравственной музыке или экстравагантной одежде, словом, ко всему тому, что могло смущать людей. За такие проступки, согласно «Лицзи», следовало карать смертью [229, с. 616].

Тема о важности учения, воспитания и образования частично уже была затронута, когда шла речь о функциях сыту. К ней авторы возвращаются часто. В гл. 18 говорится практически только об этом. Важно учить людей; неученый подобен неотесанной глыбе нефрита. Нужно уметь учить — и потому особо важно ремесло учителя. Он должен хорошо знать ученика, его способности и возможности, его характер и склонности, поскольку обязан развивать в человеке в первую очередь именно то, к чему он способен и склонен. Учитель должен уметь исправлять дефекты человека, широко варьировать свои методы обучения в зависимости от обстоятельств. Учитель создает трудных, и потому его социальная функция необычайно важна и почетна. Даже сын Неба уважает учителя и не заставляет его стоять лицом к северу (т. е. в почтительной позе по отношению к сидящему лицом к югу правителю). Впрочем, немало зависит и от ученика, который должен проявлять интерес, уметь сравнивать, сопоставлять, находить аналогии и вообще задавать вопросы.

Именно в процессе обучения, познания, размышления формируются способности человека, создаются гуманные и мудрые, добродетельные и совершенные люди. Совершенный человек (цзюнь-цзы) любит людей и не требует от них того, чего они не могут. Он всегда заботится о них: если справляется о голодных — кормит их, если интересуется замерзающими — помогает согреть их. Но главное — правила, порядок, к которым он приучает людей (гл. 32).

Особая (41) глава «Лицзи» касается своеобразного кодекса ученого-конфуцианца, *жу*. Истинный жу в полном соответствии с учением Конфуция беден, скромнен, не гонится за выгодой, порядочен, принципиален, неподкупен. Он бескорыстно стоит за истину и справедливость, ценит людей и помогает им. Не навязывая свое мнение, жу стремится, изучая древность, помогать людям. Он хотел бы, чтобы люди его поняли, но если этого не случится, не изменит своих убеждений и целей. Жу хочет служить на благо людей, но не всегда, не при любых обстоятельствах возьмет предложенную ему должность.

Разумеется, перед нами идеал. Как, впрочем, в качестве идеального эталона выступает едва ли не все в «Лицзи». Но следование идеализированным нормам отнюдь не было в ханьском Китае делом лишь прекраснодушных мечтателей. Эталон, о котором идет речь, был важнейшим условием успеха, про-

движения вверх. И именно потому он превратился в нормативный кодекс для верхов. Лучшее всего это отражено в тех двух главах «Лицзи», которые впоследствии были выделены в качестве канонов Четырехкнижия и потому заслуживают специального внимания.

В главе «Да-суюе» (42), весьма небольшой по объему, сконцентрирован комплекс кардинальных идей конфуцианства о должном управлении. Они столь значительны и существенны, что текст (его буквальный перевод — «Великое Учение») вполне обоснованно со временем превратился в самостоятельный канон. Глава начинается с изложения хорошо известной логической цепочки взаимосвязанных постулированных тезисов: стремящийся к добродетельному управлению Поднебесной должен уметь управлять своим владением, царством; привести в порядок собственное владение невозможно без того, чтобы научиться управлять семьей; упорядочение семьи зависит от тебя самого, от совершенствования собственной личности; личность развивается и совершенствуется в зависимости от исправления и очищения ее сердца (ума); залог чистого сердца — в искренности в помыслах; искренность в помыслах рождается углублением познаний; познания проистекают от постижения сути вещей.

Разъясняя каждый из пунктов этой цепочки, авторы обращают особое внимание на совершенствование личности, явно ключевой момент схемы. Личность, о которой идет речь (по сути, все тот же совершенный человек, цзюнь-цзы), должна уметь видеть и понимать основу, корень, не бояться правды и не пытаться скрыть ее, быть умной и добродетельной, прислушиваться к мнению людей и, главное, неуклонно стремиться к знаниям, к учению, к постоянному саморазвитию, с обязательной ориентацией на мудрость древних. Только следуя всему этому, человек обретает желанную искренность в помыслах. И только опираясь на нее, он в состоянии достичь золотой середины в чувствах, избавиться от страстей, излишней доверчивости и тем очистить свое сердце, сделав его открытым для всего добродетельного и справедливого.

Став искренним, т. е. справедливым и беспристрастным, научившись смотреть на вещи и людей объективно и непредвзято (т. е. умея видеть хорошее в дурном и дурное в хорошем, а не пользоваться одними лишь черной и белой красками), совершенный человек именно с таких позиций должен научиться управлять своей семьей, т. е. воспитать в ее членах чувства должной сыновней почтительности, братской привязанности, отеческой доброжелательности. Эталон должных семейных отношений — образец для отношений во всем владении. Что же касается правителя, то главной его характеристикой должно быть личное соответствие всему тому, чего он ждет от подчиненных. Иными словами, он сам должен быть стопроцентным эталоном всех тех качеств, какими должны обладать подданные, и это

едва ли не главный пункт в системе аналогий между семьей и государством. Только так можно добиться расположения людей. Добродетель правителя — корень, а благосостояние и доходы государства — лишь произрастающие из него ветви. К тому же главное не в том, чтобы копить и богатеть; напротив, сущность добродетели в том, чтобы тратить, справедливо распределять богатство и тем объединять вокруг себя подданных. Лишь это — путь к овладению Поднебесной.

Хороший министр тот, кто умеет находить и возвышать способных людей. Тот же, кто препятствует такому подходу, опасен для государства и должен быть изгнан. Находить достойных и изгонять недостойных — одна из основ добродетельного управления. Любить тех, кого любят люди, и ненавидеть тех, кого они не любят, — еще одна важнейшая заповедь мудрого правителя. Он должен быть справедлив и щедр. Благосостояние и процветание зависят не от богатства, а от справедливости.

В гл. 31, «Чжун-юн» («Уравновешенность и гармония») ⁴, также затронут ряд кардинальных проблем этики и социальных отношений, а точнее, конфуцианской трактовки этих проблем. Гармония и уравновешенность — неперемennые условия успешного пути мудрого, едва ли не важнейший источник его добродетели и величия. Достичь такого идеального состояния непросто, удержаться в нем на сколько-нибудь длительный срок еще сложнее. Но именно в этом высший смысл, это — путь великого Шуня! Твердый в своих убеждениях и уравновешенный человек опирается на незыблемые нравственные основы и не изменяет им ни при каких обстоятельствах. Этим, собственно, и отличается истинный цзюнь-цзы от беспринципного сяо-жэнь. Конечно, и цзюнь-цзы варьирует свое поведение в зависимости от обстановки и обстоятельств, но он всегда ведет себя с достоинством, в частности, не пресмыкается перед вышшим, как и не унижает низших.

Образцом достойного человека может считаться чжоуский Вэнь-ван, как, впрочем, и его сыновья У-ван и Чжоу-гун. Именно последнему, в частности, принадлежит великая заслуга введения упорядочивающих общество ритуалов и скрепляющих их жертвоприношений. Именно первые чжоуские правители установили основополагающие принципы мудрого и добродетельного управления, в основу которого был положен отбор достойных с последующим постоянным их самоусовершенствованием. Ими были обоснованы пять отношений (между отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братом, правителем и подданным и между друзьями), три великих нравственных принципа (мудрость, гуманность и мужество), а также девять методов управления (собственное самоусовершенствование; почитание мудрых и достойных; любовь к близким, к родне; уважение сановников и министров; внимание к чиновникам; забота о народе, земледельцах; поощрение ремесла и ремесленников;

привлечение людей издалека; доброжелательность к удельным князьям — *чжухоу*).

Но все перечисленное — лишь генеральные установки. Реализация их на практике зависит от самих людей, которые должны целенаправленно стремиться к этому. Условием успешной реализации концепции должного правления является взаимное доверие, а условием последнего — личная честность, искренность каждого. Высшая искренность — добродетель Неба, его Дао. Стремиться к обретению ее — дао человека. Одним (способным) это дается легче, другим — труднее, но всякий должен стремиться добиться такого обретения. Цель оправдывает средства, ибо, лишь достигнув высшей честности и искренности, человек способен не только исчерпывающе выявить собственную натуру, но и оказаться в состоянии понять и реализовать истинную природу всех остальных людей и всех вещей до такой степени, что Человек может стать рядом с Небом и Землей в рамках великой триады.

Высшая честность, всеобъемлющая искренность, таким образом, начало и конец всего. Именно они ведут к безупречному совершенству человека, к его высшей внутренней цельности, безукоризненной чистоте и благородству. Только такие люди и могут успешно управлять Поднебесной.

Итак, к чему же в самом общем виде сводится генеральная концепция «Лицзи», включая и вычлененные из нее позже главы?

Конечно, «Лицзи» — канон зрелого, позднего, ханьского конфуцианства, и потому в нем нашли отражение идеи и идеалы официально акцептированной доктрины, обогащенной за счет других и приспособленной к реальным нуждам управления великой империей. Даже в приведенном выше сжатом изложении легко увидеть определенное влияние легизма (жесткость и характер наказаний в связи с описаниями функций сыкоу) и даосизма (рассуждения на тему о выявлении натуры, о великой триаде Небо—Земля—Человек в «Чжун-юне»). Но основная суть концепции «Лицзи» — в неустанном прославлении высшей ценности ритуала и церемониала как жизнеобеспечивающей основы социального организма, надежнейшего залога желанной стабильности государства и общества. Весь смысл многочисленных глав текста сводится в конечном счете именно к этому.

«Лицзи» — закономерное завершение многовековых поисков древнекитайской мысли, своего рода итог различных исканий, их общий знаменатель. И в качестве такового — фундамент будущего, надежная опора для организации новой, имперской структуры. Причем, что важно особо подчеркнуть, трактат представлял собой идейную основу не только официальной империи, хотя был прежде всего именно ее теоретическим обоснованием, но и деятельности оппозиционных ей социальных слоев, находивших в «Лицзи» оправдание для своей особой позиции (не при всяких условиях следует принимать чиновничью долж-

ность). Кроме того, зафиксированные в трактате нормативы родственных и семейно-клановых связей во многом сформировали те реальные социально-семейные отношения, которые на долгие века определили облик традиционного китайского социума. Словом, в известном смысле можно сказать, что концепция «Лицзи» — концепция китайской конфуцианской империи, в сравнительно мало менявшемся виде просуществовавшей свыше двух тысячелетий. И в этом плане китайская мысль после «Лицзи» — при всех ее огромных достижениях и еще больших потенциях — во многом сводилась лишь к более или менее глубокому, подчас и оригинальному комментированию древних текстов и заключенных в них идей. Фундаментальные же идеи китайской мысли были заложены в древности, формально (идейно) завершившейся «Лицзи».

СПЕЦИФИКА МЫСЛИ И СИСТЕМЫ МЫШЛЕНИЯ (древнекитайский менталитет)

Изложенный в предшествовавших главах материал свидетельствует, что китайская мысль, как и цивилизация в целом, по многим параметрам уникальна. Как же оценивалась эта уникальность синологами?

Еще свыше столетия назад Э. Эйтел писал, что нормы мышления, манера аргументации и способ выражения идей в Китае резко отличны от того, что было характерным для Европы. В китайской религии недостает мифологии и теологии, в науке преобладает интуиция, а философия обходится без развитой онтологии и логики. Китайский ум никогда не считал материю и дух обособленными сущностями, зато отстаивал их нерасчленимость и делал явственный акцент на конкретику в ущерб абстрактному анализу [122, с. 388—389]. Спустя полвека Г. Дабс, обратившись к вопросу, почему китайцы не сумели создать философскую систему в европейском смысле этого слова, писал о невнимании к аналитическим разработкам и к сфере чистого знания, о слабости теоретической математики и отсутствии развитой дедукции, об исторической ограниченности периода плюралистической мысли и превращении со времен Сюнь-цзы конфуцианства в авторитарную систему [114].

В наши дни Х. Накамура снова отметил неразвитость абстрактной мысли, отсутствие разработанной логики и эксперимента, авторитаризм и консервативный традиционализм мышления в Китае [182, с. 177 и сл.]. Как бы вторя ему, другие авторы напоминают, что китайская модель каузальности, основанная на принципах холистического единства, организмичности и внутренней инерции (гармонического баланса), отлична от атомистическо-механистической каузальности на Западе [98, с. 7—18], что истина в китайской философии — не абстрактный принцип, но нечто практичное и непременно этическое [87, с. 12—13]. Была даже высказана идея, что философия в Китае не столько наука, сколько искусство, ибо она искала не первопричину реальных, а суть тех отношений, которые связывали реалии с жизнью, и что потому она прагматична и возникла не от удивления (по Аристотелю), а вследствие забот и беспокойств [201, с. 519].

Пытаясь дать нечто вроде общей сводки базовых принципов китайской философии, Ч. Мур отметил неотделимость ее от

жизни и практических потребностей, единство этического и духовного, гуманистический оптимизм и эклектизм, стремление к преодолению противоречий (к нерасчленению оппозиций) и гармонии [178]. К этому можно добавить, что в последние годы и в отечественной синологии заметно усилилось внимание к философским проблемам и менталитету в традиционном Китае. Имеются в виду как работы, ставящие своей целью заново оценить традицию, с тем чтобы по-новому взглянуть на современный Китай [15; 43; 48а; 62], так и исследования, связанные с поиском принципиально новых методов анализа китайского текста и методологических принципов понимания китайской философии [33; 35; 36; 55].

Если попытаться подвести некий общий итог всем высказанным оценкам¹, то суть их сведется к констатации необычности китайской мысли и к необходимости изучения ее *eo ipso*. Собственно, именно в этом ключе ниже и пойдет речь.

Практицизм мышления

Хотя трезвый практицизм как таковой не уникален и, более того, весьма распространен, в нашем случае имеется в виду нечто особое, т. е. стереотип мышления, с очень раннего времени освобожденный от повседневного и энергичного воздействия религии и магии, мифологии и героики сверхъестественного. Веками культивируемый, этот стереотип со временем настолько усилился, что превратился в основу основ национального характера китайцев, в его первый и главный признак, чему не помешали ни мистика и метафизика рубежа эпох Чжоу и Хань, ни религиозный даосизм или буддизм эпохи империи. Вопрос в том, к чему конкретно сводится этот практицизм, в чем он особенно явно проявил себя.

В основе упомянутого стереотипа в качестве его генеральной презумпции лежала идея социо-этико-политического Порядка, санкционированного великим Небом. Разрабатывавшийся различными мыслителями (см., например, [211]) и принимавший разные формы, этот Порядок в конечном счете состоял из нескольких важных компонентов, соотносительная значимость которых варьировала в зависимости от точки зрения, но в любом варианте опиралась на реалии чжоуского Китая. К числу таких компонентов следует отнести принципы социальной гармонии, ответственной и эффективной администрации, нормативного регламента (в форме *ли* либо *фа*) и этического детерминизма. Если учесть, что все названные принципы были — во всяком случае, эксплицитно, на уровне текста, и тем более в рамках принятой системы ценностных ориентаций — демифологизированы и демистифицированы, освобождены от обычно опосредующей их религии и активно функционировали как таковые, сами по себе, то практицизм мысли станет очевидным.

Потребности социального и политического бытия адекватно реализовались в мышлении, минуя обычно искажающие эту адекватность религиозно-мифологические кривые зеркала.

Впрочем, мышление, даже будучи адекватным бытию, отнюдь не равно ему. Отличие, причем очень существенное, в том, что мысль в состоянии опередить бытие и попытаться улучшить, усовершенствовать его. И в этом, если угодно, тоже отражен практицизм китайской мысли. Как правило, она не была утопичной и функционировала в пределах возможного². Таковыми были, по существу, даже те явно нереалистические конструкции, которые предлагались Мо-цзы.

Практицизм китайского мышления с самого начала проявил себя также в подчеркнутом предпочтении конкретики абстракциям, в стремлении уйти от умозрительных теорий и разрабатывать их (например, идею мандата Неба) лишь в случае жизненной необходимости. Иными словами, теория нужна и важна тогда и постольку, когда и поскольку этого требует сама жизнь, но никак не более того. Жизнь же (в частности, политико-административные реалии Чжоу) настоятельно требовала только одного: идеологические теории должны ориентировать страну и народ на соблюдение великого социо-этико-политического Порядка, идеализированные параметры которого были призваны надежно цементировать метаструктуру Поднебесной даже тогда, когда политические узы, скреплявшие ее, распались по швам. Это была сверхзадача, на выполнение которой были мобилизованы лучшие умы страны на протяжении многих поколений. И совокупные усилия дали желаемый результат: метаструктура не только уцелела, но и, сильно обогатившись и укрепившись за счет реализации накопленного чжоуской мыслью теоретического багажа, оказалась фактически неуничтожимой, как то было продемонстрировано двумя с лишком тысячелетиями бурной истории имперского Китая.

Практические потребности конкретного социо-политического бытия во многом обусловили как параметры метаструктуры, так и теоретически объяснявшие и освящавшие ее доктринальные принципы.

1. *Общество и государство* (народ — государство; семья — государство). Социальная структура чжоуского Китая с ее почти абсолютным господством семейно-клановых, общинно-родовых и вассально-иерархических связей (см. [12; 20; 41]), с ее отсутствием или — позже — неразвитостью частнособственнических и классовых отношений объективно нуждалась в сильной и эффективной централизованной власти. Практическая потребность такого рода, осознанная еще Чжоу-гуном, отразилась в теории: вначале — в концепции мандата Неба, позже — в культе великих мудрецов-правителей, но более всего — в четком осознании необходимости подчинить интересы общества (семьи, народа) интересам государства.

Конечная цель администрации — благо народа. Даже леги-

сты не отрицали этого, хотя и ставили благо государства как института превыше всего. Но народ в теории (как и на практике) был не субъектом, а лишь объектом. О нем должны были заботиться те, кто включался в аппарат власти, олицетворяя собой государство. Демократии в таких конструкциях нет. Зато практицизма — хоть отбавляй! В самом деле, если высшей доминантой метаструктуры является Порядок, то что может быть практичнее эффективного механизма (аппарата власти, государства), который мог бы его обеспечить?!

Правда, народ был вправе, как на том настаивал Мэн-цзы, свергнуть недобродетельного правителя. Но, не будучи сувереном и субъектом, он сам по себе не мог заметно влиять на государственные дела, от его имени имели право действовать лишь его представители, т. е. старшие, каковыми сначала были наследственные аристократы, а затем ненаследственные чиновники, в основном ориентировавшиеся на эталон цзюнь-цзы.

Цзюнь-цзы — это прежде всего символ. Но в китайской конкретике, где символ и знак обычно имели четко очерченное семантическое поле, где вся культура исторически была построена на восприятии и расшифровке знака и символа, разработка и реализация идеи цзюнь-цзы со всем гигантским шлейфом сопутствовавших ему понятий, качеств и обязательств оказалась весомейшим, поистине неоценимым вкладом в теорию политического управления. Будучи в силу выполняемых им функций и занимаемого положения посредником между правителем и народом, цзюнь-цзы призван был не просто быть опорой государя и государства в осуществлении административного управления. Он должен был делать это во имя блага управляемых и даже как бы от их имени! Делать так, чтобы народ не страдал, а государь заботился о процветании государства и народа. Для конфуцианского цзюнь-цзы то и другое были синонимами: благо государства — это благо народа, и наоборот (см. [202]).

Разумеется, речь идет о теории, о формах мысли и принципах мышления. На практике между цзюнь-цзы (или теми, кто мнил себя таковыми и считал своим долгом ориентироваться на этот эталон) и реальным чиновником нередко была пропасть. Но в том-то и суть теории, в том и заключается гигантская материальная сила овладевшей людьми идеи, что никто не мог и не смел не только в открытую не считаться с апробированными веками и авторизованной мудростью древних идеальным символом, но даже существенно отклоняться от соответствовавших идеалу норм поведения. Не мог просто потому, что это означало бы для него помимо всего прочего конец карьеры. Вот он — практицизм идеала! Реально существующие расхождения между собой и символом любой чиновник во имя самосохранения (не говоря уже о других мотивах) должен был пригладить. Пропать, если она была, должна была быть прикрытой, а для этого всегда нужно было помнить о *ли*, т. е. о норме, форме, церемониале (см., в частности, [196, с. 7—11]).

Словом, теория китайского государства и всей системы управления оказалась весьма практичной. Теория и должна быть практичной, иначе в ней нет смысла — примерно таким было кредо древнекитайских политических мыслителей.

2. *Авторитет мудрости.* Не зная богов и героев, не апеллируя к их сакральному всемогуществу и лишь изредка обращаясь к Небу, чжоуская мысль нашла альтернативу всему этому в мудрости классической древности, легендарных правителей. Функции великих мудрых правителей были примерно теми же, что у других народов выпадали на долю богов. Но разница все же была, причем немалая. Богам следует поклоняться, перед ними необходимо благоговеть, но им нельзя уподобиться. Великим же мудрецам уподобиться в принципе можно, и уж во всяком случае каждый на своем месте должен именно к этому стремиться. Отсюда гигантской силы стимул, опять-таки работающий на великий Порядок.

Авторитет мудрости древних — не просто символ, как не только символом был идеал цзюнь-цзы. Это также общепризнанный эталон, отчетливо ясный каждому и необходимый всем ориентир, обязательное следование которому автоматически рождает и постоянно укрепляет консервативный традиционализм, т. е. активное и осознанное стремление быть именно таким, какими были мудрые древние. Подобное стремление со временем в китайской культуре превратилось в непререкаемый императив: высший эталон Порядка был в прошлом, так что любое отклонение от него, в первую очередь связанное с неапробированными нововведениями, опасно, поскольку отдаляет от эталона. Возврат к справедливой норме старины почти всегда выходил на передний план в лозунгах тех, кто был недоволен современностью. Далеко не случайно вожди крестьянских движений, садясь на трон (начиная с ханьского Лю Бана в III в. до н. э.), делали все, что в их силах, чтобы найти наиболее соответствующие принятым в прошлом нормам и эталонному Порядку формы социальной политики и административной деятельности. И надо сказать, обычно успешно справлялись с такой задачей. К слову, это тоже была дань китайскому практицизму.

3. *Принципы составления текстов.* В еще большей степени предельный практицизм китайского мышления проявился там, где мысль призвана была абсолютно господствовать, т. е. в сфере составления текстов. Как и многое другое, текст в чжоуском Китае рассматривался прежде всего как знак, символ, несший колоссальную информационную и идейно-дидактическую нагрузку. Текст должен был учить Порядку, прославлять общепризнанную норму и в наглядно-назидательной форме осуждать за любые отклонения от нее.

Принцип прецедента. Вообще-то суждение по аналогии является универсальным приемом. Но в Китае он был гипертрофирован, превратился не только в ведущий, но зачастую и в

решающий аргумент, причем в качестве такового просуществовал тысячелетия, дожив до наших дней. Колоссальная живучесть и неопровержимый практический смысл принципа прецедента в том, что любая ссылка на историческую аналогию рождает определенную цепь четко связанных друг с другом ассоциаций, знакомых любому грамотному и тем более образованному китайскому читателю. Прецедент в данном случае играет роль знака, семантический ареал которого строго определен и понятен; больше того, важен был именно знак как таковой (скажем, Яо или его идейно-этический антагонист Цзе), но отнюдь не исторический факт, стоящий за ним. Соответственно в случае нужды необходимый прецедент (знак) можно было в дидактических целях создать заново, т. е. просто выдумать, как о том пойдет речь чуть ниже.

Принцип переинтерпретации — дочерний по отношению к принципу прецедента. Лучше всего его действие видно на примере глав второго слоя «Шуцзина», но оно заметно и почти в любом китайском тексте. Так, авторы комментариев к «Шицзину» стремились придать некоторым фольклорным мотивам народных песен с их фривольностью совершенно иной, респектабельно-дидактический смысл, на что в свое время обратил внимание акад. В. П. Васильев [10]. Правда, нечто подобное при толковании древних текстов было известно и другим народам. Но в Китае с его культом древней мудрости практика переинтерпретации превратилась едва ли не в основу существования мысли, которая развивалась преимущественно в форме экзегезы. Разумеется, это сильно сковывало умы, но зато было необычайно выгодно для самосохранения метаструктуры и потому очень практично.

Переинтерпретация и редактирование, особенно со стороны конфуцианцев (независимо от того, сколь справедлива традиция, приписывающая начало практики редактирования древних текстов Конфуцию, нет сомнений в том, что конфуцианской обработкой их активно занимались его последователи), сыграли очень существенную роль в истории китайского текста. Он не только не считался неприкосновенным, но — во всяком случае до его канонизации, если она была, — был открыт для переделок и, в частности, для вполне заметного внедрения в него тех вставок, которые могли когда-либо кому-либо показаться необходимыми для придания ему убедительности и дидактической назидательности. Речь прежде всего о сознательных интерполяциях.

Принцип интерполяции — закономерное следствие практики переинтерпретации и редактирования ранних текстов. Интерполяции встречаются и в трактатах, начиная с «Лунъюя» (см. [76; 106, с. 314—315]). Но особенно много их в исторических хрониках типа «Цзо-чжуани» (см. [163, т. 5; 105]). Сюжетные повествования там буквально насыщены позднейшими вставками, прежде всего шитыми белыми нитками предсказаниями и

предостережениями, вписанными задним числом и потому, естественно, оказывавшимися вещими (см., в частности, [17]). Огромно число такого рода интерполяций и в беллетризованном историописании «Гоюй» (см. [24]).

Следует, однако, заметить, что интерполяции не всегда столь очевидны, как в случае с предостережениями. Так, немало труда стоило специалистам прийти к выводу, что вставки на тему об инь-ян и усин в «Цзо-чжуани» и «Гоюе» (вложенные в уста деятелей далеких веков) — тоже интерполяции, ибо в те далекие века, к которым они отнесены, философского осмысления упомянутых категорий еще не существовало³.

Еще сложнее вопрос с неявными интерполяциями. Например, с тем, как трактовать формулу «изучать И» в устах Конфуция [163, т. 1, VII, 16], если принять во внимание, что «Ицзин» как текст (и как название текста тем более) во времена Конфуция явно еще не существовал: была ли эта формула интерполяцией [113], либо ее следует переводить как-то иначе, что и сделал, например, А. Уэйли [76, с. 126]? Или с тем, считать ли интерполяцией вложенные в уста Конфуция рассуждения о наказаниях [163, т. 1, XIII, 3], так очевидно не вяжущиеся со всем контекстом его учения, представленного мощным корпусом афоризмов и диалогов «Лунъюя»?

Проблема интерполяций — одна из сложнейших в синологии. И я далек от того, чтобы предлагать ее решение. Существенней иное: интерполяции как институт были вызваны к жизни потребностями практики, реалиями этики и политики. И они не только появились, но и расцвели пышным цветом. В системе составления текстов они стали общеупотребительным методом общения с читателями последующих поколений; более того, на их основе возник еще один важный для составления древнекитайских текстов принцип, суть которого свелась к прямому извращению и даже выдумыванию исторических фактов в тех же прагматических целях.

Принцип фабрикации фактов — один из наиболее специфических и интересных в практике написания древнекитайских сочинений. Наиболее полно он проявил себя в «Чжуан-цзы», множество историзованных притч которого вполне явственно выдмано с назидательными целями (что, впрочем, не мешало авторам использовать для таких выдумок не только подлинные имена, включая Конфуция, но и реальные исторические коллизии). Но случай с «Чжуан-цзы» особый. Здесь многое вполне очевидно, не говоря уже о стилистике самого беллетризованного повествования, о столь непривычных для древнекитайского текста реверансах в сторону мифа и т. п. Гораздо сложнее обстоит дело тогда, когда фабрикация факта не вполне очевидна. Да и в таких случаях не все одинаково. Одно дело, когда авторы «Чжаньго-цэ» [11; 112] упражняются в использовании исторических сюжетов для оттачивания дипломатического красноречия. И совсем другое, когда сфабрикованный факт пытается ря-

даться в одежды реального, исторически достоверного. Этот вопрос заслуживает того, чтобы остановиться на нем специально и уделить ему достаточно внимания.

Примеры фабрикации фактов продемонстрированы в трактате «Мо-цзы», особенно в гл. 39, где сконцентрированы нападки на Конфуция и конфуцианцев. Там сказано, в частности, что Конфуций вопреки собственным теориям был склонен оказывать поддержку мятежникам, что он поддержал заговор в Чу и помогал Тянь Чану поднять мятеж в Ци. В самом же Лу Конфуций тоже помогал не гуну, а был на стороне узурпатора Цзи Суня [233, с. 184, 186]. Переведя эту главу, Б. Уотсон вынужден был дать пояснительные ремарки, суть которых сводится к тому, что заговор в Чу состоялся в год смерти Конфуция, который к тому же никогда в Чу не был, а якобы беседовавшие о его участии в заговоре циский Цзин-гун и его министр Янь-цзы умерли за несколько лет до описываемых событий. Что касается мятежа Тянь Чана в Ци, то Конфуций, как это хорошо известно из «Лунъюя» [163, ч. 1, XIV, 22] и «Цзо-чжуани» (14 г. Ай-гуна), решительно осуждал убийство правителя и безуспешно уговаривал луского гуна выступить против Ци и покарать мятежника (см. [177, с. 131, 133]). Утверждение, согласно которому Конфуций помогал в Лу не гуну, а узурпатору Цзи Суню, обосновано в «Мо-цзы» тем, что Конфуций будто бы занимал пост сыкоу (министра порядка) в Лу [233, с. 186]. Это, видимо, первое по времени упоминание о том, что Конфуций занимал такой пост. Но занимал ли он его на самом деле?

В «Лунъюе» об этом ни полслова. Более того, весь его контекст протестует против такой версии, а в ряде мест трактата (XI, 7; XIV, 22) прямо сказано, что Конфуций не был не только циню (пост сыкоу требовал ранга цина), но даже полным дафу (ранг ниже цина) [230, с. 241, 317]. Создается впечатление, что утверждение, будто Конфуций был министром, как раз и понадобилось для того, чтобы обвинить его в политических интригах в пользу Цзи Суня. Ведь луский правитель в годы жизни Конфуция был марионеткой в руках дома Цзи. Либо Конфуций служил гуну (и тогда его должность была незначительной синекурой), либо дому Цзи. Мэн-цзы [5Б, 4, 7] как-то упомянул, что Конфуций служил Цзи Хуань-цзы [234, с. 416]. Но откуда он взял эти сведения, не из «Мо-цзы» ли?

Словом, два из трех пунктов, выдвинутых в «Мо-цзы» против Конфуция, — явная фабрикация; третий остается неопровергнутым, хотя и сомнительным. Гл. 39 сравнительно поздняя (см. [106, с. 43]). Но не исключено, что именно с нее берет начало версия, согласно которой Конфуций все же занимал высокий пост. В предханьское и ханьское время она обрела крылья. Ее придерживались Мэн-цзы и Сюнь-цзы, имели в виду авторы «Цзо-чжуани»⁴. В специальной главе о Конфуции (47) ее стал активно развивать Сыма Цянь, ссылаясь при этом и на другую сомнительную версию — на упоминавшийся уже и заимство-

ванный из «Сюнь-цзы» эпизод о казни Конфуцием шао-чжэна Мао за то, что тот будто бы смущал народ своими недозволенными речами.

Рассматриваемый эпизод не так уж наивен и безобиден, как может показаться на первый взгляд. Выше уже шла речь о том, для чего фабрикация факта об убийстве понадобилась Сюнь-цзы, конфуцианскому реалисту и прагматику. Наказания необходимы, без них управлять народом нельзя; самые серьезные преступления, за которые следует казнить, — попытки идейного подрыва власти, подстрекательство, смущение людей недозволенным, идущим вразрез с нормой речами. Показательно, что аналогичная идея в почти неизменном виде, как уже упоминалось, была включена в «Лицзи». Разумеется, Конфуций здесь ни при чем. У него явно были другие заботы и иные установки относительно воспитания людей и проблемы их наказания. Но для Сюнь-цзы и авторов «Лицзи» высший авторитет — именно Конфуций. А раз существует версия, что Конфуций все-таки был министром порядка, то почему бы не предположить, что он кого-то казнил, казнил именно за то, за что следовало казнить прежде всего — с позиций предханьско-ханьского конфуцианства⁵. При этом шао-чжэн Мао перестает быть личностью и превращается в символ. Неважно, существовал ли он вообще. Несущественно, что о нем нет никаких сведений. Важно, что он смущал людей, т. е. подрывал сложившийся порядок, за что и был казнен.

Совершенно очевидно, что эпизод с Мао мог появиться лишь в предханьское или ханьское время, когда плюрализм со свободным выражением мнений уходил в историю, а на смену ему шло строгое единомыслие со спорами лишь в рамках более или менее единой официальной доктрины. Новое время требовало новых фактов. И они были сфабрикованы, а затем интерполированы в старые тексты. И пусть они явно шиты белыми нитками — это не так уж важно. Гораздо важнее, что их читают, им верят, что доверие к ним сохранилось вплоть до наших дней⁶.

4. *Практицизм военной мысли.* Особая категория древнекитайских текстов — трактаты «Сунь-цзы» и «У-цзы» [235а; 238а; 36а] — касается теории и тактики военного дела, занимавшего столь видное место в жизни чжоуского Китая. Детальному изучению военных трактатов посвящено множество специальных работ, причем в наши дни их авторитет (особенно первого из них) возрос необычайно. И надо сказать, тексты того стоят. В них с поражающей тщательностью и скрупулезностью исследованы и разработаны в деталях все те методы, средства и приемы, хитрые ходы и ловушки, которые вели к ослаблению противника, падению его боевого духа, к расстройству его тыла и т. п. (современные военные теоретики называют подобную практику «стратегией непрямых действий»).

Конечно, опыт древнекитайских военных действий был весь-

ма богатым, так что неудивительно, что многое из него было отработано и предложено вниманию читателя.

В плане рассматриваемой темы важно, что все предлагаемые в военных чжоуских трактатах методы и средства ведения войны, даже если это чисто умозрительные расчеты, до предела практичны. Практицизм буквально пронизывает собой все основные идеи «Сунь-цзы» и «У-цзы», что и неудивительно, даже как бы само собой разумеется в таком весьма очевидно зависящем от практической реализации деле, как военное. Показательно, что в трактатах нет упоения победными ситуациями, как нет апеллаций к патриотизму, национализму и иным сходным идейным факторам. Словом, нет никакой лирики. Только точный расчет, тщательный учет ситуации, описание умело избранных способов действий с детальным предварительным анализом рельефа местности, использованием разведывательных данных и т. п. Война — обман, а лучший способ ведения ее — разрушить замыслы противника, одолеть его там, так и тогда, где, как и когда он этого не ждет. Стоит в заключение отметить, что влияние даоской мысли в рассматриваемых трактатах, особенно в «Сунь-цзы», прослеживается очень отчетливо; это лишний раз свидетельствует в пользу сравнительно поздней их датировки, едва ли ранее III в. до н. э.

Идейное обоснование системы социальных обязательств

Социально-политические реалии иньско-чжоуского Китая, определив господствующую систему ценностных ориентаций и направленность мысли, способствовали выработке достаточно четкой системы представлений, каким должно быть общество и какое место в нем должен занимать каждый. Во многом эти представления уходили в прошлое и базировались на той протоисторической ролевой структуре и рангово-стратифицированной социальной лестнице, которая свойственна всем народам на соответствующей ступени развития. Однако одно дело восходящая к глубокой древности и в чем-то перекликающаяся с биологическими закономерностями стадной организации примитивная структура раннего социума и совсем другое — осознанные и сознательно реализованные формы социального бытия в достаточно развитом обществе. При всем порой внешнем сходстве между тем и другим — огромная пропасть.

Суть разницы в том, что система социальных обязательств была осознана, четко сформулирована, идейно обоснована и, приобретя таким образом серьезную материальную силу, да к тому же во многом опираясь на общепризнанный авторитет древности, была как бы возвращена социуму, который все упомянутые ментальные манипуляции мог не осознать и даже не заметить, во всяком случае на его низовом, основном, массовом

уровне. Впрочем, это никак не должно было сказаться на результатах: не обязательно, да и не нужно, всем осознавать суть; гораздо важнее, чтобы все безоговорочно подчинилось заново отработанной системе отношений и восприняли ее как само собой разумеющуюся. Собственно, именно к этому стремились все мыслители чжоуского Китая, начиная с Чжоу-гуна. Итак, о каких идеях идет речь?

1. *Идея социальной гармонии* — первая по времени и едва ли не важнейшая в их ряду. Отраженная еще во втором слое «Шуцзина» (Яо добился гармонии, что было расценено как основа его административных успехов) и резко возвышенная Конфуцием, она со временем стала восприниматься как конечная цель, как идеальное воплощение великого Порядка. Ради ее реализации выдающиеся мыслители создавали сложные полуютопические конструкции, наподобие государства-казармы Мо-цзы или системы цзин-тянь Мэн-цзы, что в конце концов нашло свое логическое завершение в сформулированной в «Лицзи» идее *датун*.

Генеральный фундамент высшей гармонии — социальная справедливость (см., в частности, [82, с. 69]). Она — в строгом соответствии с уходящими в далекое прошлое традициями — представляет собой гармонично сбалансированное сочетание эгалитаризма со строгой иерархией. Эгалитаризм в ней — не равенство прав, индивидов и тем более граждан. Это равенство статусов и социальных обязательств, равенство образа и уровня жизни, а порой и равенство казармы. Разумеется, в тех или иных теориях оно предстает по-разному, рассматривается в различных аспектах, оборачивается разными своими гранями.

Для Конфуция имело значение природное равенство людей, равенство их исходного социального статуса (нет сословности в обучении! — говаривал он, принимая в свою школу любого, кто хотел учиться). Но даже для Конфуция с его благородным уважением к человеку имело огромное значение, каков человек — умен или глуп, способен или не очень. Мэн-цзы утверждал, что по натуре все люди добры и потенциально любой может стать Яо, но он тоже не мог не понимать, что не все люди одинаковы по способностям и потому далеко не каждый в состоянии реализовать заложенные в нем природой потенции, к тому же весьма неодинаковые. Для легистов равенство сводилось к тому, что все должны быть равнопослушными подданными, а умников стоило стукнуть по голове, дабы они не высовывались. Для Мо-цзы равенство означало одинаковость, стандартность потребностей, а для даосов — примитивизм бытия и равную свободу от всего искусственного, от цивилизации. И все-таки если свести все эти концепции к единому знаменателю, то окажется, что речь идет прежде всего, если не в основном, именно о равенстве исходных позиций и социальных обязательств и об эгалитаризме как идее, отстаивающей право всех и каждого на удовлетворение минимума общепризнанных потребностей.

Эгалитаризм (и вообще эгалитарная идея) — неперенное условие для социальной гармонии. Непременное, но недостаточное. Для достижения гармонии эгалитаризм должен быть сопряжен с идеей социальной иерархии. Обязательность этого сознавалась и в той или иной форме выражалась всеми идеологами чжоуского Китая. Наиболее аргументированно такая идея изложена в «Сюнь-цзы», где весьма откровенно разъяснялось, что всего всем не хватит, а коль скоро по натуре человек жаден, своекорыстен и вообще порочен, то всеобщая борьба всех против всех за обладание желаемым неизбежно приведет к хаосу. Еще более определенно аналогичный тезис поддержал легист Хань Фэй-цзы, заметивший, что, если искусственно создавать уравниловку (отнимать зерно у богатых и отдавать его бедным), дело кончится исчезновением стимула для хорошей работы. О важности социальных distinctions много, причем в весьма разном плане, говорили Конфуций и Мэн-цзы. По-своему ту же идею выражали даосы (мудрый не чета обычным людям). И даже Мо-цзы, апостол казарменного равенства, сочетал свою идею всеобщего эгалитарного стандарта со строгой иерархией административной структуры. В конечном счете все древнекитайские мыслители исходили из того, что общество четко делится на тех, кто работает и производит, и тех, кто руководит и управляет, причем обе группы необходимы для существования сложной метаструктуры — это было вполне очевидным и достаточно адекватно отражало чжоуские реалии.

Итак, эгалитарное равенство и строгая социальная иерархия. Точнее, даже не социальная (во всяком случае, не сословная, не кастовая), а социально-политическая, авторитарно-административная. Право быть наверху в принципе признается за каждым, что вообще характерно для структур с развитой социальной мобильностью, отсутствием или заведомой незначительностью сословности, а также признанием, тем более выдвижением на передний план принципа меритократии. Китай был одним из наиболее ярких эталонов такого рода структур (аналогичный пример — мир ислама). Критерием выдвижения наверх в них является способность. В Китае их синонимом, точнее, зримым проявлением уже с чжоуского времени, и особенно заметно с V в. до н. э., стали считаться грамотность, образованность, ум, умение убеждать и руководить. Именно эти качества обусловили выдвижение наверх наиболее ярких представителей служивого слоя ши, из среды которого выходили как мыслители, так и министры-реформаторы, теоретики и практики администрации. Именно эти качества создавали их обладателю необходимый для успешной карьеры авторитет. После формирования официального ханьского конфуцианства критерий несколько изменился, склоняясь в сторону соответствия конфуцианским стандартам. Авторитетом отныне и на протяжении всей более чем двухтысячелетней истории империи стал тот, чей облик максимально приближен к эталону цзюнь-цзы.

Авторитет в очерченном нами смысле был почти синонимом администрации. Тот, кто продемонстрировал способности и необходимые качества и приобрел общепризнанный авторитет, становился — в силу принципа меритократии — кандидатом на должность и, как правило, рано или поздно приобретал возможность сделать карьеру, перипетии которой зависели как от обстоятельств и иных привходящих моментов, так и от самого чиновника. Поэтому и всю иерархию справедливо именовать авторитарно-административной. Авторитарно-административная иерархия всегда традиционно сочеталась с желаемым верхами эгалитаризмом. Отсюда — преследования излишне разбогатевших, а также непрестанные жалобы в официальных текстах по поводу того, что богатых расплодилось слишком много, а у бедных нет земли, чтобы воткнуть шило. Отсюда же спорадические стремления реформаторов во главе с высшими министрами, а порой и императорами (вроде Ван Мана) найти выход из очередного кризиса в возврате к полуутопическим системам социальной организации (типа цзин-тянь), суть которых сводилась к эгалитарной традиции. Отсюда же живучесть не только в низах, но и в верхах утопических идеалов типа *датун* или *тайпин*. В таких идеалах на протяжении веков теоретическая мысль и миллионы воспитанных в ее привычном русле простых людей видели олицетворение великой социальной гармонии, высшего идеала администрации Яо.

2. *Идея соответствия эталону* в системе представлений о социальных обязательствах близка к идее высшей гармонии и в некотором смысле производна от нее. По меньшей мере со времен Конфуция она призвана была пронизывать собой всю толщу китайского социума, определять господствующие стереотипы поведения, стабильный модус взаимоотношений. Тщательно разработанный ритуал и четкие нормативы призваны были четко организовать и стандартизировать взаимоотношения и поведение людей с раннего детства. Эталоном здесь для всех был великий Шунь, умудрявшийся сохранять мир в семье, где были бестолковый отец, сварливая мачеха и завистливый брат. Эталон *сяо*, демонстрировавший Шунем, был непрерываемым образцом для десятков поколений, для сотен миллионов китайцев. Соответственно строились и остальные взаимоотношения в семье и вне ее.

На грани соприкосновения семьи и общества были поведенческие стереотипы, связанные с захоронением умерших, их оплакиванием и трауром. С одной стороны, дело касалось прежде всего семьи. Но с другой — причем в социальном плане много более значимой, ко всему этому имели самое прямое отношение, во-первых, многочисленная родня и, во-вторых, социум в целом (или по меньшей мере некоторая его часть, каким-либо образом связанная с умершим, его семьей, родней, его служебными делами и т. п.). Поэтому на все вопросы, связанные с теорией и практикой погребения, оплакивания и траура, обращалось

серьезнейшее внимание, как то явствует из соответствующих рекомендаций конфуцианцев, а также и критики моистов. Нормы траура важны для строгого регулирования родства и тем самым для четкой организации социума. Траур цементировал и закреплял культ предков, освящал культ старших, способствовал консервации традиций старины и тем стабилизировал структуру. Далеко не случайно ему посвящено так много страниц в «Лицзи».

Фундаментом китайской метаструктуры стала с течением веков конфуцианская этика в целом, по отношению к которой нормы траура были лишь частью, хотя и весьма заметной. Разработанные Конфуцием (на основе раннежоуских стандартов, о чем он сам не устал твердить) и внедренные в сознание миллионов неусыпными усилиями многочисленных его последователей, эти нормы побуждали всех и прежде всего власть имущих всегда ориентироваться на недостижимый эталон цзюнь-цзы. Подражание ему требовало многого, но в то же время давало и определенные права и возможности: ориентирующийся на эталон цзюнь-цзы и ведущий себя соответствующим образом китаец становился в известной мере независимым, а точнее, приобретал некоторую автономию по отношению к власти, к администрации. Как правило, он стремился служить и охотно служил, видя в этом свой великий долг и искренне стремясь реализовать заповеди великого учителя. Но если обстоятельства мешали осуществлению того, что такой чиновник, в соответствии с ориентацией на идеал, считал своим долгом, он не только вправе, но и обязан был уйти со службы. В этом случае, однако, не терялся высокий статус, а подчас и приобретался дополнительный авторитет. За счет такого рода неформального авторитета возвышались и приобретали власть и влияние, особенно в условиях упадка централизованной структуры, как то было в конце эпохи Хань, многие видные конфуцианцы (см. [44]). Существенно, что авторитарные традиции подобного рода для структуры в целом были не менее важны, чем административные, ибо сохраняли ее идейные основы. Таким образом, призывавшая ориентироваться на идеал конфуцианская этика укрепляла могущество авторитарно-административной иерархии. К слову, здесь можно еще раз убедиться в прагматизме этической концепции: ведь именно правящая элита со всей ее идейно-институциональной базой была основой метаструктуры, играла роль генотипа, позволявшего империи на протяжении тысячелетий не раз возрождаться, подобно сказочному фениксу, буквально из пепла.

3. *Идея самоусовершенствования индивида* логически связана с идеями социальной гармонии и ориентации на идеал. Начиная с Конфуция, стремление к улучшению, совершенствованию собственного «я» стало доминантой — во всяком случае для тех, кто считал себя кандидатами в цзюнь-цзы. К этому следует добавить рассуждения даосов об ограничении желаний

и страстей. В результате совокупными усилиями мыслителей разных направлений была выработана своего рода теория улучшения человека. Суть ее сводилась к нескольким существенным моментам.

— Идеал человека (прежде всего цзюнь-цзы, но в конечном счете не только его, особенно если иметь в виду даосов) достигается постоянной работой над собой по преодолению своих недостатков (вспомним, как подробно и обстоятельно рекомендовал делать это Сюнь-цзы, перечисливший несколько конкретных ситуаций) и развитию достоинств. Работа весьма нелегкая, но, коль скоро необходимость ее осознана, она выходит на передний план и в конечном счете становится главным делом человека. Главным потому, что в конечном счете все в нашем мире зависит от людей. Каковы люди, таковы и устанавливаемые ими порядки: был Яо — установилась гармония; появился развратный Цзе — и все рухнуло. Вывод четкий и вполне однозначный: главное для каждого, в первую очередь для тех, кто намерен возвыситься над уровнем простолюдинов и войти в слой управителей, — овладение нелегким искусством самоусовершенствования. Причем всегда имеются в виду оба тесно связанных друг с другом аспекта этой работы: совершенство самого человека и готовность его в силу собственных достоинств руководить другими.

— Работа над собой, самоусовершенствование отнюдь не сводились к комплексу средств, направленных на укрепление здоровья, красоты и физической культуры, как то было у античных греков с их представлениями о жизни, красоте тела, с их физическими упражнениями, олимпиадами и т. п. Нельзя сказать, что ничего такого в древнем Китае не знали. Красота, особенно женская, высоко ценилась, причем красивые женщины играли подчас роковую роль в политических пертурбациях. Уважали и физическую силу. Со временем, в основном усилиями даосов, были развиты в Китае и школы физических упражнений — те самые, которые породили столь популярные ныне кунфу, карате, дзюдо и др. Но все это не считалось главным для совершенного человека и для его совершенствования. Как не было и не считалось главным то дионисийское (в индубуддийском варианте — тантрийское) начало сексо-магии, которое играло столь заметную и существенную роль в иных культурах. Во многом такое отношение было, видимо, связано с отсутствием мифологической героики и практики подражания героизированным божествам с их нечеловеческими физическими, магическими, сексуальными и иными потенциями. Но как бы то ни было, дело обстоит именно так: и женская красота, и физическая сила, и тем более сексо-магия считались в чжоуском Китае чем-то низменным, едва ли не животным началом в человеке. И потому совершенство человека сводилось в немалой степени как раз к тому, чтобы преодолеть, подавить в себе это начало — если оно было заметным — и направить свои помыс-

лы и усилия в сферу этического и духовного совершенствования⁷. Здесь важно, однако, подчеркнуть, что, будучи трезвыми реалистами и практиками-прагматиками, чжоусцы никогда не перегибали палку и не превращались в отшельников или монахов. Можно было иметь жену, а то и наложниц, не отказывать себе во вкусной пище и прочих удовольствиях, если есть средства, участвовать в соревнованиях в стрельбе из лука, езде на колесницах и прочих физических упражнениях. Но главное, как это было ясно любому, — в духовно-нравственном совершенствовании, в приближении к идеалу всегда контролирующего себя и стремящегося к уравновешенности и гармонии, к золотой середине (*чжун-юн*). мудреца.

— Соответственны и средства достижения желаемой цели. В целом они всегда сводились в конечном счете к некоторому ограничению спонтанных требований натуры и к ориентации ее духовно-нравственного начала во вполне определенном направлении. Конфуций, например, всегда настаивал на умеренности в потреблении и пользовании жизненными благами и, главное, на том, чтобы ради этого человек не поступился главным, т. е. не продал бы своих идеалов за чечевичную похлебку. Лучше жить впроголодь, уйдя со службы, чем служить там, где нет дао. Итак, первое средство — высоко ценить главное и быть готовым принести в жертву во имя своих убеждений все остальное.

Второе важное средство — придерживаться умеренности, золотого пути середины и избегать желаний и страстей. В последнем пункте этика поведения конфуцианцев целиком совпала с тем, к чему призывали даосы и появившиеся в Китае с начала нашей эры буддисты. Иными словами, осуждение страсти, азарта, неумных желаний и т. п. стало нормой в Китае. Нельзя сказать, чтобы эта общепризнанная норма преуспела абсолютно, превратив всех китайцев в нечто умеренно-дистиллированное. Специалисты, изучавшие национальный характер китайцев (см. [54]), свидетельствуют, что страсти и азарт им не чужды. Но при всем том тысячелетия конфуцианского воспитания сделали свое дело: страсти, азарт, желания тщательно скрываются и усиленно подавляются, внешне становясь почти незаметными за личиной соответствия норме. Тем больше иногда внутренний разрыв между натурой и личиной, тем сильнее драматизм духовного дискомфорта. Но как бы то ни было, внешне все благопристойно. Выходит же страстное начало наружу тогда, когда для этого открываются благоприятные обстоятельства, будь то восстания или социальные кризисы типа недавней «культурной революции».

Третье важное средство — внутренне осознать все, что считается общепринятой нормой, и подчиниться ей. Сила ритуального порядка, культ старших, призыв к умеренности и подавлению не только кипящих страстей, но и вообще яркой индивидуальности во имя веками апробированного нормативного

эталона не могли не сделать свое дело. Средний китаец с рождения воспитывался не просто в русле обычного права, что характерно для любой традиции, но и в принципах повиновения авторитету, олицетворением которого было не трансцендентное божество, не мифологизированное сверхъестественное существо, но прежде всего великий мудрец. Иными словами, повиноваться следовало человеку, авторитету личности, что издавна было глубоко осознано и принято как генеральный принцип поведения. Отсюда та поразительная и не раз автоматически проявлявшая себя в драматических обстоятельствах дисциплинированность многомиллионных масс, в частности неопределимое с точки зрения стабильно-упорядоченного социума свойство быстро отрезвляться после самого буйного разгула в момент кризиса и соответственно четко упорядочивать свое поведение в привычном русле веками воспитанной нормы.

Итак, ценить в жизни и в себе главное, убеждения, уметь обуздывать себя и всегда быть готовым подчиниться общепринятой норме — важнейшие средства самоусовершенствования, выработанные и внедренные еще в чжоуском Китае в основном усилиями конфуцианцев. Были и многочисленные более конкретные рекомендации, направленные на углубленную самокультивацию личности в рамках и конфуцианства, и даосизма, и буддизма. Но важно подчеркнуть главное: средства существенны не сами по себе и даже не как метод воспитания и совершенствования человека. Они важны именно как способ привести человека к духовно-нравственному совершенству и тем приблизить его к социальному идеалу, т. е. в конечном счете обеспечить реализацию априорно выработанного еще в древности высшего эталона и добиться социальной гармонии.

Не подлежит сомнению, что созданная социально-политической мыслью древнего Китая система социальных обязательств — базировавшаяся, естественно, на чжоуских реалиях, но умело акцентированная, развитая, порой даже гипертрофированная в определенных направлениях — была до предела прагматичной. В силу именно такой своей особенности она не только приобрела возможность быть реализованной на практике, но и сыграла колоссальную роль в истории Китая, вплоть до сегодняшнего дня обеспечивая стабильность гигантской метаструктуры. И далеко не случайно одно из обстоятельнейших современных исследований китайской цивилизации [79] рассматривает историю этой страны именно в аспекте ее вечного поиска счастья, т. е. все той же социальной гармонии.

Ассоциативность и коррелятивность мышления

Еще М. Гране в своем классическом труде, посвященном анализу древнекитайской мысли [136], а затем Д. Нидэм [184, т. 2, с. 280] и другие авторы, в том числе Ю. Л. Кроль [40], об-

ратили внимание на ту особенность мышления, о которой теперь пойдет речь. Дело в том, что ассоциативность мышления в принципе присуща раннему его этапу (хорошо известны, в частности, приемы примитивной магии, основанные на уподоблении подобного подобному, целого — части и т. п.). Позже, на стадии цивилизации, она обычно преодолевается, замещаясь каузальными и формально-логическими связями.

В раннежоуской и конфуцианской мысли каузальные связи и формально-логические рассуждения занимали заметное место в системе аргументации, формировавшейся на демифологизированной и демистифицированной основе. Однако явно недостаточное внимание к логическо-понятийному анализу и вообще к абстрактным спекуляциям натурфилософского и мировоззренческого характера (что было в немалой степени связано с образно-символическим ареалом знака-иероглифа) привело к тому, что даже в строгом и логично-последовательном конфуцианском мышлении ассоциации и координативно-коррелятивные связи значили очень много. Более того, связи именно такого рода довели, воздействуя на восприятие едва ли не сильнее, чем формально-логическая каузально оформленная нить аргументации. Если задаться вопросом, как и почему это происходило и в чем конкретно выражалось, то начать следует со слова, а точнее — с письменного знака.

О знаке, символе и слове-иероглифе кое-что уже было сказано. Не углубляясь в чисто лингвистические и тем более семиотические изыскания, важно обратить внимание на то, как построена фраза в «Луньюе». Обычно это реплика в диалоге или афоризм с изложением того или иного весьма кратко сформулированного тезиса. Главное в такой фразе — акцент на каком-либо одном слове-понятии, которое этой фразой лишний раз поясняется и оценивается. Если же взять некую, фактически почти произвольную совокупность таких фраз (как известно, в «Луньюе» они не систематизированы ни по теме, ни по авторам, ни как-либо иначе), то окажется, что между ключевыми словами-понятиями есть очень убедительно фиксируемые ассоциации. Более того, знаки-понятия составляют некую ассоциативно-коррелятивную сеть, частично иерархически координированную. Скажем, достаточно уже хоть раз читавшему «Луньюю» и знакомому с конфуцианством читателю увидеть слово «жэнь», как у него возникает цепь ассоциаций, завершающихся понятием «цзюнь-цзы» как олицетворением «жэнь», а также сходных с ним, близких к нему этических качеств-понятий. Достаточно увидеть имя Яо, чтобы ассоциация вызвала к жизни ту же сеть иерархически скоординированных понятий-качеств.

Заложенное в текст свойство вызывать у читателя определенные ассоциации во многом, как уже упоминалось, было вызвано к жизни самим характером письма с использованием знака-символа в качестве не только лексической, но и образно-символической единицы. Знак-символ рождал определенные

ассоциации, вызванные присущим ему семантическим полем, по меньшей мере частично совпадавшим с семантическими полями ассоциируемых с ним знаков, а все это вместе рождало иерархически скоординированную структуру устойчивых и с первого взгляда понятных любому грамотному ассоциаций. И именно поэтому ассоциативные и координативно-коррелятивные связи значили для текста и его читателя очень много, возможно даже больше, чем обрывистая нить формально-логической каузально оформленной аргументации. Ведь и без апелляций к причинно-следственным связям, без строго формального логического изложения суть сказанного (точнее, написанного) была предельно ясна. И на этом фоне моистский текст с его подчеркнутой склонностью к формально-логическим и каузальным оборотам выглядел — и, видимо, действительно являлся — в глазах читавших его нудной тавтологией, разжевывающей то, что могло бы быть и так ясным. Не исключено, правда, что подобная тавтология нужна была Мо-цзы как раз для того, чтобы текстуально разрушить уже сложившиеся и знакомые читателю ассоциации, дабы с большим успехом доказать свое. Но показательно, что это ни в коей мере не помешало тому же Мо-цзы оперировать в своем тексте теми же ассоциациями — тем более что он сам был в конце концов не чужд школе Конфуция.

Стоит, однако, еще раз подчеркнуть, что Конфуций отнюдь не стоял у истоков ассоциативного мышления. Восходившее к глубокой древности, оно было лишь использовано в его текстах и усилено им. Подкрепленное рядом обстоятельств, в том числе и самим фактом активного использования идеографических знаков в записи, древнее ассоциативно-коррелятивное мышление с появлением устоявшейся культуры текста стало успешно развиваться. Это развитие шло по нескольким основным направлениям, каждое из которых заслуживает внимания.

1. *Ассоциации в мантике* — исторически наиболее ранний пласт. Не вполне ясно, насколько практика иньских гаданий была связана с ассоциативным мышлением, хотя стоит напомнить, что итог гаданий выводился на основе анализа трещин, чья конфигурация явно должна была рождать какие-то ассоциации, которые и давали материал для завершающих формулировок. Что же касается практики гаданий по стеблям тысячелистника (легшей в основу «Ицзина»), то здесь ассоциативные связи уже преобладали едва ли не абсолютно.

Существовало координативно-коррелятивное поле, своего рода замкнутый цикл из 64 возможных вариантов гексаграмм, имевших четко очерченную семантику. Каждая из четырех однозначных афористических формул (*юань, хэн, ли, чжэн*) сама по себе и тем более в сочетании с другими, т. е. при объединении их ареалов, охватывала практически необъятный круг вещей и явлений, что, естественно, сильно облегчало задачу гадателя, но в то же время и накладывало на него немалую ответственность за выбор конкретной рекомендации. Видимо,

именно это обстоятельство привело в конечном счете к тому, что на смену однозначным формулам пришли краткие афоризмы, в задачу которых входило более точно обрисовать семантический ареал той или иной гексаграммы и указать на присущие ей, связанные с ней ассоциации. И по мере роста популярности и значимости гаданий по «Ицзину» соответственно возрастала роль ассоциативного мышления в мантике, да и в обществе в целом.

2. *Слово, знак и реалии.* Хорошо известно, что развитие логики и гносеологии ведет к некоторому разрыву между словом (текстом) и реалиями, т. е. к превращению по меньшей мере части слов — причем в философском плане наиболее важных — в обозначение неких реально несуществующих абстракций. Тенденция такого рода имеет весьма немаловажный смысл: оторванное от конкретного обозначения привычной реалии слово становится важным инструментом для разработки сложных ментальных конструкций, тем Логосом, которое могло творить и творило чудеса.

Китайская мысль до даосизма вкуса к такому слову не имела. Напротив, характерным для нее было полное, абсолютное и точное слияние слова с обозначаемой им реалией. Больше того, за точность этого слияния активно ратовали выдающиеся умы, будь то Конфуций, Шэнь Бу-хай или Сюнь-цзы: имена должны точно и однозначно соответствовать обозначаемым им реалиям, любая неточность грозит катастрофическими последствиями. Если каждый будет называть что-либо по-своему, наступит хаос; если имена не будут точно и однозначно соответствовать реалиям, возникнут извращения и рухнет великий Порядок. Иными словами, между реалией и обозначающим ее знаком должно быть полное соответствие, то и другое включено в единое семантическое поле, подчинено связывающим их жестким обязательствам.

С возникновением даосизма в китайской лексике и семантике появились новшества. Одним из них было появление Слова типа Логоса, т. е. чего-то абстрактно-автономного, независимого от реалий, как о том свидетельствуют некоторые даосские тексты, в частности «Чжуан-цзы» («Единое и Слово — это два...»). Отрыв Слова от реалий, явно появившийся в поздне-чжоуском Китае вне связи с логикой развития привычных взаимосвязей слова и реалии, привычной миссии слова, не явился, однако, какой-либо принципиальной гранью, которая вела бы к формированию и тем более господству иного типа мышления. Видимо, было слишком поздно. Ассоциативно-коррелятивное мышление уже сформировалось, укрепилось, вошло в норму. Слово-Логос из ранних даосских трактатов осталось в нем лишь эпизодом, своего рода труднопонимаемым курьезом, логического развития так и не получившим. Слово, знак и реалия остались в истории китайской культуры теснейшим образом связанными единым семантическо-ассоциативным полем, что и

вызывало к жизни ту бросающуюся в глаза конкретность мышления, о которой не устают говорить специалисты.

Вопрос об ассоциативной связи знака с обозначаемой им реальностью имеет еще один аспект, весьма специфичный именно для Китая, хотя и далеко не уникальный по характеру. Речь о строгом подборе слова в речи в зависимости от того, о ком или о чем идет речь. Этот подбор всегда был подчинен правилам координативной иерархии: о кончине императора говорили, употребляя иной термин, нежели тот, который обозначал смерть обычного аристократа, но последний термин не годился, если умирал простолудин. Соответственно варьировались слова и в некоторых других случаях, что неудивительно, даже наоборот, закономерно и естественно. Слово — точнее, знак — имеет ассоциативный ареал, не всегда совпадающий с его семантическим полем. Семантика может быть одинаковой (пусть не вполне, но близкой: умер человек, так умер), но ассоциации, приличествующие случаю, могут сильно варьировать, и именно это всегда строго имелось в виду, было четким и однозначным. Иными словами, каждый грамотный хорошо знал, какой знак приличествует употребить в данном случае, какой — в ином.

3. *Наглядность и образность текста* — показатель и следствие ассоциативной конкретности мышления. Так, выработанным Конфуцием абстрактным эталоном цзюнь-цзы тексты, в том числе и конфуцианские, обычно в полемике не оперировали (вот эталон, равняйтесь на него). Вместо этого апеллировали к Яо или Вэнь-вану: вот они, наглядные примеры, берите их за основу! Такой подход оправдал себя: наглядность, образность резко усиливали эмоционально-дидактическую силу апелляции к эталону. То же и с антиподами. Редко кто после Конфуция говорил о сяо-жэнь как антиподе цзюнь-цзы. Но всегда упоминали Цзе и Чжоу — и каждый мгновенно улавливал суть мысли: ассоциативный ареал, связанный с именами последних правителей Ся и Инь, действовал автоматически.

Конкретность и наглядная образность мышления со временем укрепились, стали нормой, практически компенсировали отсутствие или неразвитость абстракций. Подобная практика была характерна и для даосов. Их тексты насыщены ссылками на Лао-цзы и Хуан-ди, олицетворявших мудрость даосизма; встречаются там и многочисленные, но всегда предельно конкретизированные персонажи иного типа, будь то долгожитель Пэн Цзу или разбойник Чжи. И это опять-таки логично и закономерно: встречая в тексте имя, каждый мгновенно и автоматически получал как бы определенный заряд ассоциативных представлений. Разумеется, то же самое происходило и в том случае, если употреблялись термины (например, цзюнь-цзы). Но наглядность все же лучше, что и сказывалось на частотности использования конкретных имен.

Такой подход, конечно, касался не только имен. Выше уже шла речь о прецедентах, об исторических аналогиях. Здесь

всегда срабатывал точно такой же ассоциативный механизм: встречаясь с описанием события, даже с намеком на него (имя, эпизод, ситуация и т. п.), каждый грамотный получал все тот же заряд ассоциаций. Более того, заряд в случае нужды вызывался искусственно, для чего и прибегали к уже упоминавшимся методам извращения или даже фабрикации фактов. Извращая или фабрикуя факт, автор новообразования вводил его таким образом в историческую память. Это относится, например, к многочисленным притчам Чжуан-цзы, к беллетризованным поучениям, вложенным задним числом в уста добродетельных исторических деятелей (чем особенно отличается текст «Гоюя»), к разного рода предсказаниям и предостережениям и т. п. Будучи включенным в историческую память, все это так или иначе в случае нужды могло сработать, вызвав нужные ассоциации. Таким образом, для последующих поколений было исключительно важным иметь хорошую память и держать все необходимое в голове: метод апелляции к прошлому всегда был в почете, а вызванные вовремя нужные ассоциации не раз приносили их автору (точнее, тому, кто их своевременно вспомнил и вызвал) лавры победителя в споре и успехи в карьере.

4. *Активная переработка заимствований* — одно из важных следствий ассоциативности мышления и в то же время одно из существеннейших средств поддержания стандартов мысли и мышления в неизменном состоянии. Наиболее заметно и неоспоримо это предстает перед специалистами на примере китаизации буддизма. Но как на то уже обращалось внимание, не исключено и даже весьма вероятно, что существенные для развития философской культуры древнего Китая заимствования имели место и раньше, где-то в IV—III вв. до н. э. Доказать это пока нельзя, но для предположений такого рода оснований более чем достаточно. Имея в виду гипотетичность самого факта, рассмотрим, каким мог быть механизм заимствований.

Для заимствования идеи очень важно перевести на свой язык и включить в написанный своими знаками текст чужие термины, понятия, обороты мысли, представления о мире и т. п. В случае с Китаем это всегда было непросто. Все чужие имена, термины, понятия, идеи не переводились как таковые и тем более не внедрялись в китайский язык в первозданном виде, но всегда каким-то образом перерабатывались, дабы изложить их с помощью немногочисленных китайских слогов и китайскими иероглифами. Известно, что для изложения мудрости буддизма потребовалось ввести в китайскую лексику и иероглифику тысячи новых слов и знаков. Практически это означало, что иноязычные и инокультурные имена, понятия и термины, будучи трансплантированы в китайский текст, обретали новую жизнь. У заново созданных иероглифов семантический ареал мог по традиции, особенно в контексте буддийских сутр и сочинений, звучать в соответствии с духом буддизма, отчего сохранялось их лицо — при всей очевидной его китаизации.

Но идейное проникновение могло не быть столь интенсивным, а ограничиться появлением лишь немногих (хотя и крайне важных) идей, для восприятия которых позднечжоуский Китай был уже вполне готов и развитие которых на китайской почве осуществлялось не миссионерами, но самими воспринявшими чужие идеи китайцами. В этом случае привычные термины (как то было с дао, дэ и некоторыми иными в раннедаосских сочинениях) могли быть отождествлены с новыми заимствованными понятиями и категориями и приобрести тем самым совершенно иной смысл. Однако в таком случае привычные знаки, даже будучи наполнены новым содержанием, продолжают нести старый привычный ареал ассоциаций. Более того, присущий иероглифу ассоциативный заряд остается с ним и оказывает свое воздействие. Далеко не случайно дао в «Дао-дэ цзине» используется и как небесное (даосское), и в отдельных случаях как человеческое (т. е. явно конфуцианское по содержанию). Еще более очевидно такое же раздвоение дэ.

Сказанное означает, что ассоциативная энергия знака не могла не воздействовать на содержание заимствованного понятия, что неизбежно вело к его трансформации. Значит, заимствование чужих идей китайской традицией неизменно сопровождалось их качественным изменением (китаизацией) не только в силу мощной адаптирующей традиции как таковой, но и потому, что этому способствовал присущий иероглифу ассоциативный заряд колоссальной энергетической емкости. Впрочем, он и был важнейшей частью традиции, придававшей ей столь весомую адаптирующую мощь, всегда стоявшую на страже привычных, выработанных еще в раннечжоуской древности стандартов мысли и мышления.

5. *Музыка и ритуал* — одно из заметнейших проявлений и доказательств силы ассоциативного мышления. Конечно, музыка как царство ассоциаций явление далеко не только китайское, причем это касается и иных видов искусства, привычно покрывавшихся в чжоуском Китае словом «музыка». Но заслуживает внимания то обстоятельство, что в демифологизованной структуре музыка (пение, танец) в сочетании с ритуалом (жертвоприношение, обряд в честь предков, праздник и т. п.) в какой-то мере компенсировала отсутствие мифогероического и мифопоэтического начала, как бы беря целиком на себя все те ассоциации, которые в ином случае рождались апелляцией к мифам. Вообще ассоциативное мышление сродни мифологическому, однако в Китае оно существовало и развивалось в качестве своеобразной альтернативы ему. Вот почему музыка и ритуал — нечто вроде суррогата мифа в условиях чжоуского Китая. И в качестве такового они несли немалую нагрузку, стимулируя развитие ассоциативно-коррелятивного мышления.

Роль музыки в чжоуском Китае была значительной. Однако не следует преувеличивать: она не служила руслом для выражения спонтанных чувств, для высвобождения, пусть даже не-

надолго и редко, буйного карнавального начала, родственного дионисийскому. Быть может, нечто в таком роде еще существовало на уровне раннежюуских крестьянских праздников, как о том косвенно свидетельствуют некоторые народные песни «Шицзина». Но даже если так, не приходится сомневаться, что века господства демифологизованной, а затем и конфуцианизированной культуры сделали в этом смысле свое дело: благопристойная (одобрявшаяся Конфуцием и противопоставлявшаяся им непристойной, развратной) музыка не имела ничего общего с проявлением спонтанного чувства. В сочетании с вездесущим и всезначимым ритуалом она была проявлением организации социума и общепредписанной строгости четко направленных эмоций.

Быть может, есть и другие направления, по которым шло развитие и укрепление ассоциативно-коррелятивного мышления на протяжении эпохи Чжоу. Но сказанного вполне достаточно, чтобы понять, почему в конце ее, на рубеже IV—III вв. до н. э., когда в Китае стали быстро расцветать и завоевывать достаточно прочные позиции принципиально новые идеи, включавшие в себя глобальные метафизические конструкции и бескрайнюю, столь несвойственную чжоусцам мистику, эти идеи так быстро укрепились. Ведь они попали на хорошо подготовленную почву. Пусть она не была богата мистикой и метафизикой, но зато для мира ассоциаций и для создания глобальных иерархических структур здесь было все приготовлено.

О глобальных метаструктурах, связанных с Дао, уже достаточно было сказано выше. Но в плане анализа ассоциативного мышления в древнем Китае следует особо отметить их связь с ассоциациями и коррелятивно-координативным методом восприятия мира. Это тем более существенно, что специалисты, говорившие о таком мышлении, нередко связывали его прежде всего и главным образом именно с даосизмом.

Суть дела в том, что с даосизмом в мышление китайцев вошли новые представления о мире — более или менее строго организованная его картина. Мир стал представляться в форме надчувственного Абсолюта, как бы разворачивающего свои потенции в сфере феноменов. Но в таком случае весь механизм космических сил, включавший взаимодействие и чередование инь и ян, циклический кругооборот усин и пронизывающие все и вся энергетические частицы ци, должен был равно проявлять себя на уровне как макромира, т. е. вселенной, организующей сферу феноменального, так и микромира, т. е. каждого феномена в отдельности, прежде всего каждого человека. Ассоциативное мышление требовало именно такого понимания картины мира, а координативно-коррелятивное восприятие форм организованного мира порождало именно такого рода иерархическую структурную схему. И если провести в этом плане сравнение с древнеиндийской мыслью, которая была абсолютно мифологизирована и где роль ассоциаций была много скромнее,

а в качестве основного инструмента анализа механизма космических сил использовались развитая логика, гносеология, онтология и т. п., то окажется, что именно ассоциативно-коррелятивное мышление чжоусцев позволило усовершенствовать упомянутый механизм и уподобить микромир макромиру. Индийская мысль такой высокой степени корреляции не знала, там человек, хотя и был атманом (с малой буквы) и частицей распавшегося Пуруши, все же принципиально не уподоблялся великому миру Брахмана, а мог только, в случае удачи, слиться с ним в качестве ничтожно-незаметной его части. Иное дело Китай, особенно после восприятия ханским конфуцианством даосских схем небесной механики.

Схемы эти легко вписались в мир ассоциаций, игравший столь большую роль в древнекитайском мышлении. Свойственная китайскому уму тяга к коррелятивно-координативной иерархии способствовала тому, что все в мире было расставлено по полочкам, точнее — по ступенькам. Разницу между макро- и микромирами видели только количественной, но не качественной. Слабо была выражена высшая сакральность небесного и даже внефеноменального мира: все строго организовано и действует по своим законам; нет ни акта творения, ни высшей сакральной силы, ни вообще чьего-то волюнтаристского вмешательства в дела мира и людей. Совершенно очевидно, что здесь сказался рационализм древнекитайского мышления. И хотя усилиями Дун Чжуншу и иных апологетов имперского величия сакральность сына Неба стала более ощутимой, нежели то было на протяжении веков до того, едва ли есть основания ее преувеличивать и тем самым как бы превращать императора в полубожественную персону. Традиционное и сохранившееся до наших дней ассоциативно-коррелятивное мышление китайцев всегда сохраняло пietet по отношению к сыну Неба, но сакральность его фигуры была всегда более чем умеренной. Считалось, что сам он зависит от игры космических сил, проявлявшихся в небесных знамениях и земных катаклизмах, так что в случае чего на его долю приходилось каяться и обвинять себя в нерадении и неспособости. Конечно, подобные акты чаще всего были лишь данью традиции, но нельзя не видеть в них и проявления реальной десакрализованности императора. Он оставался лишь человеком, не более того. И хотя сын Неба был в то же время как бы посредником между миром людей и космосом, сам он все-таки всегда принадлежал к микромиру людей и, как и все его подданные (даже в некотором смысле больше остальных, ибо он был первым среди остальных, представителем их), целиком зависел от сил макромира, также отнюдь не чрезмерно сакрализованного.

Быть может, это место императора в картине мира, да и сама картина мира как таковая в незначительной степени способствовали тому, что в имперский период пытались возродить раннечжоуское представление о Небе и как бы не замечать даосскую

картину мира, ибо связь сына Неба с Небом имела гораздо большую сакральность, нежели место императора в мире Дао. Но характерно, что на уровне массового восприятия подобные стремления не получали должного понимания. Народная мудрость видела в императоре лишь первого среди людей, главу государства как великого аппарата администрации. В соответствии с этим в средневековом мышлении возникла детально разработанная небесная иерархия богов, святых, героев, духов и демонов во главе со знаменитым Юйхуаном шанди (см. [13, с. 385 и сл.]), явственно параллельная земной иерархии во главе с императором, что не очень нравилось властям.

Итак, ассоциативно-коррелятивное мышление древних китайцев было плотью от плоти всей рационалистично-прагматичной духовной и ментальной культуры иньско-чжоуского Китая. Чрезмерная сакральность ему не была присуща, зато практицизм мысли, о чем уже шла речь, преобладал. Ассоциации и иерархическая корреляция всегда очевидны, понятны и рациональны. Минимум необходимой мистики постоянно оттеснялся на задний план глобальными метафизическими конструкциями — онтологическими, социально-политическими, этическими. Соответственно развивались и характерные для древнего Китая многочисленные и весьма разнообразные методы, приемы, способы мышления.

Основы методики мышления

Практицизм мысли и ассоциативность мышления в сочетании с явственным акцентом на социо-этические обязательства индивида на протяжении веков реализовывались в виде системы определенных ментальных штампов, со временем устоявшихся и сформировавших специфическую методику мышления. Специфика ее не в том, что мышление китайца в чем-то существенно расходится с некитайским; она в методах и акцентах, в привычных приемах, подчас необычных для других народов аксиологических предпочтениях. В конечном счете она связана с тем, как смотрели китайцы на мир и как они оценивали свое место и свою роль в нем.

Мир для древних китайцев — вселенский социум с центром в виде группы чжоуских государств Чжунго, венчаемый мудрым правителем Поднебесной, реализующим высшую волю Неба. Гармония в этом мире — высшая точка китайской аксиологии, а для обеспечения ее нужен Порядок. Отсюда привычное мышление в категориях этического Порядка, привычка к обузданию чувств и патерналистской дисциплине поведения, к четкому осознанию иерархических distinctions, важности легитимных принципов, организации, формализации, инспекции и т. п. И хотя в одних направлениях мысли делался отчетливый акцент на самосознание и самоусовершенствование, а в других — на слепое повиновение и подчинение авторитету, подчас под

страхом наказаний, суть дела в принципе не изменялась: главный и определяющий все остальное метод осмысления мира сводился к тому, что основа основ — великий социо-этико-политический Порядок, ориентация на который определяла и общую систему ценностей и будничную шкалу интересов в духовной культуре и ментальной практике Китая.

Генеральный подход к осмыслению мира во многом предопределил веками складывавшиеся методы, приемы, стереотипы мышления, даже общую его направленность, т. е. повышенный интерес ко всему, что имеет отношение к великому Порядку, и весьма слабое внимание к остальному, в частности к проблемам натурфилософии и вообще к отвлеченным абстракциям. Правда, привнесенные даосизмом в конце эпохи Чжоу новые идеи и иной взгляд на мир кое в чем поколебали привычные нормы мышления и в немалой степени обогатили потенциал древнекитайской мысли. Но ситуация в целом изменилась не намного: включенные в рамки расширенного ханьского официального конфуцианства новые идеи нашли себе в нем — точнее, на его периферии — достаточно скромное место. Абсолютный приоритет Порядка не был поколеблен. Устоявшиеся методы и стереотипы мышления сохранились в неизменном виде, хотя и были несколько обогащены за счет умело переработанных и гармонично вписавшихся в веками накопленный багаж заимствований.

Что же из всех классических китайских приемов, методов и стереотипов мышления следует выделить в первую очередь, на какие из них важно обратить внимание, чтобы лучше понять Китай?

1. *«Золотой век» идеализованного прошлого.* Пиетет перед мудростью древних, давших образец социальной гармонии и тем возвеличивших Порядок, по меньшей мере со времен Конфуция превратился в привычку и со временем — в устойчивый стереотип. Последующие поколения постоянно соотносили свои представления, идеи, рекомендации и вообще весь модус поведения с идеализированными образцами прошлого, прежде всего глубокой древности. И первым образцом такого подхода, надлежно опиравшегося на культ предков и принцип сяо, всегда был Конфуций, хрестоматийный облик которого всеми рассматривался как достойный подражания эталон.

Методика мышления и аргументации была достаточно проста и в то же время разветвлялась в деталях до беспредельности. Важен был лишь генеральный принцип «мудрость древних с их гармонией и Порядком — единственный достойный подражания эталон», тогда как все проистекающие из этого выводы и рекомендации в строгом соответствии с общим духом прагматизма могли в любой конкретной ситуации звучать как угодно. Споря друг с другом, советники и министры правителя могли давать ему прямо противоположные советы, но каждый из них обязательно должен был опираться на эталон. Иного способа

аргументации не существовало, откуда и бесконечные ссылки на прецеденты, апелляция к фактам и псевдофактам, тенденция к переинтерпретации событий, постоянное цитирование классических сочинений.

По-своему, но в том же духе воздействовал указанный стереотип и на профессиональных мыслителей, хотя следует отметить, что таковых в чистом виде в Китае никогда не существовало и речь может идти лишь о тех творческих личностях, которые сочетали обычный труд чиновника (реже — образ жизни монаха) с функциями ученого, философа, литератора, историка. Как правило, ни один из них не мог позволить себе выйти за пределы общепринятого стереотипа и начать мыслить как-то иначе, шире, свободнее. Даже если он и подвергал сомнению бесспорную мудрость любого из великих древних и акцентировал внимание современников на том, что ситуации не неизменны («tempora mutantur et nos mutamur in illem») — а такое изредка случалось, особенно в конце эпохи Чжоу, — подобные оговорки не слишком помогали. В конечном счете любой «бунтарь» так или иначе склонялся перед авторитетами, ибо выйти из сферы этого авторитарного давления означало оказаться вне общества, в своего рода вакууме, где любая мысль вообще теряет смысл. Наглядный пример такого мыслителя — ханьский Ван Чун, бунтарь-конфуцианец, допускавший очевидные антиконфуцианские выпады.

2. *Принцип стандартных ситуаций.* Ориентирующийся на эталон и идеализированный Порядок старины генеральный стереотип мышления в практике текущего бытия вынуждал конструировать стандартные ситуации, т. е. подгонять бесконечное разнообразие момента под тот или иной привычный, имевший прецедент стандарт. Вообще-то в этом Китае не уникален. Вся судебная практика мира хорошо знает такой прием и пользуется им. Но одно дело — судебная практика, и совсем иное, когда речь идет о традиции культуры страны, где любая новая мысль обретала право на существование лишь в старой привычной одежде, что обрекало ее на вторичность. Не говоря уже о том, что и форма изложения мысли (чаще всего — экзегеза) сама по себе определяла ее место в системе принятых идей. Это особенно касалось идей, связанных с проблемами текущей экономической либо социальной политики, тактики во взаимоотношениях с противником и т. п. Здесь конструирование стандартных ситуаций было общепризнанной нормой. В сложных случаях, как о том повествует множество источников, особенно имперской эпохи, советники императора, предлагая то или иное решение, ссылались, как правило, на то, что некогда такой-то говорил в аналогичной ситуации то-то или действовал так-то. И подобный аргумент, опирающийся на принцип стандартной ситуации, на прецедент, считался единственно весомым, что, впрочем, никак не мешало оппоненту изложить свое мнение, но обязательно в такой же форме. Последнее же слово и право

принятия решения оставалось за правителем, хотя не следует думать, что он был свободен в своем выборе и мог вовсе не считаться с традицией, с существующими нормами мысли. Отнюдь. Он мыслил в рамках тех же традиций и норм, и от него зависело лишь решить, какая из предложенных на его рассмотрение ситуаций более адекватна реальной.

3. *Принцип гиперболы.* Этот прием мышления непосредственно вытекает из первых двух. Коль скоро известен эталон, нормативный Порядок, коль скоро на таком основании создается стандартная ситуация, на которую следует ориентироваться при принятии решения в любой данный момент, то совершенно очевидно, что в распоряжении спорящих должны быть сильнейшие действующие методы и приемы, с помощью которых можно активизировать приводимые доводы и в конечном счете склонить чашу весов на свою сторону. Таких методов было немало, но один из них, имеющий, пожалуй, наибольшее отношение к ментальной практике, — гипербола. Суть дела в том, что спорящий сознательно гиперболизирует отошедшую от стандарта ситуацию текущего момента, с тем чтобы использовать это для усиления своей позиции. Приведу лишь два примера, по содержанию близких друг к другу.

Когда в конце эпохи Чжоу процесс приватизации привел к появлению заметного числа состоятельных людей из среды простолюдинов, в то время как родовая знать периода Чуньцю пришла в упадок, на страницах сочинений стали появляться суждения о том, что простолюдины «богаче гунов и хоу», т. е. что привычный порядок отношений нарушен. Совершенно очевидно, что далеко не все простолюдины были богаче гунов и хоу, но в том-то и смысл гиперболы, чтобы преувеличением заострить внимание на ситуации, выходящей из привычного стандарта. Второй пример — уже упоминавшееся сетование на тему о том, что богачи угрожающе процветают, а у бедняка нет земли, «чтобы воткнуть шило». Эту формулу опять-таки никак нельзя воспринимать в качестве исторического факта (что нередко делается), хотя нет никаких сомнений в существовании определенного числа беззасмельных батраков, арендаторов и др. Дело опять-таки в том, что упомянутая фраза не факт, а гипербола, и целеназначение ее лишь в том, чтобы заострить внимание на нарушении стандарта, соответствующего принятой норме. Норма же в данном случае в том, чтобы каждый пахарь имел свой клочок земли и регулярно платил налоги, за счет которых существует государство. В этом — Порядок. Все остальное, включая засилье частного собственника, карман которого набивается в конечном счете за счет оскудения казны, — отклонения от Порядка, что сознавалось традиционной китайской мыслью вполне четко и однозначно. Для доказательства достаточно вспомнить попытки — скажем, Ван Мана — возродить систему цзин-тянь, а также направленность любых серьезных реформ, начиная с ханьского Лю Бана.

Гипербола как сознательное заострение внимания на непорядке — характернейшее свойство традиционной системы мышления в Китае. К слову, она сродни близкому к ней методу расщепления факта, также активно использовавшемуся и имевшему то же предназначение, ту же конечную цель.

4. *Принцип монизма мира («холизм»)*. Традиционная ориентация на гармонию и Порядок во многом способствовала выработке принципа восприятия мира как цельного организма, все составные части которого четко взаимоувязаны и всегда находятся в своего рода динамическом равновесии. Такие представления, как и многое упомянутое выше, не уникальное свойство древнекитайского мышления. Нечто в этом роде было и в других культурах, не знавших противопоставления бытия сознанию, как, например, в древнеиндийской (см. [18, с. 4, 5]).

Китайская специфика в данном случае, пожалуй, в том, что демифологизированное мышление, трансформировавшись в ассоциативное, не только сохранило свойственное мифологии стремление к снятию противоположностей и усилило исконную нерасчлененность материального и идеального, но и стало сознательно культивировать восприятие мира как чего-то единого и цельного, тогда как оппозиции мыслились прежде всего в плане гармоничного их взаимодействия (инь-ян).

Внесенные в китайскую мысль в конце эпохи Чжоу новые идеи еще более усилили этот аспект мировидения и миропонимания, особенно в связи с появлением представлений о всепроникающих ци. Коль скоро жизненная сила человека и всего органического мира и свойства всех вещей зависят от ци, наполняющих мир и представляющих собой энергетическую суть природы, то разве не само собой разумеется, что на мир следует смотреть организмически, что микромир человека и вещи следует уподобить макромиру вселенной, что и то и другое — в принципе одинаковые организмы, разница между которыми лишь в их размерах, но не в степени их сложности?

Следует отметить, что утвердившийся на рубеже эпох Чжоу и Хань организмический подход, видимо, был вызван к жизни не только упомянутыми нововведениями, в том числе и распространением представлений о ци. Похоже, что немалую роль в подготовке подобного взгляда сыграли раннежоуские идеи, в частности конфуцианское уподобление большего меньшему (государства — семье). Но как бы то ни было, факт остается фактом: организмическое понимание единства мира, отношение к нему как к великой цельности (холизм) стало нормой (см. [150]). Отсюда понятен и мировоззренческий монизм: для культуры, которая воспринимает мир в качестве великой цельности, не может иметь смысла вопрос о том, что первично — материя или сознание. В такой культуре не только нет понятия «материализм» [86, с. 176], но и вообще не может возникнуть противопоставление материи сознанию, вычленение из великой цельности таких ее компонентов, как «материя» и тем более чи-

стое «сознание». То и другое в представлении китайских мыслителей всегда находилось в тесной гармонической нераздельности (см. [168]).

Тем в большей степени организмический «холизм» стал нормой после включения в систему древнекитайских представлений даосского понимания Дао и создания соответствующих мета-конструкций. И хотя они не стали абсолютно господствующими и, в частности, не вытеснили конфуцианское Небо, их распространение еще сильнее укрепило принципы «холизма» и, добавим, сыграло немалую роль в формировании присущего китайской традиции мировидения.

5. *Принцип систематизации и классификационные схемы*. Организмический холизм не мог не породить систематизированные схемы. Одно неизбежно вытекает из другого. Уподобление микромира макромиру отнюдь не означает их равенства. Как раз напротив, первый — лишь ничтожная часть второго. Тем самым открывается огромное поле деятельности для создания искусственных схем, классификационных систем, в пределах которых вся совокупность далеко не одинаковых единиц микромира непротиворечиво вписывалась в глобальный организм макромира, будь то природа или общество.

Классификационная схема в китайской традиции отнюдь не то же самое, что философская система в европейской мысли. Если там господствует анализ, тщательно исследуются искусственно разведенные оппозиции, на основе чего выводятся умозаключения, разрабатываются логические и гносеологические приемы и т. д., то для составителя классификационной схемы, сколь глобальна она бы ни была, гораздо важнее соединить все и вся в их цельнонетронутым виде в рамках гигантского организма. Соединить именно как таковые, т. е. как элементы — но при всем том с тщательным учетом сложнейшей системы социальных или иных связей, которые сочленяют между собой все отдельное, единичное в глобальную метасистему. Здесь важен искусный всеохватывающий и все тщательно учитывающий синтез. Синтезировать все, что только можно, и создать на этой основе гармоничную цельную метаструктуру — примерно так выглядела задача. Соответственно она и решалась (например, в «Чжоули»).

Разумеется, существенная разница была и во внутренней целеустановке. Если для европейского философа, будь то Аристотель или Гегель, главным было упорядочить доказанные в результате тщательных аналитических исследований научные факты и тем самым, создав систему, как бы подвести генеральный итог соответствующему уровню мысли, то для составителей древнекитайских глобальных классификационных схем задача сводилась к тому, чтобы гармонично упорядочить представления об обществе и мире и тем самым способствовать устойчивой стабильности того и другого.

Иными словами, в древнекитайской мысли систематизирова-

лись не установленные научные факты как таковые, а лишь полученные в ходе векового житейского опыта более или менее адекватные представления и знания о мире. И если иметь в виду не сферу естествознания, а область социальных отношений, следует отметить, что представления о мире у китайцев той эпохи были достаточно адекватны, хотя они и несли на себе, разумеется, изрядную долю дидактического флера. Отсюда следует, что, оставив в стороне мистику и метафизику (т. е. учения об инь-ян, усин, циклических кругооборотах и т. п.), китайские составители глобальных схем в своем деле были не столь уж безнадежно отсталыми и «ненаучными», как то может показаться на первый взгляд, при поверхностном сравнении и сопоставлении их с творцами философских систем, скажем, в античной мысли. Представления чжоуских мыслителей об обществе, в котором они жили, были, вполне четкими, точными и адекватными реалиям, а предложения их о желаемых социальных формах и деятельности политической администрации — даже гораздо более трезвыми и реально осуществимыми, нежели, к примеру, утопии Платона. Поэтому явная склонность к классификационным схемам в сфере общества и государства в некотором смысле была даже полезной и результативной: сделал наглядными социально-политические связи гигантской метаструктуры, авторы схемы (скажем, зафиксированной в «Чжоу-ли») тем самым по-своему подводили итог определенному уровню и стандарту социально-политических связей и давали толчок для дальнейшего их совершенствования. Не для ломки стандарта, боже упаси, но именно для совершенствования и стабилизации, что и было реализовано архитекторами китайской империи.

6. *Принцип дедуктивно-дидактической цепи рассуждений.* Этот принцип хорошо известен любому, работавшему с древнекитайскими текстами. Суть его сводится к тому, что выстраивается достаточно длинная квазилогическая дедуктивная цепочка вроде бы вполне убедительных рассуждений с явственно нравоучительным подтекстом. Наиболее наглядный и лучше всего известный всем пример — знаменитая цепь рассуждений из канона «Да-сюэ» (стремящийся к гармонии в Поднебесной сначала должен уметь хорошо управлять своим царством, для чего — научиться управлять своей семьей, а для этого — усовершенствовать себя, предварительно исправив свое сердце, т. е. мысли, и т. д. и т. п.). Можно добавить, что аналогичной цепочкой рассуждений нередко пользовались те, кто на страницах «Цзо-чжуани» или «Гоюя» выступал с различного рода советами и предостережениями (если мы сделаем так-то, то наши противники подумают то-то и поступят так-то, а тогда мы... и т. п.).

В чем смысл такой цепи? Прежде всего в том, что она учит мыслить по определенным правилам, а точнее, по тем правилам, которые наибольшим образом соответствуют нормам мыш-

ления в русле четкой стандартизированной его методики. Методика ассоциативного мышления должна была вести нормально мыслящего партнера или оппонента к тому результату, который с достаточной степенью вероятности мог быть предсказан. Это, если хотите, нечто вроде шахматной игры, где строгие правила при достаточно высоком уровне мастерства обязывают игрока совершить ожидаемый и заранее рассчитанный партнером ход.

Дедуктивная цепь логических рассуждений важна не просто как практически удобное руководство, но и как апелляция к сложившейся норме, как нечто вроде дидактического наставления. Грамотный китаец, встречая бесчисленное множество подобных цепочек в различных текстах, прежде всего в канонах, учился мыслить именно такого рода умозаключениями, впитывая вместе с навыками «правильного» мышления с его богатым ассоциативным багажом еще и дидактические нравоучения. Правильно то, что добродетельно и полезно, а полезно опять-таки то, что добродетельно. Причем речь идет не о низменной выгоде в стиле сяо-жэнь, но о высшей пользе, которая в конечном счете всегда на стороне цзюнь-цзы. Или же о той пользе бесполезного, которую столь горячо отстаивал Чжуан-цзы.

Разумеется, на практике дедуктивная цепь не могла автоматически срабатывать каждый раз, когда к ее помощи обращались. Достаточно напомнить хорошо известный эпизод, относящийся к проблемам взаимоотношений ханьского Китая с сюнну. Советник императора, обращаясь к нему, предлагает вроде бы абсолютно надежный план: давайте выдадим замуж за сюннского правителя вашу дочь, тогда ваш зять непременно сделает ее главной своей женой, а когда она родит сына — объявит его наследником. Потом ваш внук станет управлять сюнну, а где видано, чтобы внук не почитал деда как старшего? С точки зрения классических норм мышления и поведения подобная цепь рассуждений безукоризненна. На практике она, естественно, не сработала — по крайней мере так, как на то рассчитывали в Китае. Но повредило ли это самому принципу дедуктивно-дидактического мышления? Отнюдь. Цепочки подобного типа продолжали строить. Вот почему очень важно еще раз подчеркнуть, что сила и смысл такого стереотипа не столько в его практической значимости (хотя нельзя отрицать, что при «игре по правилам», т. е. в отношениях между своими, он вполне мог приводить к желаемому и рассчитанному результату), сколько в его дидактике, в его воспитательно-педагогических потенциях. Принятый и закрепленный в уме стереотип рождает определенные ассоциации, приводит к четко понятной стандартной ситуации и тем учит правильно (т. е. так, как принято, по «правилам игры») мыслить и соответственно добиваться желаемых результатов.

7. *Принцип подчинения эмоций разуму.* Сердце, в китайском представлении, нерасчленимый орган мысли и чувства, хотя

прежде всего оно было средоточием разума. Поэтому мы вправе говорить как о подчинении чувства разуму, так и о слиянии чувства с разумом под эгидой последнего. Разум контролирует чувство, умеряет его и вводит в рамки разумного, т. е. опять-таки правильного, соответствующего норме. И все это реализуется автоматически, в одном и том же органе, практически под-сознательно.

Видимо, так было далеко не всегда. Ранние песни «Шицзина» рисуют нам картины весьма бурных чувств, особенно в дни празднеств. Можно обратить внимание и на существование разгульных натур типа Ян Чжу, хотя они были явно досадным для нормы исключением. Видимо, именно века чжоуского, особенно конфуцианского воспитания постепенно делали свое дело: поколение за поколением, мужчины и женщины, взрослые и молодые воспитывались в строгих правилах жесткой нормы, предписывавшей обуздывать непосредственность чувств, не давать им воли, не полагаться на них, но всегда и во всем руководствоваться апробированной мудрым разумом нормой, близкой к «золотой середине» и далекой от любого рода эмоциональных крайностей.

Конечно, временами случались отклонения от желаемой нормы. Но во-первых, такое бывало не часто. Во-вторых, подобным образом вели себя обычно лишь те немногие из социальных верхов, кто мог это себе позволить. И в-третьих, отклонения никогда не доходили до тех трагедийных высот, которые сплошь и рядом случались в Европе, — от Медеи до Ромео и Джульетты. И в Европе знали важность формы и роль церемониала. И в Китае были горячие сердца, рвавшие оковы принятой нормы. Но при всем том для китайской культуры норма, церемониал, Порядок всегда были абсолютной величиной, по сравнению с которой чувство и вообще чувствующий индивид оказывались незначительной мелочью, что вполне понятно, само собой разумеется: сильное чувство неподконтрольно разуму, а вызванные им отклонения непредсказуемы; это может нанести ущерб Порядку. А так как Порядок превыше всего, то чувства следует поставить под такой контроль, который не препятствовал бы его абсолютному авторитету.

В заключение несколько слов о формуле счастья в китайской культурной традиции. Хотя прямого отношения к истории мысли эта формула не имеет, косвенно она с принципами мышления связана очень тесно. Счастье — это богатство и престиж, большая и активно увеличивающаяся семья, правильное поведение и правильные отношения с людьми. Не всем выпадают богатство и престиж. Но уж соблюдать норму, правильно вести себя с людьми и иметь семью — право каждого, в возможных случаях любого. Найти в этом свое счастье — в конечном счете твое дело. И если ты не слишком привередлив и достаточно неприхотлив (ориентирован в этом смысле на высшие добродетели цзюнь-цзы), никто не сможет лишить тебя твоего. Класси-

ческий эталон счастливого удовлетворения своей долей — хорошо известный миллиардам китайцев на протяжении многих десятков поколений любимый ученик Конфуция Янь Хуэй, мало имевший, мало проживший, но бывший веселым, довольным, счастливым.

Повторяю, это не столько принцип мышления, сколько формула поведения. Но она весьма тесно связана со стереотипами мышления и в некотором смысле являет собой квинтэссенцию всего того, что говорилось выше.

Анализ древнейших мировоззренческих конструкций и менталитета — а стоит еще раз напомнить, что в своем зрелом, сложившемся виде то и другое стало нормативным эталоном и за последние два тысячелетия изменилось весьма незначительно, — позволяет составить достаточно полное представление об идейном багаже, который имела традиционная китайская цивилизация и с каким она пришла в XX в. Важно также обратить внимание на то, сколь удачной и практически полезной оказалась созданная на этой основе идейно-институциональная структура империи. Иными словами, усилия, затраченные древними мыслителями, начиная с Чжоу-гуна и Конфуция, не пропали зря: выработанные и реализованные ими и их последователями идеи и институты не только вошли в плоть и кровь Поднебесной, составив надежный ее каркас, но и гарантировали необходимую прочность структуры, включая механизм ее регенерации в кризисной ситуации.

Сила, стабильность и неисчерпаемые регенеративные потенции традиционного Китая — в его имманентной и почти автоматической ориентации на великий Порядок, основой которого всегда считалась социальная гармония и в конечном счете — справедливость. Разумеется, традиционное китайское представление о справедливости, основанное на строгой иерархии, варьировалось от конфуцианского патернализма до моистского эгалитаризма, впоследствии взятого на вооружение даосско-буддийскими средневековыми сектами и порой приобретавшего уродливо-извращенные формы, что можно увидеть и на примерах сравнительно недавнего времени («культурная революция»). Однако именно социальная справедливость, конечная суть которой всеми воспринималась примерно одинаково и сводилась к тому, что каждый должен иметь свой кусок хлеба и что гарантом этого должно быть сильное централизованное государство, бдительно следящее за порядком и устраняющее неполадки (в частности, чрезмерный рост экономического неравенства), считалась первоосновой нормы.

Сыграла ли эта традиционная, базирующаяся на идущих с глубокой древности жестких установках ориентация на социальную справедливость свою роль в том, что в XX в. именно Китай оказался наиболее восприимчивым к идеям социализма? Думаю, что именно так. Во всяком случае, специалисты уже не раз обращали внимание на то, что социально-утопическая мысль (концепция датун) была той благодатной основой, на

которую на рубеже XIX—XX вв. в Китае пали семена западного социализма, давшие затем свои ростки, отличавшиеся «сочетанием в них традиционных и западных идей» [6, с. 4]. Но не ограничивает ли ссылка на одну только утопию датун подлинного смысла того, о чем идет речь?

Весь приведенный выше материал достаточно убедительно свидетельствует, что дело отнюдь не может сводиться только к датун. Датун — лишь наиболее концентрированное выражение идеи (другое ее аналогичное выражение — тайпин), но в том-то и суть, что сама идея много глубже и шире. Она не может быть сведена к утопии или полуютопии, ибо уходит корнями в реальность, в идейно-институциональные принципы всей китайской цивилизации. Именно традиционная китайская цивилизация с ее ориентацией на социальную гармонию и справедливость оказалась благодатной почвой, на которой столь успешно возшли близкие к ней по духу ростки радикальных конструкций западного типа. Не лишне также отметить, что из западного социализма такими деятелями, как Мао Цзэдун, бралось прежде всего и главным образом то, что наиболее непротиворечиво вписывалось в традицию, т. е. все те же казарменно-коммунистические эгалитарные идеи, которые развивал в свое время еще Мо-цзы и которые позже обрели в Китае притягательную силу в виде упоминавшихся уже полуютопических представлений о датун и тайпин.

Но Китай при этом оставался Китаем, т. е. структурой, привыкшей не только к Порядку, но и к трезво-практической оценке реалий. Практицизм сказал свое веское слово после смерти Мао: миллиардная страна напрягла силы и мощным рывком вырвалась из тисков не оправдавших себя на практике эгалитаристских конструкций. И я бы сказал, что подобный рывок, мощь которого поразила многих, — тоже наследие традиции. Практицизм мысли и мышления оказался в кризисной для страны ситуации сильнее эгалитарных идеалов, попытка реализации которых оказалась несостоятельной. Тем самым Китай не только подтвердил силу своих потенций. Он продемонстрировал жизнеспособность традиции, по-прежнему, как и на протяжении тысячелетий, готовой к усвоению того необходимого нового, что способствует ее самосохранению в изменяющихся обстоятельствах.

Глава 1

¹ Иной литературы, которую можно было бы считать достоверной и аутентичной, об эпохе Инь наука не знает, хотя некоторые специалисты полагают, что она, возможно, не дошла до нас [193, с. 57].

² На хорошо вычищенную и отполированную бычью либо баранью лопатку или панцирь черепахи наносились в определенном порядке при строгом соблюдении ряда ритуальных правил несколько небольших углублений, которые после прижигания способствовали появлению трещин. Конфигурация последних позволяла определить позицию адресата, его одобрение или неодобрение.

³ В обстоятельном исследовании Б. Шварца специфика шанской демифологизированной религиозности связывается с повышенной ролью культа предков, что само по себе несомненно, но никак не объясняет причин указанного явления (см. [194, с. 20—26]).

⁴ Мотив связи божественного владыки с женщиной отражен в некоторых песнях «Шицзина» (№ 245) [252, III, 2, 1].

⁵ Правитель лично возглавлял сельскохозяйственные работы на большом поле, дабы его сакральная сила стимулировала урожай; по приказу правителя чиновники собирали согни и тысячи людей для общественных работ, в том числе на больших полях, и т. п.

⁶ «Шицзин» — памятник древней поэзии, ритмичной и рифмованной. Как и другие китайские канонические тексты, «Шицзин» многослоен. Ранний слой — ритуальные гимны рубрики «Чжоу-сун» в последнем разделе «Гимны» («Сун»), датируемые XI—X вв. до н. э. Второй слой — песни разделов «Большие оды» («Да-я») и «Малые оды» («Сяо-я») и ритуальные гимны ряда рубрик раздела «Гимны» — датируется примерно IX—VII вв. до н. э. Наиболее поздний, третий слой — стихи и песни раздела «Нравы царств» («Го-фэн»), где в 15 рубрик собраны преимущественно фольклорные сочинения, запись которых датируется примерно VII—VI вв. до н. э. По содержанию стихи и песни «Шицзина» — апологетика мудрости и добродетели древних и критика порока и распушенности современных правителей, а также описание бытовых, воинских, ритуальных и лирических сцен. Сильны социально-критические мотивы, апелляция к социальной справедливости. Текст неоднократно переводился на европейские языки (см., например [104; 163; 208]), удачный перевод его на русский осуществлен А. А. Штукиным [69].

⁷ «Шуцзин» («Шаншу», иногда просто «Шу») — сборник древнейших документов, достоверность которых на протяжении веков не ставилась под сомнение. Считается, что в эпоху Чжоу в него входило 50 глав. После восстановления по памяти в начале эпохи Хань сожженного при Цинь Ши-хуанди текста число глав было ограничено 28 (версия *цзинь-вэнь*). Позднее, в III—IV вв., была предпринята попытка воссоздать древнюю версию (*гу-вэнь*) из 50 глав. Усилиями многих поколений ученых, китайских и европейских, версия *гу-вэнь* вначале была поставлена под сомнение, а затем и вовсе отброшена как фальсификация (подробнее см. [154; 155; 249, с. 114—135; 109, с. 447—449]). Впрочем, классические переводы на европейские языки (см. [163, т. 3]) сделаны с полного (50-главного) текста; он же вплоть до наших дней берется за основу при переизданиях канонов в Китае [253]. Следует отметить, что не весь материал из 22 глав, не входящих в научно выверенный текст, недостоверен. Некоторые цитаты из них могут быть обнаружены в иных чжоуских текстах (например, в «Мэн-цзы», «Сюн-цзы»). Однако в целом по содержанию эти

22 главы вторичны и насыщены перепевами изложенной в других текстах назидательной конфуцианской мудрости.

⁸ Во всех них речь о наказе удельному аристократу Кан-шу, младшему брату У-вана, мудро управлять переданными ему несколькими кланами иньцев, избегать злоупотреблений, в частности вина, сурово наказывать упорствующих и закосневших, мягко относиться к остальным и т. п.

⁹ Можно, конечно, поставить под сомнение авторство Чжоу-гуна и вообще раннечжоуских идеологов на том основании, что сохранившийся текст «Шуцзина» несет на себе явные признаки конфуцианской (т. е. сравнительно поздней) обработки, не говоря уже о версии Сыма Цяня, согласно которому «Шуцзин» (как и «Шицзин») был отредактирован Конфуцием. Но мне уже приходилось обращать внимание на то, что аутентичная надпись на бронзовом сосуде «Да Юй дин», датируемая рубежом XI—X вв. до н. э., содержит упоминание и о мандате Неба, и о том, что иньцы лишились мандата, врученного чжоусцам, именно потому, что их правители и чиновники погрязли в пороках, предавались пьянству и т. п. [20, с. 162]. Надпись убедительно подтверждает данные ранних глав «Шуцзина» и, более того, дает весомые основания считать, что весь контекст сообщений, приведенных в этих главах, также следует считать достоверным и что, таким образом, есть все основания считать Чжоу-гуна главным идеологом победивших чжоусцев и, видимо, автором концепции небесного мандата.

¹⁰ Цель Чжоу-гуна была вполне очевидной: теория тянь-мин призвана была легитимировать власть чжоусцев в завоеванном ими Китае, где сами чжоусцы были в явном меньшинстве (подробнее см. [204; 194, с. 46—48]).

¹¹ Здесь и далее при ссылках на «Луньюй» дается разбивка на главы и параграфы в варианте Д. Легга [163, т. 1].

¹² Суммируя, можно сказать, что его усилиями была восстановлена власть чжоусцев после мятежа покоренных иньцев, он заложил основы централизованной администрации, ему принадлежит идея о небесном мандате, он, видимо, немало потрудился и в сфере конституирования ритуала и церемониала.

¹³ В «Кан-гао» У-ван, наставляя младшего брата, указывал: «Я постоянно размышляю о дэ прежних иньских ванов, с помощью которого они умиротворяли народ и управляли им, и стремлюсь обрести его» [253, т. 4, с. 491; 155, с. 42].

¹⁴ Так было, в частности, при закладке новой столицы, о чем есть сообщения в «Шао-гао» и «Ло-гао» [253, т. 4, с. 524, 537—539].

¹⁵ Интересно в этом плане сообщение поздней (III в. до н. э.) главы «Шуцзина» «Хун-фань», где результаты гаданий бу и ши поставлены рядом с мнением советников, волей народа и решением самого правителя в качестве одного из практически равноправных факторов (в схеме текста главы приводятся разные варианты взаимодействия всех этих факторов) (см. [26, т. 1, с. 108—109]).

¹⁶ См., в частности, описание пиров и состязаний в стрельбе в трактате «Или» [228, с. 15—16; 198].

¹⁷ Когда в 771 г. до н. э. централизованная структура Западного Чжоу развалилась, а перебравшийся на восток ван стал реально управлять лишь небольшим домомом вокруг Ло-и, эта сакральность оказалась важным интегрирующим импульсом для сохранения чжоуского Китая не только как этнокультурного целого, но и в качестве некоей, пусть во многом номинальной, политической общности. Престиж и авторитет «сына Неба» были настолько прочными, что, когда в VII в. до н. э. циский Хуань-гун, реформировавший и усиливший свое царство с помощью советника Гуань Чжуна, стал неформальным властелином чжоуского Китая, гегемоном-ба, он и не помышлял о свержении власти вана. Более того, старательно подчеркивал уважение к нему и действовал как бы от его имени. И едва ли не решающую роль при этом сыграли нормы доктрины небесного мандата: Не грубая сила, но обладание дэ было критерием права на мандат Неба. Доказать же, что чжоуский ван утерял дэ и вместе с ним право на мандат, Хуань-гун мог бы только в том случае, если бы для всех было очевидно, что сам он является носителем дэ. Между тем парадокс политической ситуации был в том, что он отнюдь не был образцом добродетели, ибо у всех в памяти были свежи его шаги на пути к власти в собственном царстве (см. [236, гл. 62, с. 735; 56, с. 51]). Кроме того,

за любым, даже очень мощным претендентом на власть всегда ревниво следили глаза его возможных соперников, совокупная мощь которых была достаточно внушительной, чтобы отбить у любого охоту идти на авантюру.

Кроме Хуань-гуна чжоуский Китай знал еще нескольких гегемонов-ба, но ни один из них не решился открыто бросить вызов вану — каждый довольствовался тем, что был фактическим правителем Китая, оставляя на долю вана номинальный суверенитет. И вот как раз именно об этом номинальном суверенитете, в основе которого лежала сакральность фигуры правителя, имевшего небесный мандат, и идет речь. Сакральный суверенитет был очень важным политическим и социо-культурным фактором в обществе Чжоу; наличие его во многом способствовало развитию этнокультурного и политического единства чжоуского Китая.

¹⁸ Например, когда в 548 г. до н. э. правитель царства Ци был убит своим всесильным министром, историограф написал: «Цуй Чжу убил своего господина». За отказ стереть запись он был казнен. Вакантную должность занял его младший брат, но и тот внес такую же запись и отказался уничтожить ее, после чего также был казнен. Затем пришла очередь третьего брата — и только здесь Цуй Чжу отступил. И мудро сделал, ибо, по свидетельству хроник, на помощь казненным из другого царства уже ехал историограф-ши с единственной целью — заместить павших и все-таки выполнить их профессиональный долг, т. е. внести в документацию все ту же роковую запись (см. [241; т. 30, 25 г. Сян-гуна, с. 1450—1451; 163, с. 514—515]). Пусть даже этот красноречивый эпизод носит на себе явственный отпечаток конфуцианской дидактики. Суть в ином: точная запись события, соответствие документа реалиям — это дэ высокопоставленного чиновника-историографа.

¹⁹ В «Мо-цзы», в частности, сообщается, что в юности Шунь обрабатывал землю, ловил рыбу, был гончаром (см. [233, с. 34; 177, с. 29]). Сходные данные встречаются и у Сыма Цяня [57, с. 141—142].

²⁰ Стоит отметить, что схема резко усилила пиетет по отношению к Чжоугуну, придав его имени дополнительный вес. Уместно предположить, что в создании ее лидирующую роль играли историографы царства Лу, правители которого были в этом заинтересованы. Известно, что Лу занимало ведущие позиции в практике историописания: достаточно напомнить, что первая и единственная дошедшая до наших дней летопись — «Чуньцзо» — была составлена там. Лусцы, которые в большинстве были потомками переселенных иньцев, видимо, раньше и лучше других были знакомы с искусством составления документов, что вполне могло сыграть свою роль.

Глава 2

¹ Совпадение с именем великого Вэнь-вана не случайно и весьма символично, ибо именно с него берет начало цивилизованность в чжоуском, этическом, конфуцианском смысле этого слова.

² Приведенная фраза — одна из очень редко встречающихся в древнекитайских текстах апелляций к мифологическим сюжетам и легендам. Согласно бытовавшим в чжоуском Китае преданиям, появление сказочной птицы феникс или драконообразного существа из реки с загадочными чертами-схемами на спине — предзнаменование, указывающее на появление великого мудреца в Поднебесной [76, с. 47—48, 140]. Впоследствии понятие «хэ-ту» («карта реки») стало обозначать вид магического квадрата.

³ Легендарная лошадь Цзи, способная пробегать 1000 ли в день, является таковой не благодаря своей силе, но вследствие обладания дэ [163, т. 1, XIV, 35].

⁴ По подсчетам Г. Крила, из 22 упомянутых в «Лунъюе» учеников девять имели должность и еще один от нее отказался [106, с. 37].

⁵ Известно, что в последующих древнекитайских текстах, начиная с «Мэн-цзы», и особенно в биографии Конфуция в «Шицзи», говорится о занимавшихся будто бы Конфуцием высоких, чуть ли не министерских должностях, о преследовании им инакомыслящих вроде *шао-чжэна* Мао. Это легенда, о которой ниже еще будет идти речь. Пока же стоит отметить, что ее отвергают или

ставят под сомнение крупнейшие современные авторитеты (см. [106, с. 44; 130, с. 49—50]).

⁶ Как хорошо известно, этот генеральный тезис конфуцианства впоследствии был четко сформулирован в «Да-сюэ», вошедшем в качестве одного из канонов в Четырехкнижие.

⁷ Речь идет о небольшом княжестве Ци (не путать с царством Ци!), правители которого, как считалось, возводили свой род к основателю Ся великому Юю.

⁸ Царство Сун управлялось потомками иньских ванов.

⁹ Специалисты подчеркивают, что жэнь как термин является реализацией времени Конфуция, хотя сам знак, возможно, существовал даже во времена Инь (см. [243]).

¹⁰ Контекст этого фрагмента позволяет заключить, что обретением жэнь можно было заниматься почти как буддийской медитацией, на что уже обратили внимание специалисты (см. [76, с. 116, примеч. 7]).

Глава 3

¹ Основы этого учения изложены в трактате «Мо-цзы», написанном последователями философа в IV в. до н. э. Трактат состоит из 15 глав, подразделенных на 71 параграф, 18 из которых ныне утеряны. Текст считается в основном аутентичным, т. е. отражающим идеи автора, которому он приписывается. Первым европейским его переводом был немецкий, сделанный А. Форке [125]. В 1929 г. был опубликован английский [175]. Позже появились издания, содержащие переводы отдельных глав трактата, в том числе и на русский [26; 177]. Существуют также специальные монографические исследования, посвященные Мо-цзы (см., например, [58; 123; 227]).

² Известно, что последние из моистов (поздние моисты) внесли определенный вклад в проблемы софистики и формальной логики. Правда, не вполне ясно, в чем состояла их связь с самим Мо-цзы. В основном она ограничивается тем, что их труды были включены в трактат «Мо-цзы» (§ 40—45). К сожалению, построения поздних моистов и их вклад в развитие формальной логики, столь мало интересовавшей древнекитайских мыслителей (см. [35; 73, с. 23]), в конечном счете постигла та же судьба, что и Мо-цзы: их почти забыли. А между тем сами по себе эти построения заслуживают внимания. В свое время известный исследователь китайской науки Дж. Нидэм писал, что, может быть, трагедия китайской науки в том, что даосский натурализм не сумел успешно сочетаться с моистской логикой [184, т. 2, с. 182].

³ Важно особо подчеркнуть, что именно в этой своей основной функции — искусстве управления — термин «фа» был тесно связан, по мнению ряда специалистов, с идеей дао и вообще с даосизмом, как о том свидетельствуют некоторые из древнекитайских текстов. В частности, имеются в виду тексты, обнаруженные сравнительно недавно при раскопках в Мавандуй (см. [99]).

⁴ В судебнике Ли Куя, судя по данным послеханьских источников, были главы о ворах и разбойниках, их выявлении, поимке, наказании (см. [240, с. 229; 23, с. 456—457]). Трудно, однако, судить, насколько эти сведения достоверны.

⁵ «Гуань-цзы» являет собой нечто вроде энциклопедической сводки, первоначально состоявшей из 564 глав (ныне сохранилось 84 из них). Видимо, сводка компоновалась в царстве Ци на рубеже IV—III вв. до н. э. учеными из так называемой академии Цзися, основанной, по преданию, Цзоу Янем [189, с. 12]. Сыма Цянь в свое время писал, что таких ученых было 76 [236, гл. 46, с. 640; 95, т. 5, с. 258]. Однако есть основания считать, что значительная часть глав трактата была написана позже и отражает реалии II в. до н. э., когда при ханьском дворе шли ожесточенные дебаты по экономическим проблемам. На иностранные языки трактат переводился лишь частично (см. [67; 137; 189]).

Беллетризованный историописательный текст «Гоюй» создан не ранее рубежа IV—III вв. до н. э. в жанре дидактических поучений с романтическими эпизодами на историческом фоне (переводы текста см. [24; 141; 142; 149]).

⁶ Трактат «Шэнь-цзы», составленный, видимо, после смерти реформатора

сторонниками его идей, до наших дней не дошел, хотя еще в XVII в. числился в одном из китайских каталогов. Сохранившись в виде фрагментов во многих средневековых компиляциях, текст трактата был недавно реконструирован Г. Крилом [111]. Этот перевод используется с сохранением нумерации отрывков, данных автором реконструкции.

⁷ Некоторые авторы оспаривают идею, что именно Шэнь Бу-хай обстоятельно разработал концепцию уэнь, полагая, что ее развивали главным образом даосы [74, с. 216—217]. Едва ли, однако, здесь есть предмет для спора.

⁸ Понятие «син-мин» другими авторами трактуется иначе, подчас в связи с идеями с дао (см. [99]).

⁹ Трактат «Шан-цзюнь шу», написанный, видимо, вскоре после смерти Шан Яна его последователями, достаточно адекватно отражает идеи реформатора. Это нечто вроде обстоятельной служебной записки, деловой инструкции для правителя, в которой с предельной откровенностью, даже неприкрытым цинизмом изложены методы и средства удержания подданных в повиновении и достижения таким путем наивысшей власти. Есть ряд переводов трактата, в том числе и на русский язык [37; 117; 167].

¹⁰ Стоит напомнить в этой связи характерный диалог из «Луньюя» [163, т. I, XIII, 18]. На сентенцию собеседника о том, что в его местах (скорей всего, в Чу) сын человека, укравшего барана, доносит на вора властям, Конфуций заметил, что в его местах сыновья и отцы покрывают друг друга и именно в этом, а не в донесении властям о нарушении порядка, заключена истинная прямота, высшая правота отношений.

¹¹ Тому, каким должен быть настоящий земледelec в идеале, посвящены, в частности, гл. 2 и 3 трактата.

¹² Этого позора наследник забыть не мог — после его воцарения Шан Ян, как известно, был четвертован.

¹³ Ячейки, созданные реформами Шан Яна в царстве Цинь, строились на принципе круговой поруки со взаимной ответственностью всех пяти семей за поведение члена каждой из них.

¹⁴ Спор вокруг текста «Ле-цзы» идет достаточно давно. Существуют различные мнения о времени его создания (см. [50]). Наиболее серьезные специальные исследования убеждают в том, что трактат написан в первых веках нашей эры (см. [133]).

¹⁵ За последние годы многие специалисты стали подчеркивать, что такого рода асоциальность тесно связана с анархизмом и что поэтому даосизм в его политическом аспекте анархичен, а Лао-цзы в некотором смысле — классик анархизма (см. [75; 80; 101, с. 65; 139, с. 50; 216, с. 93]).

¹⁶ Составленный, видимо, в III в. до н. э. усилиями ближайших учеников и сподвижников философа, названный его именем, трактат состоит из семи глав, каждая из которых подразделяется на две части (А и Б при ссылах), а также на статьи и параграфы, что облегчает цитирование. Будучи частью конфуцианского канона («Сы-шу» — «Четырехкнижие»), «Мэн-цзы» многократно переводился на разные языки, включая и русский [51].

¹⁷ Существующий ныне текст этой главы «Шуцзина» считается неаутентичным, хотя и приводится — обычно без оговорок — в современных китайских публикациях канонических текстов. В имеющемся ныне варианте главы тоже есть приведенная выше фраза.

Глава 4

¹ На это обратил внимание, по словам Ю. К. Щуцкого, известный японский синолог Цуда Соокити [70, с. 138].

² Следует отметить, что за последние годы, особенно после обнаружения ряда текстов, в том числе и «Ицзина», при раскопках в Мавандуе, ицзинистика стала бурными темпами развиваться. Высказано много новых мнений о тексте и его компоновке. Работы, о которых идет речь, достаточно хорошо известны специалистам, что позволяет не вникать в суть споров, дав лишь краткую характеристику текста со ссылкой на Ю. К. Щуцкого.

³ В переводе Р. Вильгельма инь и ян заменены на «свет» и «тьма», что тоже звучит вполне философски, но менее содержательно и глубоко, несмотря

на обстоятельное толкование этих понятий и даже их единства в рамках Тайцзи [148, с. 297—298]. К слову, понятие «Тайцзи» как великое первоначало, порождающее две первичные силы (они не названы по именам), упомянуто и в другом месте комментария [148, с. 318].

⁴ Существует весьма обоснованное предположение, что эти формулы составлялись по определенной числовой схеме, являя собой, таким образом, нечто вроде рифмованной прозы и будучи во всяком случае ритмично строго организованной структурой (см. [55]).

⁵ Здесь, как и в некоторых других пассажах из целенаправленного слоя трактата, понятие да семантически близко к конфуцианскому.

⁶ Специалисты порой видят истоки подобного отношения к проблеме жизни и смерти в «Ицзине», этом исходном фундаменте китайской метафизики [162, с. 5, 84—92], но гораздо важнее обратить внимание на то, что эксплицитно соответствующие идеи были разработаны именно даосами и прежде всего в «Чжуан-цзы».

⁷ Впрочем, иногда взгляды, изложенные в «Гуань-цзы» воспринимают и как особую школу мысли, стоявшую как бы между конфуцианством и легизмом (см. [220, с. 59]).

⁸ «Я — владычица, собирательница богатств... благодаря мне насыщается пищей тот, кто видит, кто дышит и кто слышит сказанное. Не зная этого, они во власти моей... Говорю я то, что угодно богам и людям... Величием я достаю неба... Я выше неба, шире земли» [25, с. 33].

⁹ Брахман из упанишад — нечто лишенное атрибутов. Он вне пространства, но без него не может существовать пространство; он вне времени, но без него не существует времени; он вне причины, но без него в мире нет причинных связей. Это нечто, предшествующее всему. Так современные специалисты обобщенно характеризуют Брахмана [186, с. 242]. И как это совпадает с характеристикой Дао в трудах синологов!

¹⁰ Нечто подобное можно, видимо, представить и по отношению к зороастрийцам Ирана. Здесь не нужна была мудрость аскетов; о первоэлементах и дуализме противоборствующих сил могли поведать и неграмотные торговцы.

Глава 5

¹ Проблемы софистики, логики и нумерологии в рамках данной работы специально не рассматриваются. Но не потому, что они вовсе не сыграли заметной роли в истории китайской мысли, тем более науки. Как известно, древнекитайскую логику высоко ценили такие исследователи, как Ху Ши [147], а нумерологию — М. Гране [136], Дж. Нидэм [184]. Некоторые современные авторы, например А. И. Кобзев, полагают даже, что в нумерологии следует искать основной ключ, открывающий всю специфику китайской мысли [36]. Для целей данной работы, однако, упомянутые стороны и методы древнекитайской мысли при всей их, возможно, огромной важности как таковых остаются все-таки периферийными. Специальное их рассмотрение потребовало бы значительного увеличения объема книги. Остается лишь принять их во внимание и учитывать при анализе.

² Подробнее о нем пойдет речь в последней главе книги.

³ Имеются в виду дипломатические контакты с царствами и княжествами в пределах чжоуского Китая. Впрочем, сам разработанный в этой связи ритуал мог со временем стать основой и при сношениях с некитайскими соседями.

⁴ Буквальный перевод названия главы дать очень трудно. Но, по мнению такого авторитетного переводчика и исследователя текста «Лицзи», как Д. Легг, лучше всего дать именно такой перевод [190, т. 1, с. 43].

Глава 6

¹ Многочисленные рассуждения о специфике китайской мысли вписываются и в более общие споры о различиях между Востоком и Западом в этой области. В. Шелдон, в частности, считает, что восточная философия отлична от

западной тем, что не проявляет интереса к изучению природы, особенно в плане эксперимента, да и вообще к естественным наукам, равно как и к проблемам прогресса, эволюции. Главное на Востоке — прагматическое усвоение жизненного опыта, т. е. окрашенная в религиозно-этические тона философия жизни, образа жизни [195].

² Попытки специально исследовать утопическую мысль в Китае [34а; 62] — если оставить в стороне то, что на деле утопией именовать не стоило бы, — опять-таки свидетельствуют о крайней степени практицизма китайской утопии (будь то цзин-тянь или тайпин), вплоть до неоднократных и отнюдь не сразу выявлявших свою несостоятельность попыток реализовать такого рода идеи — вспомним о «казарменном коммунизме» времен Мао!

³ Стоит заметить, что и сейчас с этим согласны далеко не все.

⁴ Хотя эпизод из этого текста, повествующий о поездке Конфуция вместе с луским гунем в Ци (10-й год Дин-гуна — 500 г. до н. э.), напоминает анекдот и уже по одному этому вызывает сомнения (см. [163, т. 5, с. 777; 106, с. 43]).

⁵ По мнению Г. Крила, гл. 28 «Сюнь-цзы», где упомянуто о казни Мао, написана сравнительно поздно, уже в эпоху Хань [106, с. 44].

⁶ Так, доверчиво воспринял версию о казни Мао Л. С. Переломов, принявший даже попытку «обелить» в данной связи Конфуция [48а, с. 62].

⁷ Для древнекитайской традиции вообще характерно психосоматическое единство, нераздельность тела и духа (как, впрочем, материи и идеи). Однако в рамках этого нераздельного единства дух, интеллект — своего рода квинтэссенция всей целостности [75а].

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
2. Барт А. Религии Индии. М., 1897.
3. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1—3. М.—Л., 1950—1953.
4. Бодде Д. Мифы древнего Китая.— Мифологии древнего мира. М., 1977.
5. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
6. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.
7. Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу (к проблеме становления конфуцианства).— Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
8. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
9. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
10. Васильев В. П. Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии, перевод и толкование Ши цзина. СПб., 1882.
11. Васильев К. В. «Планы Сражающихся царств». М., 1968.
12. Васильев Л. С. Проблема цзин-тянь.— Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
13. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
14. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
15. Васильев Л. С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае.— Китай: традиции и современность. М., 1976.
16. Васильев Л. С. Возникновение и формирование китайского государства.— Китай: история, культура и историография. М., 1977.
17. Васильев Л. С. Идея предопределения в исторических текстах Чжоу.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
18. Васильев Л. С. Предисловие.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
19. Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
20. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
21. Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888.
22. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.
23. Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.
24. Го юй (Речи царств) (пер. с кит. В. С. Таскина). М., 1987.
25. Древнеиндийская философия. М., 1972.
26. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
27. Дрезден М. Мифология древнего Ирана.— Мифологии древнего мира. М., 1977.
28. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
29. Евсюков В. В. Космогония китайского неолита по изображениям на керамике культуры Яншао.— Древние культуры Китая. Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосибирск, 1985.
30. Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М., 1967.
31. Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
32. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.
33. Карапетянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий.— Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.

34. Кессиди Ф. Х. От мифа к Логосу (становление греческой философии). М., 1972.
- 34а. Китайские социальные утопии. М., 1987.
35. Кобзев А. И. Методология традиционной китайской философии.— Народы Азии и Африки. 1984, № 4.
36. Кобзев А. И. Методологическая специфика традиционной китайской философии.— Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- 36а. Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
37. Книга правителя области Шан (пер. с кит. Л. С. Переломова). М., 1968.
38. Кривушин Л. Т. Проблема государства и общества в домарксистской мысли (историко-социологические очерки). М., 1978.
39. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
40. Кроль Ю. Л. О влиянии «ассоциативного мышления» на «Записи историка». — Историко-филологические исследования. Сб. памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974.
41. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
42. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
43. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
44. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
45. Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.
46. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
47. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.
48. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.
- 48а. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
49. Петров А. А. Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая. — Советское востоковедение. 1940, № 1.
50. [Позднеева Л. Д.] Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
51. Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
52. Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
53. Рубин В. А. Идеология и культура древнего Китая. М., 1970.
54. Смит В. Характеристики китайцев. Владивосток, 1916.
55. Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
56. Сыма Цянь. Избранное. М., 1956.
57. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1. М., 1972.
58. Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.
59. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
60. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
61. Упанишады. М., 1967.
62. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
- 62а. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
63. Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.
64. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.
65. Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.
66. Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978.
67. Штейн В. М. Гуань-цзы. М., 1959.
68. Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Индией и Китаем в древности. М., 1960.
69. Штукин А. А. Шицзин. М., 1957.
70. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
71. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
72. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
73. Abegg L. The Mind of East Asia. L., 1952.

74. Ames R. T. The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought. Honolulu, 1983.
75. Ames R. T. Is Political Taoism Anarhism? — JCP. Vol. 10, 1983, № 1.
- 75а. Ames R. T. The Meaning of Body in Classical Chinese Thought. — IPQ. Vol. 24, 1984, № 1.
76. Analects of Confucius, tr. and annot. by A. Waley. L., 1938.
77. Andersson J. G. Children of the Yellow Earth. L., 1934.
78. Anthony C. K. The Philosophy of the I Ching. Stow, 1981.
79. Bauer W. China and the Search for Happiness. N. Y., 1976.
80. Bender F. L. Taoism and Western Anarhism. — JCP. Vol. 10, 1983, № 1.
81. Biot E. Le Tcheou-li on rites des Tcheou. P., 1851.
82. Bodde D. Harmony and Conflict in Chinese Philosophy. — Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.
83. Broman S. Studies on the Chou Li. — BMFEA. 1961, № 35.
84. Bulling A. The Meaning of China's Most Ancient Art. Leiden, 1952.
85. Chan A. Philosophical Hermeneutics and the Analects: the Paradigm of «Tradition». — PEW. Vol. 34, 1984, № 4.
86. Chan Wing-tsit. Syntheses in Chinese Metaphysics. — Essays in East-West Philosophy. Honolulu, 1951.
87. Chan Wing-tsit. Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism. — The Chinese Mind. Honolulu, 1967.
88. Chang A. The Concept of Li in the Political Philosophy of Hsun Tzu. — CC. Vol. 24, 1983, № 3.
89. Chang Chi-yun. Confucius' Religions Philosophy. — CC. Vol. 23, 1982, № 4.
90. Chang Chung-yuan. The Philosophy of Taoism According to Chuang Tzu. — PEW. Vol. 27, 1977, № 4.
91. Chang Kwang-chih. Shang Civilization. New Haven—London, 1980.
92. Chang T. Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie in Chuan-tzu: Zur neue Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesische Philosophie. Frankfurt a/M, 1982.
93. Chang Tsung-tung. Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China. Wiesbaden, 1970.
94. Chavannes Ed. Le cycle Turc des douze animaux. — TP. 1906, vol. 7.
95. Chavannes Ed. Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien. T. 4—5. Leiden, 1967; T. 6. P., 1969.
96. Chen E. M. The Origin and Development of Being (Yu) from Non-Being (Wu) in the Tao Te Ching. — IPQ. Vol. 13, 1973, № 3.
97. Ch'en Ku-ying. Lao Tzu: Text, Notes and Comments. San Francisco, 1977.
98. Cheng Chung-ying. Model of Causality in Chinese Philosophy: a Comparative Study. — PEW. Vol. 26, 1976, № 1.
99. Cheng Chung-ying. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: an Evaluation of HTSC in Relations to Lao Tzu and Han Fei and Analytical Study of Interrelationships of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li. — JCP. Vol. 10, 1983, № 3.
100. Cheng Chung-ying. Confucian Methodology and Understanding the Human Person — Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Dordrecht, 1984.
101. Clark J. P. On Taoism and Politics. — JCP. Vol. 10, 1983, № 1.
102. Conrady A. Indischer Einfluss in China im 4. Jahrhundert v. Chr. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 60, 1906.
103. Couvreur S. Li Ki. Vol. 1—2. Ho Kien Fu, 1913.
104. Couvreur S. Chou King. Sien-Hsien, 1927.
105. Couvreur S. Tsch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, la chronique de la principauté de Lōu. Vol. 1—3. P., 1951.
106. Creel H. G. Confucius: the Man and the Myth. L., 1961.
107. Creel H. G. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. Chicago, 1953.
108. Creel H. G. The Birth of China. N. Y., 1954.
109. Creel H. G. The Origin of Statecraft in China. Vol. 1. The Western Chou Empire. Chicago—London, 1970.
110. Creel H. G. What is Taoism? Chicago—London, 1970.

111. *Creel H.* Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago—London, 1974.
112. *Crump J.* Intrigues of the Warrins States. Studies in the Chan-kuo. Ts'e. Ann Arbor, 1964.
113. *Dubs H. H.* Did Confucius Study the «Book of Changes»?—TP. 1928, vol. 25.
114. *Dubs H. H.* The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems.—TP. 1929, vol. 36.
115. *Dumoutier G.* Le swastica et la roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois.—Revue d'ethnographie. T. 4. 1885, № 4.
116. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
117. *Duyvendak J. J. L.* The Book of Lord Shang. L., 1928.
118. *Eberhard W.* Review of Karlgren «Legends and Cults in Ancient China».—Artibus Asiae. Vol. 9. 1946.
119. *Eberhard W.* Criticism of Dubs Theory of the Influence of Zoroastrianism (Masdaism) on Religious Taoism.—Orient. 1949, № 2.
120. Economic Dialogues in Ancient China. Selections from Kuan-tzu, ed. by L. Maverick. Chicago, 1954.
121. *Edkins J.* Chinese Early Mythology.—CR. Vol. 13. 1884/85, № 6.
122. *Eitel E. J.* Chinese Philosophy before Confucius.—CR. 1878, № 7.
123. *Faber E.* Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus, oder Lehre des Philosophen Micius. Elberfeldt, 1877.
124. *Fingarette H.* Confucius—the Secular as Sacred. N. Y., 1972.
125. *Forke A.* Mě Ti. B., 1922.
126. *Forke A.* The World-conception of the Chinese. L., 1925.
127. *Forke A.* Geschichte des alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
128. *Franke O.* Studien zur Geschichte des konfuzionischen Dogmas und der chinesischen Staatreligion: das Problem des Tsch'un-Ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg, 1920.
129. *Frawley D.* The Five Elements, East and West.—CC. Vol. 22. 1981, № 1.
130. *Fung Yu-Lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1—2. Princeton, 1952—1953.
131. *Giles H. A.* Chuang Tzu. Mystic, Moralism and Social Reformer. Shanghai, 1926.
132. *Girardot N. J.* Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley, 1983.
133. *Graham A. C.* The Book of the Lieh-tzū. L., 1960.
134. *Graham A. C.* Chuang Tzu: The Inner Chapters. L., 1982.
135. *Graham A. C.* Yin-yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.
136. *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934.
137. Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. A Study and Translation by W. A. Rickett. Vol. 1. New-Jersey, 1985.
138. *Hall D. L.* Process and Anarchy—A Taoist Vision of Creativity.—PEW. Vol. 28. 1978, № 3.
139. *Hall D. L.* The Metaphysics of Anarchism.—JCP. Vol. 10. 1983, № 1.
140. *Hall D. L., Ames R. T.* Getting in Right: On Saving Confucius from the Confucians.—PEW. Vol. 34. 1984, № 1.
141. *Harlez C. de.* Koue-yü.—JA. Vol. 2, 3. 1893, 1894.
142. *Harlez C. de.* Koue-Yü. Discours de royaumes annales, oratoires des états chinois du X-e au V-e siècle B. C. Louvain, 1895.
143. *Hart J. A.* The Speech of Prince Chin: A Study of Early Chinese Cosmology.—Explorations in Early Chinese Cosmology. Chico, 1984.
144. *Henderson J. B.* The Development and Decline of Chinese Cosmology. N. Y., 1984.
145. *Hertzler J. O.* The Social Thought of the Ancient Civilizations. N. Y., 1961.
146. *Hsün Tzu.* Basic Writings. Transl. by B. Watson. N. Y., L., 1963.
147. *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. N. Y., 1963.
148. I-Ching or Book of Changes. The R. Wilhelm Translation Rendered into English by C. F. Baynes. New Jersey, 1974.
149. *Imber A.* Kuo-Yü: an Early Chinese Text and its Relationship with the Tso Chuan. Stockholm, 1975.

150. Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values. Ann Arbor, 1985.
151. *Karlgren B.* The Early History of the Chou li and Tso chuan Texts.—BMFEA. 1931, № 3.
152. *Karlgren B.* Grammata Serica.—BMFEA. 1940, № 12.
153. *Karlgren B.* Legends and Cults in Ancient China.—BMFEA. 1946, № 18.
154. *Karlgren B.* Glosses on the Book of Documents. Pt 1—2.—BMFEA. 1948, № 20, 1949, № 21.
155. *Karlgren B.* The Book of Documents.—BMFEA. 1950, № 22.
156. *Karlgren B.* Grammata Serica Recensa.—BMFEA. 1957, № 29.
157. *Keightley D. N.* The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture.—History of Religious. Vol. 17. 1978, № 3—4.
158. *Keightley D. N.* Sources of Shang History. Berkeley, 1978.
159. *Keightley D. N.* The Shang State as Seen in the Oracle-bone Inscriptions.—Early China. Vol. 5. Berkeley, 1979—1980.
160. *Keightley D. N.* The Late Shang State: When, Where and What? — The Origins of Chinese Civilization. Berkeley, 1982.
161. *Kirk G. S.* Myth; Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures. Cambridge, 1970.
162. *Lee Jung Young.* Death and Beyond in the Eastern Perspective. A Study Based on the Bardo Thödol and the I Ching. N. Y., 1974.
163. *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1—7. Hong kong—London, 1861—1872.
164. *Legge R. D.* Chuang Tzu and the Free Man.—PEW. Vol. 29, 1979, № 1.
165. *Liao W. K.* The Complete Works of Han Fei tzu. A Classic of Chinese Political Science. Vol. 1—2. L., 1939, 1959.
166. *Lin Mousheng.* Men and Ideas. An Informal History of Chinese Political Thought. N. Y., 1942.
167. Le livre du Prince Shang. Trad. du chinoise par J. Lévi. P., 1981.
168. *Liu Jing-shan.* An Exploration of the Mode of Thinking of Ancient China.—PEW. Vol. 35. 1985, № 4.
169. *Louton J.* Concepts of Comprehensiveness and Historical Change in the Lü-shih ch'un-ch'iu.—Explorations in Early Chinese Cosmology. Chico, 1984.
170. *Mackenna S. E., Mair V. H.* A Reordering of the Hexagrams of the I Ching.—PEW. Vol. 29, 1979, № 4.
171. *Major J. S.* Research Priorities in the Study of Ch'u Religion.—History of Religions. Vol. 17. 1978, № 3/4.
172. *Maspero H.* Légendes mythologiques dans le Chou King.—Journal Asiatique. 1924, vol. 204.
173. *Maspero H.* La Chine antique. P., 1927.
174. *Medhurst C. S.* The Tao Teh King. A Short Study in Comparative Religion. Chicago, 1905.
175. *Mei Yi-pao.* The Ethical and Political Works of Motse. L., 1929.
176. Mencius. Transl. with an Introd. by D. C. Lau. Harmondsworth, 1970.
177. *Mo tzu.* Basic Writings. Transl. by B. Watson. N. Y.—L., 1963.
178. *Moore Ch.* Introduction: The Humanistic Chinese Mind.—The Chinese Mind. Honolulu, 1967.
179. *Mote F. W.* Intellectual Foundation of China. N.-Y., 1971.
180. *Mourre M.* Les religions et les philosophies d'Asie. P., 1961.
181. *Munro D. J.* The Concept of Man in Early China. Stanford, 1969.
182. *Nakamura H.* Ways of Thinking of Eastern Peoples: India—China—Tibet—Japan. Honolulu, 1964.
183. *Nakamura H.* Parallel Developments: A Comparative History of Ideas. New York—Tokyo, 1975.
184. *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 1—2. Cambridge, 1954, 1956.
186. *Nikhilananda S.* The Nature of Brahman in the Upanisads—the Advaita View.—Essays in East—West Philosophy. Honolulu, 1951.
187. *Nikkila P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1. The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982.

188. *Pulleyblank E. G.* Chinese and Indo-Europeans.— *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1966, pt 1—2.
189. *Rickett W. A.* (trans.) *Kuan-tzu*. Hong Kong, 1965.
190. *Sacred Booke of China*. The Texts of Confucianism. The Li Ki. Tr. by J. Legge. Vol. 1—2. Oxford, 1885.
191. *Sarkar B. K.* Chinese Religion Through Hindy Eyes. A Study in the Tendencies of Asiatic Mentality. Shanghai, 1916.
192. *Schmidt P.* Persian Dualism in the Far East.— *Oriental Studies in Honor of Dasturji Saheb Cursetji Erachji Pavry*. Oxford, 1934.
193. *Schwartz B. I.* Transcendence in Ancient China.— *Daedalus*. Vol. 104. 1975, № 2.
194. *Schwartz B. I.* The World of Thought in Ancient China. Cambridge (Mass), 1985.
195. *Sheldon W. H.* Main Contrast Between Eastern and Western Philosophy.— *Essays in East-West Philosophy*. Honolulu, 1951.
196. *Skaja H. G. Li* (Ceremonial) as a Primal Concept in Confucian Spiritual-humanism.— *CC*. Vol. 25. 1984, № 1.
197. Sources of Chinese Tradition. Vol. 1—2. N. Y., 1960.
198. *Steele J.* The I-li, or Book of Etiquette and Ceremonial. L., 1917.
199. *Swann N. L.* Food and Money in Ancient China. Princeton, 1950.
200. *Taylor R.* Religion and Utilitarianism: Mo Tzu on Spirits and Funerals.— *PEW*. Vol. 29, 1979, № 3.
201. *Tong P. K. K.* Understanding Confucianism.— *IPQ*. Vol. 9. 1969, № 4.
202. *Tseng Tsu-pai*. The Chinese Concept of Human Rights.— *Free China Review*. Vol. 31. 1981, № 5.
203. *Tu Wei-ming*. Pain and Suffering in Confucian Self-cultivation.— *PEW*. Vol. 34. 1984, № 4.
204. *Tucker J. A.* The T'ien Ming Theory in the Chou Sources.— *CC*. Vol. 24. 1983, № 1.
205. *Vandermeersch L.* La formation du légisme. P., 1965.
206. *Vasiliev L. S.* Certain Aspects of Ancient Chinese Religion. M., 1967.
207. *Walcot P.* Hesiod and the Near East. Cardiff, 1966.
208. *Waley A.* (tr.) The Book of Songs. L.—N. Y., 1937.
209. *Waley A.* The Way and its Power. A Study of the Tao Tē Ching and its Place in Chinese Thought. L., 1934.
210. *Watts A.* Tao: the Watercourse Way. N. Y., 1975.
211. *Wei Fr. C. M.* The Political Principles of Mencius. Shanghai, 1916.
212. *West M. L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
213. *Wieger L.* Taoism. The Philosophy of China. Burbank, 1976.
214. *Wilhelm R.* I Ging. Das Buch der Wandlungen. Bd 1—2. Jena, 1924.
- 214a. *Wilhelm R.* Frühling und Herbst des Lü Bu We. Jena, 1928.
215. *Willoughby W. W.* The Political Theories of the Ancient World. N. Y., 1969.
216. *Wong Yuk.* The Influence of Philosophical Taoism on Thought and Action.— *CC*. Vol. 25. 1984, № 1.
217. Works of Hsüntze. Transl. from the Chinese, with Notes by H. H. Dubs. L., 1928.
- 217a. *Wu Kuang-wing.* Chuang Tzu: World Philosopher at Play. N. Y., 1982.
218. *Yosida M.* The Chinese Concept of Nature.— *Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition*. Cambridge (Mass.), 1973.
219. *Yu D. C.* The Creation Myth and its Symbolism in Classical Taoism.— *PEW*. Vol. 31. 1981, № 4.
220. *Yu Duncang.* On Guan Zhong's School of Thought.— *Chinese Studies in Philosophy*. Vol. 14. 1982/83, № 2.
221. *Бань Гу.* Цянь Хань-шу (История [династия] Поздняя Хань).— Сер. Эрши сы бонабэнь. Т. 2. Шанхай, 1958.
222. *Го Можо.* Цзинь вэнь цзун као (Изучение надписей на металле). Пекин, 1954.
223. Гокуй. Шанхай, 1958.
224. *Гуань Фэн.* Чжуан-цзы нэйпянь ицзэ хэ пипань (Изучение и критика «внутренних глав» «Чжуан-цзы»). Пекин, 1961.
225. Гуань-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 5, ч. 1. Пекин, 1956.
226. Дао-дэ цзин. Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 3, ч. 1. Пекин, 1956.

227. *Жэнь Цзюй.* Мо-цзы. Шанхай, 1956.
228. Или.— Сер. Шисань цзин. Т. 15—18. Пекин, 1957.
- 228a. Ле-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 3, ч. 3. Пекин, 1956.
229. Лицзи.— Сер. Шисань цзин. Т. 19—26. Пекин, 1957.
230. Луньюй.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 1, ч. 1. Пекин, 1956.
231. *Лю Вэйхуа, Мяо Жуньцзянь.* Хуан-Лао сысян юань-лю (Происхождение идей Хуан-Лао).— Вэнь ши чжэ. 1986, № 1.
232. Люй-ши чуньюю.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 6, ч. 4. Пекин, 1956.
233. Мо-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 4, ч. 1. Пекин, 1956.
234. Мэн-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 1, ч. 2. Пекин, 1956.
235. *Се Хуаньцзюнь.* Едань гудай чжунго цзунцзяо шэньхо сян гуши шэньхо ды чжуаньбянь (О трансформации древнекитайских религиозных мифов в исторические легенды).— ЧЯ. 1986, № 5.
- 235a. Сунь-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 4, ч. 2. Пекин, 1956.
236. *Сыма Цянь.* Шицзи (Исторические записки).— Сер. Эрши сы бонабэнь. Т. 1. Шанхай, 1958.
237. *Сюй Дишань.* Даоцзя сысян юй даоцзяо (Идеология даосизма и даосская религия). ЯС. 1927, т. 2.
238. Сюнь-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 2. Пекин, 1956.
- 238a. У-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 5, ч. 3. Пекин, 1956.
239. Хань Фэй-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 5, ч. 4. Пекин, 1956.
240. Цзинь шу.— Сер. Эрши сы бонабэнь. Т. 5. Шанхай, 1958.
241. Цзо-чжуань.— Сер. Шисань цзин. Т. 27—32. Пекин, 1957.
242. *Цуй Дахуа.* Чжуан-цзы ды жэньшэн чжэсюэ цзи ти цзай чжунго вэньхуа чжун ды цзоюн (Философия жизни Чжуан-цзы и ее роль в китайской культуре).— ЧЯ. 1986, № 1.
243. *Цуй Чжюань.* Цзягу вэнь у «жэнь» цзы бянь (К вопросу о том, есть ли знак «жэнь» в гадательных надписях).— Каогу юй вэнь. 1986, № 3.
244. *Чжао Чжунвэнь.* И Шаншу кань Шан-Чжоу ляндай «цзин-дэ» гуаньнянь ды яньбянь (Эволюция концепции «цзин-дэ» в эпохи Шан и Чжоу по данным Шуцзина).— Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1986, № 2.
245. *Чжоу Фучэн.* Лунь Дун Чжуншу сысян (О взглядах Дун Чжуншу). Шанхай, 1961.
246. Чжоули.— Сер. Шисань цзин. Т. 12—14. Пекин, 1957.
247. Чжуан-цзы.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 3, ч. 2. Пекин, 1956.
248. *Чэнь Мэнцзя.* Усин чжи циюань (Происхождение теории усин).— ЯС. 1938, № 24.
249. *Чэнь Мэнцзя.* Шаншу тунлунь (Толкование Шаншу). Шанхай, 1957.
250. *Чэнь Мэнцзя.* Иньской буцы цзуншу (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях). Пекин, 1956.
251. Шан-цзюнь шу.— Сер. Чжуцзы цзичэн. Т. 5, ч. 2. Пекин, 1956.
252. Шицзин.— Сер. Шисань цзин. Т. 5—10. Пекин, 1957.
253. Шуцзин.— Сер. Шисань цзин. Т. 3—4. Пекин, 1957.

- ЧЯ — Чжэсюэ яньцзю
 ЯС — Яньцзин сюэбао
 BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities
 CC — Chinese Culture
 CR — China Review
 IPQ — International Philosophical Quarterly
 JA — Journal Asiatique
 JCP — Journal of Chinese Philosophy
 PEW — Philosophy East and West
 TP — T'oung P'ao

- Абсолют, Великий Абсолют 7, 8, 12, 13, 153, 154, 157, 166, 169, 170, 174, 176, 181, 185, 189, 191, 268
 Авеста 152, 193
 Агни 182
 Агрономия, агротехника 81, 188
 Ай-гун луский 60, 252
 Айтарей-араньяка 184
 Айтарей-брахмана 183
 Айтарей-упанишада 186
 Алхимия 220
 Амртат 193
 Амеша-Спента 193
 Анаксимандр 10
 Анаксимен 10
 Анархизм, анархия 88, 286
 Ангро-Майнью (Ариман) 194
 Анимизм 4, 14
 Античность, античный мир, античная мысль 9—12, 112, 143
 Аньян 13
 Апейрон 10
 Араньяки 184
 Арии 19
 Аристотель 245, 275
 Армат 193
 Арта (Аша) 193
 Артхашаstra 221, 234
 Архимедов рычаг 113
 Асаны 195
 Аскеты 91, 96, 122, 169, 191, 287
 Аскеты-тапасья 8, 32, 141, 182, 196
 Ассоциативно-коррелятивные связи, ассоциативное мышление 145, 147, 148, 149, 173, 176, 178, 261—270, 277
 Астрология 230
 Астрономия 81, 121, 188, 230
 Асуры 183
 Атман 140, 158, 183—191, 269
 Атомы 190
 Атхарваведа 183, 187
 Ахура-Мазда 193, 194

 Ба см. гегемоны
 Ба-дао 207
 Бай-син 43
 Бан 64
 Банкет 222—223
 Барт А. 189
 Бахтин М. М. 21
 Библия 7, 8, 167
 Бинь 22

 Ближний Восток 143
 Бо И 73, 121, 122, 136
 Бог (трансцендентный) 7, 9, 12
 Богоизбранничество 8
 Бодде Д. 13
 Брак, брачный обряд 222—224, 237
 Брахман (Абсолют) 8—11, 158, 169, 183—190, 193, 269, 287
 Брахманы (тексты) 152, 183, 184
 Брахманы (жрецы) 9, 39, 169
 Брихадараньяка-упанишада 185
 Броман С. 231, 232
 Бу 35, 147, 283
 Будда (Гаутама Шакьямуни, Просветленный) 9
 Буддизм, буддисты 246, 260, 261, 266

 Вавилония, Вавилон 10, 11
 Ван 18—20, 22, 28, 31, 33—39, 42, 52, 55, 63, 74, 134, 206, 217, 239, 283—285
 Ван Ман 257, 273
 Ван Чун 272
 Ван-дао 207
 Вань-бан 43
 «Ван-чжи» 239
 Варвары 57, 122, 131
 Васильев В. П. 250
 Ваху-Мана 193
 Вебер М. 32
 Веды 10, 152, 183
 Великий Ком 189, 192, 193
 Ветхий завет 7, 32
 Визит-встреча 222, 224—225
 Вильгельм Р. 144, 145, 148, 153, 154, 286
 Вино 283
 Виравдж 182
 Вода 9—11, 143, 165, 177, 178, 181, 183—185, 190, 193
 Воздух 9—11, 183
 Воздух-прана 9—11, 177
 Восток 148, 287, 288
 Выпрямление имен (чжэн-мин) 104, 105, 167, 208
 Вэй (царство периода Чуньцю) 58, 60
 Вэй (царство периода Чжаньго) 99, 108
 «Вэй-цзы» 42
 Вэнь 51, 52, 57, 73, 76
 Вэнь-ван 23, 29, 30, 32, 45, 52, 85, 92, 139, 144, 178, 242, 265, 284

Вэнь-хоу вэйский 99

Гадания (мантика), гадатели 17, 18, 21, 28, 34, 35—39, 80, 121, 140, 142—146, 148—150, 152, 156, 159, 220, 222, 224, 229, 263, 264

Гао Яо 43, 45, 54

«Гао Яо-мо» 44

Гао-цзы 139

Гармония 5, 43, 47, 57, 64, 71, 75, 79, 80, 83, 86, 89, 91, 93, 100, 108, 130, 148, 157, 175, 176, 190, 202, 203, 209, 234, 242, 246, 255—259, 261, 270, 271, 274, 276, 280, 281

Гаты 193

Гегель Г. В. Ф. 275

Гегемоны (ба), гегемония 51, 98, 114, 116, 118, 134, 207, 283, 284

Гексаграммы 35, 143—149, 152, 153, 263, 264

География 81, 195, 196

Геомантия 220, 230

Гераклит 10

Гесиод 9, 10

Гималаи 196

Гипербола 273, 274

Гносеология 264, 269

Го 64, 239

Го Шу 32

«Го-фэн» 285

«Гоюй» 39, 98, 153, 180, 220, 251, 266, 276

Гране М. 85, 121, 143, 261

Греки 10, 12, 14, 16, 259

Греция 6, 9—12, 18, 152, 199

Гуань Чжун 51, 54, 73, 76, 98—101, 109, 283

«Гуань-цзы» 98, 99, 151, 172—177, 197, 220, 235, 285

Гуань-шу 25

Гуй 43

Гуманность 52, 56, 72, 76, 132—135, 137, 171, 205, 217, 242

«Гу-мин» 37

Гун (титул) 87, 239, 252, 273

Гун (гун-тянь) 130

Гун Лю 23, 25

Гун Мэн-цзы 94, 95

Гун-бо Ляо 52

Гунь 45

Да И (Чэн Тан) 28

«Да Юй-дин» 40, 283

Дабс Г. 194, 245

«Да-гао» 25

Дай 125

Даны 222

Дао 52—58, 61, 66, 68, 70, 74, 75, 78, 117, 127, 140, 143, 153—179, 189—193, 195, 209, 216, 218, 219, 243, 260, 267, 268, 270, 275, 285, 287

«Дао-дэ цзин» 155—167, 174, 175, 195, 197, 215, 267

Даосизм 81, 121, 122, 125—127, 150, 155, 166, 171, 173, 188, 194, 196, 197, 210, 211, 215, 243, 246, 261, 264, 265, 268, 271, 285, 286

Даосы 35, 123, 124, 126, 141, 143, 156, 189, 190, 192, 193, 195, 198, 200, 209, 220, 233, 255, 256, 259, 260, 265, 285

Да-сыкоу 230

Да-сыма 230

Да-сыту 228

«Да-сюэ» 235, 241, 276, 285

Датун 255, 257, 280, 281

Дафу 58, 228, 239, 252

Дацзай 228

Да-цзунбо 229

«Да-чжуань» («Сицы-чжуань») 144, 153

«Да-я» 282

Двица 194

Дваждырожденные 223

Дельфы 18, 146

Демократия 78, 80, 248

Дерево (органика) 143, 178, 183

Десятидворки (десятки) 98, 100, 108, 110

Джувьетта 278

Дзюдо 259

Ди (предки) 17, 28, 29, 33, 34, 36, 37

Ди (братские чувства) 65, 73, 74

Дидактика 28, 40, 41, 44, 51, 67, 68, 74, 83, 106, 165, 235, 250, 277, 284

Дин-гун луский 288

Дионисийское начало 259, 268

«До-фан» 27

«До-ши» 27

Дун Чжуншу 151, 199, 215, 216, 220, 233, 234, 269

Дхарма (закон) 188

Дхармы (частицы) 140, 158, 159, 168, 188, 191

Дэ 27—34, 34—41, 43, 44, 47, 48, 51—56, 74, 75, 77, 143, 146, 153, 157, 166—168, 174, 175, 189—191, 218, 219, 239, 267, 283, 284, 287

Дюркгейм Э. 4

Е 99

Евреи 7, 9, 10, 12, 16

Европа 245, 278

Египет 5, 6, 10, 11, 14, 18

Единое, Единый 8, 10, 166, 167, 181, 184, 185, 187, 192, 193, 218, 264

Естествознание 276

Жертвоприношение 17, 21, 33—38, 44, 182, 184, 187, 223, 226, 229, 237, 239, 242, 267

Жрецы 9, 18, 20, 187

Жу 240

Жэнь 52, 72, 74, 75, 76, 79, 138, 262, 285

Запад 245—287

Западное Чжоу 31, 92, 231, 283

Земля 10, 11, 17, 41, 104, 143, 153, 167, 171, 175, 178, 179, 182, 183, 187, 193, 210, 217, 219, 228, 229, 239, 243

Зороастр 79

Зороастризм, зороастрийцы 6, 151, 287

И 43, 44

И Инь 28, 54, 136

Идеализм 11

Идолы 8

Иконоборчество 7, 8

«Или» 30, 220—227, 231, 235—237, 283

Инаугурация 37

Инвеститура 37

Индийцы 9, 14, 16, 184, 194

Индия 19, 34, 143, 152, 159, 172, 181, 184, 194—196, 199, 223

Индоарии 9, 12, 181

Индра 182, 183

Инициация 222—224, 237

Инспекторы-контролеры 119, 120

Интерполяции 39, 106, 144, 153, 180, 250, 251

Интуиция 245

Инфилтрация 14

Инь (Шан-Инь) 14, 17, 23, 24, 26—31, 34—37, 41, 46—48, 63, 68, 81, 121, 231, 232, 265, 283, 285

Инь (инь-ян) 143, 152—154, 157, 175, 178—180, 193, 194, 268, 286

Инь-ци 218, 219

Иньцы 14, 16, 17, 19—22, 24, 25, 27—29, 33, 34, 39, 45, 46, 49, 75, 142, 283, 284

Инь-ян 143, 150—154, 175, 180, 193, 198, 200, 231, 251, 274, 276

Иран 152, 194, 287

Иррациональное 51, 142, 144, 145, 147

Искусство сердца (синь-шу) 175—177

Ислам 256

Историографы (ши) 39—41, 45, 46, 48, 61, 284

Иудаизм 12

«Ицзин» 21, 35, 121, 143—150, 152, 154, 156, 158, 197, 151, 263, 264, 286, 287

Ицзинисты, ицзинистика 144, 145, 286

Йога 8, 195

Календарь 121, 188

Кама 192

Кан-ван 37

«Кан-гао» 25, 29, 32, 283

Кан-шу 283

«Као-гун цзи» 231

Карате 259

Карлгрен Б. 13

Карма 8, 10, 32, 140, 159, 169, 172, 188, 191

Каста 9

Катха-упанишада 187

Каузальность, каузальные связи 148, 245, 262

Каушитаки-упанишада 186

Китайцы, китаец 20, 22, 92, 131, 142, 184, 194, 195, 235, 245, 246, 258, 260, 267, 269, 270, 276, 277

Китли Д. 19, 20, 25, 33

«Книга перемен» («Чжоу-и») см. «Ицзин»

Кобзев А. И. 287

Коллективное (сакральное) сознание 4—5

Конический клан 63

Конфуций 23, 24, 30, 32, 44, 45, 49—83, 88—90, 93—109, 119—129, 132, 135—139, 144—146, 153—157, 168, 171, 205—211, 215, 217, 237, 239, 240, 250—258, 270, 263—265, 268, 271, 280, 283—288

Коррупция 119—121

Космогония 5, 11, 16, 51, 188

Космология 16, 80, 188, 198, 200

Крыл Г. 24, 31, 58, 78, 105, 107, 122, 158, 195, 231, 284, 288

Кроль Ю. Л. 261

Кунфу 259

Кульм предков 22, 36, 59, 63—65, 85, 86, 142, 237, 258, 271, 282

Культурная диффузия 4

«Культурная революция» 260, 280

Лао-цзы 155, 156, 171, 195, 216, 265, 286

Левин-Строс К. 5

Легг Д. 148, 283, 287

Легизм 91, 97, 98, 101, 108, 120, 125—127, 166, 207, 208, 210, 211, 215, 216, 219, 243

Легисты 95—97, 99, 107, 113, 126, 134, 135, 141, 200, 214, 215, 233, 247, 255, 256

«Ле-цзы» 123, 190, 195, 286

Ли (правила и ритуал) 56, 61, 65, 67—69, 74—80, 119, 125, 138, 139, 174, 201—203, 205, 236, 246, 248

Ли (община) 116

Ли (сборник) 69

Ли (мантическая формула) 144, 145, 263

Ли Куй 96, 99, 100, 101, 285

Ли Сы 200, 211

Ли-ван 92

Лин-гун вэйский 55

«Линци» 69, 220, 234, 235, 239—241, 243, 244, 253, 255, 258, 287

«Ло-гао» 37, 283
 Логика 5, 245, 264, 269, 285, 287
 Логос 10, 12, 167, 187, 264
 Ло-и 24, 27, 283
 Лу 30, 36, 39, 50, 58, 61, 64, 107, 130, 137, 206, 252, 284
 Лун 43
 «Луньюй» 44, 51—54, 56—58, 61, 64, 68, 69—75, 77, 94, 104, 129, 144, 147, 149, 155, 207, 236, 250—252, 262, 283, 284, 286
 Лусцы 284
 Лю Бан 215, 249, 273
 Людовик XIV 25
 Люй Бувэй 177
 «Люй-син» 40, 96, 100
 «Люй-ши чунью» 99, 177—179, 190, 194, 220
 Ма Гохань 151
 Мавандуй 285, 286
 Магия 4, 14, 80, 121, 142, 155, 187, 245, 262
 Магия чисел 198
 Майя 14
 Макиавелли Н. 120
 Макрокосм, макромир 139, 149, 173, 175, 176, 178, 179, 219, 234, 268, 269, 274, 275
 Мана 32
 Мандат Неба (тянь-мин, небесный мандат) 13, 22, 26—35, 38, 41, 44, 46, 55, 57, 94, 134, 157, 209, 247, 283, 284
 Мантика см. гадания, гадатели
 Мантические формулы «Ицзина» 144—145, 156
 Мантра 187
 Мао Цзэдун 281—288
 Мао (шао-чжэн) 206, 207, 253, 284, 288
 Маркс К. 107
 Масперо А. 13, 195, 196
 Математика 81, 245
 Материя 274
 Медья 278
 Медиатор 5
 Медицина 121, 220, 285
 Мелетинский Е. М. 15
 Меритократия 46, 48, 49, 55, 60, 78, 83, 119, 256, 257
 Месопотамия 5, 14
 Металл 143, 178, 190, 193
 Метафизика (метафизические построения, конструкции) 9, 12, 16, 21, 123, 140—144, 149, 150, 152, 156, 158, 159, 166, 177, 188, 197, 209, 210, 219, 220, 246, 276, 287
 Миграция 4, 14, 19
 Микрокосм, микромир 139, 149, 173, 175, 176, 178, 179, 192, 219, 234, 268, 269, 274, 275

Милетская школа 10
 Мимезис 63
 Мин см. судьба
 Миссионеры 267
 Мистика 12, 16, 21, 34, 51, 80, 123, 140—144, 146, 149, 150, 152, 156, 158, 166, 188, 197, 209, 210, 235, 246, 268, 270, 276
 Миф, мифы 4—16, 22, 23, 42, 45, 267
 Мифология 3—17, 19, 23, 38, 42, 46, 51, 146, 152, 158, 188, 189, 195, 196, 198, 245, 246, 274
 Моизм 83, 85, 91, 92, 95, 128, 131, 166, 209, 215
 Моисей 7
 Моисты 83, 95, 198, 209, 258, 285
 Мокша 9
 Монахи 8, 260, 272
 Монизм 274
 Монотеизм 6, 7
 Монстры 13, 14, 21, 42
 Мо цзы (Мо, Мо Ди) 82—95, 97, 100, 101, 105, 107, 109, 110, 115, 117, 119, 121, 125, 126, 128, 141, 161, 171, 189, 209, 215, 247, 255, 256, 263, 281, 285
 «Мо-цзы» 45, 78, 85, 87, 89, 252, 284, 285
 Му-гун луский 130
 Мье 42
 Музыка 74, 76, 77, 85, 86, 209, 225, 267, 268
 Мундака-упанишада 185, 287
 Мунро Д. 34, 67, 74
 Мур Ч. 245
 «Му-ши» 42
 Мысль-желание 9, 10
 Мейджер Д. 196
 Мэн (Мэн-ши) 64
 Мэн-цзы 91, 122, 125, 127—141, 145, 150, 156, 173, 176, 201, 202, 205—208, 210, 215—218, 248, 252, 255, 256
 «Мэн-цзы» 122, 123, 128, 129, 132, 133, 135, 140, 164, 282, 284, 286
 Мюллер М. 187
 Накамура Х. 245
 Нань-гун Го 32
 Натурализм 285
 Натурфилософия 11, 12, 16, 80, 152, 158, 173, 177, 188, 195, 196, 198, 200, 271
 Небесный мандат см. мандат Неба, тянь-мин
 Небо 13, 25—28, 30, 32—38, 42, 44, 51—56, 58, 63, 80, 92—95, 104, 107, 132, 133, 138, 141—143, 153, 167, 171, 178, 179, 181—184, 189, 190, 193, 208—210, 216—219, 228, 239, 243, 246, 249, 269, 270, 275
 Недсяние (увэй) 103, 107, 160, 162—164, 170, 174, 176

Неолит 17
 Непал 196
 Не-сущее 8, 166, 167, 181—183, 192, 193
 Нидэм Д. 143, 148, 151, 153, 180, 194, 261, 285
 Нирвана 9
 Нонконформизм 172
 Нумерология, нумерологические выкладки 143, 154, 188, 198, 287
 Огонь 9—11, 143, 178, 183, 184, 187
 Ом 187
 Онтогенез 183, 185, 188
 Онтология 11, 12, 51, 80, 245, 269
 Оракул 18, 146
 Организмичность, организмическая теория 87, 219, 234, 245, 274
 Орнамент 13
 Орфики-пифагорейская традиция 10, 11
 Отшельники 122, 125, 260
 Пань Гэн 42
 «Пань Гэн» 42
 Паньгу 189, 193
 Паразиты 112, 114, 118, 119
 Партикуляризм 83—85, 92—94
 Патернализм 49, 59, 63, 64, 70, 125, 135, 280
 Педагогика 68
 Первоначало 7—9, 158, 178, 182, 184, 193, 196, 218, 286
 Первооснова 9, 154, 177, 186, 189
 Первопредок 20, 34, 64
 Первопричина 5, 10, 11, 245
 Первосубстанции 9, 151, 159, 168, 190
 Первоэлементы 11, 143, 175, 178—180, 190, 193, 194, 218, 219, 287
 Переломов Л. С. 288
 Персы 193
 Пир, пиршество 224, 226, 238
 Платон 11, 79, 276
 Плюрализм 198, 199
 Поднебесная 29, 44, 47, 51—55, 57, 58, 61, 79, 84, 87, 91, 110, 124, 125, 128, 131, 132, 134, 135, 137, 139, 151, 163, 164, 168, 170, 174, 175, 177, 179, 198—200, 218, 241—243, 247, 270, 276, 280, 284
 Порядок 13, 16, 22, 47, 49, 51, 53, 76, 79, 80, 82, 91, 112, 113, 116, 139, 161, 170, 174, 210, 236, 240, 246—249, 255, 264, 270—274, 278, 280—281
 Поэтика 142
 Праджапати 10, 183—185, 187, 193
 Пракрити 151
 Прана 183, 184
 Приватизация 83, 97, 111, 273
 Примогенитурa 48
 Протагор 80

Протокитайцы 14, 17
 Профанное, профаническое 5, 9, 12
 Пуруша 10, 151, 158, 182—189, 191, 269
 Пустота 160, 167, 170, 173, 174, 176, 181, 182, 193, 209, 210
 Пэн Цзю 168, 265
 Пятидворки (пятки) 98—100, 108, 110, 117
 Пятикнижие (У-цзин) 234
 Ранг, ранги 114, 117, 119, 204, 207, 212, 225, 227, 228, 252
 Расписные сосуды 13
 Реальность (Абсолютная Реальность) 7, 8, 12
 Религия, религии 5, 7, 12, 51, 158, 164, 246
 Реципрокность 26, 239
 Речь-слово 9
 Ригведа 8, 9, 181, 182, 184
 Рита 187
 Ритуал 15, 17, 19—21, 26, 30, 33, 35—38, 49, 54, 55, 61, 65, 72, 77, 78, 118, 119, 139, 142, 174, 190, 201—206, 227, 229, 236, 242, 243, 257, 267, 268, 283, 287
 Риши 195, 196
 Ромео 277
 Сакральное, сакральность 5, 32, 37, 38, 283
 Самоусовершенствование, самокультивация 34, 57, 61, 62, 66, 80, 140, 163, 170, 176, 177, 201, 202, 241, 242, 258, 259, 261, 270, 276
 Самхиты 181
 Сансара 8, 188
 Сань Ишэн 32
 Сатъя 187
 Свод законов см. Фацзин, Уложение о наказаниях
 Се 43
 Секс 192
 Сексо-магия 259
 Сердце 137—140, 155, 156, 173—177, 185, 187, 192, 209, 210, 239, 241, 276, 277
 Середина (великая, «золотая») 77, 146, 202, 241, 260, 278
 Си Мынь-бао 99
 Си-бо 23
 «Си-бо гань-ли» 42
 Син 53, 218
 Син-мин 105, 286
 Синхронность 148
 Синь-шу см. искусство сердца
 «Сицы-чжуань» 144, 145, 153, 154
 Слово 167, 168, 174, 175, 182—185, 187, 192, 264
 Сократ 11
 Софистика 198, 285, 287

Стихий, первостихий 10
 Судебник 97, 100
 Судьба (рок, мин) 21, 52, 53, 78, 94, 124, 146, 171, 172, 188
 Суевория 35, 80, 142, 166, 188, 208
 «Сун» 282
 Сун 68, 140, 285
 «Сунь-цзы» 253, 254
 Сущее 8, 167, 181, 182, 184, 185, 192, 193, 204, 208
 Сущность 7
 Счастье 278
 Сы см. Цзы-гун
 Сыкоу 239, 243, 252
 Сыкун 43
 Сыма 239
 Сыма Нью 74
 Сыма Цянь 23, 24, 28, 44, 45, 99, 108, 117, 150, 151, 195, 252, 283, 285
 Сын Неба (Тянь-цзы) 26, 52, 54, 87, 93, 129, 134, 135, 203, 239, 240, 269, 270, 283
 Сыту 43, 239, 240
 Сычуань 195
 Сюй Ди-шань 121
 Сы-шу см. Четырехкнижие
 Сюй Син 122, 131
 Сюнну 277
 Сюнь-цзы 150, 199—211, 215, 216, 220, 245, 252, 259, 264
 «Сюнь-цзы» 210, 253, 256, 282, 288
 Ся 28—30, 32, 42, 44—46, 48, 68, 75, 178, 265
 Сян 43
 Сян-гун луский 99, 284
 Сяо 43, 59, 65—67, 73, 74, 85, 86, 257, 271
 Сяо-жэнь 54, 56, 60, 71, 74, 90, 146, 242, 265, 277
 Сяоцзай 228
 Сяоши 228
 «Сяо-я» 282
 Тавтологи 83, 263
 Тай Тянь 32
 Тай-и 178
 Тайпин 257, 281, 288
 Тайттирия-упанишада 186, 187
 Тапас 181—183, 186
 Тайцзи 154, 287
 Тайшань 168
 «Тай-ши» 132
 Тантрийское начало 259
 «Тан-ши» 42
 Тао-те 14, 20
 Творец 7, 8
 Теогония 5, 9
 Теократическое общество 19
 Теология 10, 33, 245
 Тибет 196
 Токарев С. А. 15
 Тотем, тотемизм 4, 14
 Тохары 194
 Траур 85, 86, 92, 171, 222, 226, 237, 257, 258
 Триграммы 35, 143, 144, 147, 148, 152, 153
 Тун-лэй 178
 Тысячелистник 35, 147, 263
 Тянь Чань 252
 Тянь-дао 53
 «Тянь-ди» 166
 Тянь-мин см. мандат Неба
 Тянь-цзы, см. сын Неба
 У 36
 У Ци 99—101, 109
 У-ван 25, 30, 32, 36, 40, 42, 92, 110, 132, 134, 242, 283
 Увэй см. недеяние
 У-ди ханьский 216
 Уезды 108
 Улин из Ци 122
 Уложения о наказаниях 43, 49, 96, 99, 100
 Унификация 88, 111—114, 120
 Уотсон Б. 252
 Упанишады 8—12, 79, 152, 158, 185—187
 Усин 143, 150—154, 175, 198, 200, 218, 251, 268, 276
 Утилитаризм 90, 92
 Утопия 89, 276, 281, 288
 У-хоу вэйский 99
 «У-цзы» 99, 253, 254
 Уэйли А. 155, 173, 175, 176, 195, 196
 Фа 96, 97, 107, 110, 201, 206, 246
 Фалес 10
 Фань Чи 74
 Фатализм 94
 Фацзин (свод законов) 96, 99
 Феникс 52, 258, 284
 Фетиш, фетишизм 4, 14
 Фингарет Г. 75, 80
 Форке А. 84, 285
 Фрейд З. 4
 Фуси 30, 144, 153
 Фэн Юлань 90
 Хань (династия, период, империя) 13, 69, 151, 173, 215, 220, 232, 234, 246, 258, 274, 282, 288
 Хань (царство) 99, 101
 Хань Фэй-цзы 200, 211—214, 220, 256
 «Хань Фэй-цзы» 99, 123
 Хаос 10, 104, 105, 161, 188, 189, 192, 193, 201, 202, 204, 236, 256, 264
 Харватат 193
 Холизм, холистическое единство 245, 274, 275
 Хоу 22, 273
 Хоу Цзи 23, 25
 Хоу-цзи 43

Хридаям 185
 Христиане 8
 Хуанди 104, 153, 178, 265
 Хуанхэ 13, 17
 Хуань-гун циский 51, 73, 98, 283, 284
 Хун Яо 32
 «Хун-фань» 40, 151, 180, 283
 Хунь-дунь 189, 192, 193. См. также: Хаос
 Хуэй из Люся 62
 Хшатра 193
 Хэ 213
 Хэн 144, 145, 263
 Хэ-ту 284
 Хэ-ци 190

Цай-шу 25
 Церемониал 30, 36, 37, 49, 61, 65, 72, 76, 77, 85, 139, 221—227, 229, 230, 236, 238, 243, 248, 278, 283
 Цайфу 228
 Цзан Вэнь-чжун 62
 Цзе 44, 46, 92, 104, 123, 124, 250, 259, 265
 Цзи (легендарная лошадь) 284
 Цзи, Цзи-ши (удел-клан в Лу) 64
 Цзи Кан-цзы (Цзи) 58, 61, 62
 Цзи Сунь 252
 Цзи Хуань-цзы 252
 Цзин-гун циский 252
 Цзин-тянь, цзин 130, 131, 228, 255, 257, 273, 288
 Цзин-ци 153, 174—178, 190, 192
 Цзинь 96, 99, 101, 107
 Цзинь-вэнь 282
 Цзися 150, 173, 175, 285
 Цзоу 130
 Цзоу Янь 150—154, 193, 194, 197, 285
 «Цзо-чжуань» 35, 39, 99, 153, 180, 207, 220, 250—252, 276
 Цзу 43
 Цзуй Ши 24
 Цзы Чань 55, 99—101
 Цзы-гун (Сы) 61, 68, 74, 76
 Цзы-лу 60, 61
 Цзы-ся 62, 69
 «Цзы-дай» 26
 Цзы-цин (Чэн Кан) 68
 Цзэн-цзы (Шэнь) 68, 130
 «Цзю-гао» 26
 Цзюнь-цзы 54—57, 59—62, 66, 67, 71, 74—79, 89, 94, 99, 138, 146, 201, 202, 240—242, 248, 249, 256, 258, 259, 262, 265, 277, 278
 «Цзюнь-ши» 32
 Цзя 63, 64
 Ци (царство) 99, 107, 122, 150, 151, 173, 175, 196, 252, 284, 285, 288
 Ци (частицы) 139—141, 143, 153, 157, 168, 169, 174—176, 178—180, 190, 192, 202, 203, 218, 219, 268, 274
 Ци (помощник Шуна) 43

Ци (сын Юя) 44
 Ци (княжество) 68, 285
 Цин 228, 239, 252
 Цинь (царство) 33, 108, 111, 113, 114, 177, 198, 207
 Цинь (империя) 96, 120, 121, 178, 200, 211, 215
 Цинь Шихуанди 141, 178, 200, 211, 213, 282
 «Ци-у» 167
 Цуда Соокити 286
 Цуй Чжу 284
 Цы 65
 Цю 58, 60
 «Цянь Ханьшу» 216

Человек 63—70, 80, 87, 109, 123, 137—139, 143, 153, 171, 201, 217—219, 259
 Человек разумный 3, 138
 Четырехкнижие (Сы-шу) 235, 241, 285, 286
 Чжан Цянь 195, 196
 Чжанго 107, 145, 221, 231, 233
 «Чжанго-цэ» 251
 Чжао 99
 Чжи 125, 171, 172, 265
 Чжоу (область) 43
 Чжоу (династия, период) 14, 19, 24, 26, 29, 31, 35, 37—39, 45, 48, 49, 63, 81, 92, 101, 107, 121, 126, 134, 142, 149, 166, 180, 189, 198, 199, 200, 211, 220, 231, 232, 239, 246, 247, 268, 271, 272, 274, 282, 284
 Чжоу Синь, иньский Чжоу 28, 30, 32, 123, 124, 133, 134, 144, 265
 Чжоу-гун 22, 25, 27—31, 36, 40, 41, 44, 46—48, 50, 59, 61, 67, 79, 90, 131, 133, 144, 180, 221, 231, 232, 242, 247, 255, 280, 283, 284
 «Чжоу-и» см. «Ицзин»
 «Чжоули» 30, 220, 227, 229, 231—235
 «Чжоу-сун» 23, 282
 Чжоусцы 16, 20, 22, 23—29, 33, 36, 39, 45, 46, 63, 75, 146, 189, 198, 260, 283
 Чжу 43
 Чжуан-цзы 91, 150, 166, 168—171, 197, 198, 209, 215, 216, 266, 277
 «Чжуан-цзы» 126, 155, 166—172, 175, 189, 190, 192, 195, 197, 251, 264, 287
 Чжун Гун 62, 74
 Чжунго 25, 33, 270
 Чжун-цзы 122
 Чжунши 228
 «Чжун-ю» 235, 242, 243, 260
 Чжухоу 242
 «Чжушу цзинянь» 22
 Чжэн (царство) 96, 99, 101, 107
 Чжэн (мантическая формула) 144, 145, 263
 Чжэн-мин см. выпрямление имен
 Чу-61, 98, 99, 196, 252, 286

- Чуй 43
 Чуньцю (период) 48, 222, 273
 «Чуньцю» (хроника) 35, 39, 180, 284
 Чусцы 196
 Чхандогья-упанишада 185
 Чэн Тан 28—30, 42, 54, 73, 74, 85, 92, 110, 132, 134, 178
 Чэн-ван 25, 40
 Чэнь (клан из Ци) 107
 Чэнь Кан см. Цзы-цинъ

 Шаманство 21
 Шан 42
 Шан Цзя 28
 Шан Ян 96, 99, 100, 107—121, 126, 135, 161, 207, 208, 212, 232, 234, 286
 Шанди 17—20, 24, 29, 32, 34, 36, 42
 Шан-Инь см. инъ
 «Шан-цзюнь шу» 109, 286
 Шанцы см. инъцы
 Шанши 228
 «Шао-гао» 27, 283
 Шао-гун 32, 48
 Шао-чжэн Мао см. Мао (шао-чжэн)
 Шатапатха-брахмана 10, 183, 193, 194
 Шварц Б. 79, 282
 Шелдон В. 287
 Ши (чиновники) 221, 256
 Ши (практика гадания) 35, 147, 283
 «Шицзи» 207, 284
 «Шицзин» (Ши) 23—25, 34, 69, 75, 112, 145, 146, 184, 250, 268, 278, 282, 283
 Шу (удел-клан в Лу) 64
 Шу (искусство администрации) 101, 106
 Шу Ци 73, 121
 Шумер 18
 Шунь 30, 43—46, 54, 57, 73, 74, 83, 85, 100, 103, 123, 124, 132, 134, 138, 153, 170, 242, 257, 284
 «Шунь-дянь» 43
 «Шуцзин» (Шаншу, Шу) 24—29, 32, 37, 40—42, 45, 46, 48—50, 54, 55, 64—66, 93, 96, 100, 107, 112, 132, 146, 147, 149, 151, 180, 184, 250, 255, 282, 283, 286
 Шэ-гун 61
 Шэн (священномудрый) 73, 74
 Шэн (духовное начало) 176

 Шэнь Бу-хай 96, 101—109, 120, 135, 162, 206, 208, 212, 234, 264
 Шэнь см. Цзэн-цзы
 Шэньнун 30, 153
 «Шэнь-цзы» 101, 104, 285

 Щуцкий Ю. К.

 Эберхард В. 194
 Эвгемеризация 13, 42
 Эгалитаризм 86, 95, 255—257, 280
 Эйдос 11, 12
 Эйтел Э. 245
 Экзегеза 250, 272
 Эклектика 199, 210, 246
 Экстремизм 86, 121, 126, 127
 Эмпедокл 10
 Эпистемология 67
 Эпос 9, 23, 141
 Этический детерминант (детерминизм) 27, 33, 41, 47, 59, 90, 107, 142, 157, 159, 246
 Эхнатон 6

 Ю см. Цзы-лу
 Ю Жо 60
 Юань (мантическая формула) 144, 145, 263
 Юань Кэ 45
 Ю-ван 92
 Юй 30, 43—46, 83, 85, 92, 124, 153, 201, 285
 «Юй-гун» 40, 44
 Юйхуан Шанди 270
 Юнг К. 148
 Юэ 74, 77
 Юэ Чжэн 137

 Ян (инь-ян) 143, 152, 154, 157, 175, 179, 180, 193, 194, 268, 286
 Ян Чжу 121—126, 141, 155, 171, 172, 179, 278
 Янчжуизм 172
 Янь Хуэй 57, 67, 73, 74, 279
 Янь-цзы 252
 Яо 30, 42—47, 57, 65, 83, 85, 94, 104, 105, 123, 124, 128, 132, 134, 138, 153, 170, 250, 255, 257, 262, 265
 «Яо-дянь» 42
 Яхве (Иегова) 7, 8, 10, 12

L. S. Vasilyev. *The Genesis of the Chinese Thought (the Emergence of Basic World Outlook and Mentality)*. This book is the third final section of a series of studies of the genesis of major elements of the Chinese culture and socio-political structure. Two previous sections were, *Problems of the Genesis of the Chinese Civilization* (Moscow, 1976), and, *Problems of the Genesis of the Chinese State* (Moscow, 1983). The main goal of this book is to identify basic processes of development of world outlook and mentality in China with the emphasis on root causes of these processes.

Traditional Chinese civilization undoubtedly is unique, but this does not mean that it was absolutely homogeneous and autochthonic. In other words, we cannot deny the fact that it was influenced by external, often powerful factors, including other ancient civilizations, primarily Indo-Iranian one. Naturally, this does not mean that in the 1st millennium B. C. the budding Chinese spiritual culture was encouraged by external stimuli. However, it is important to show the role of various stimuli when there is ground to speak about influences.

Chapter 1 deals with the development of ideological traditions of the Yins and Chous at the turn of the 2nd and 1st millennia B. C., and the process of demythologization and desacralization of ancient Chinese thought. Sources testify that in the early 1st millennium B. C. an intensive change began of religious views and rites by socio-political ideas (*The Mandate of Heaven* and the concept of grace and virtue "te"). This was spurred, in particular, by historical conditions developed after the Chou conquest. The chapter also tells us about the ideological evolution of the heritage of Chou-Kung, the first actual ruler of the Chous. Many of his followers, ideologists and historiographers were intensively creating the concept of great wisdom and model rule of the kings for a number of centuries.

At the turn of the 6th and 5th centuries B. C. it was Confucius, whose ideas are analyzed in Chapter 2. In his teaching of society and the state, of the system of government based on lofty moral principles, of man and his faculties, Confucius not only paid homage to the wisdom of ancient sages (ascribing to them many of his own innovations), but also made grounds for the prevalence of ethico-socio-political aspect in China's traditional world outlook. There is nothing unique in the humanistic tint and ethical basis of the early Confucianism as it is, for the famous ancient philosophers also devoted much attention to ethics. The uniqueness is constituted by the role of the trend in the history of the Chinese thought and later on in the Chinese tradition after Confucius, and the place of Confucian ideas and institutions in determining the principles of China's life.

Chapter 3 deals with the development of China's socio-political thought after Confucius. The emphasis is on the ideas of Confucius' opponents. The Mo-tzu teaching, distinguished by the elements of social utopia and egalitarian extre-

mism, reflected the objective urge of Chou China which was on a way to centralized administration to strengthen the administrative coercion. Mo-tzu's alternative to Confucian humanistic ethics was the idea of absolute centralized government resting on artificially weakened, faceless mob deprived of traditional kind and other social ties. In this sense he can be regarded as a predecessor of legism.

Shang Yang and Shen Pu-hai are considered to be the apostles of legism, a doctrine called to totally subjugate the people, by turning them into obedient subjects to the state personifying power and the force of Law. Shen Pu-hai's ideas interpreted after H. G. Creel [111] constitute a eulogy of optimal administration. Shang Yang's ideas, in turn, constitute an unrestrained glorification of a totalitarian state and rigid administrative regulation (law). Both concepts are considered in detail as instruments of violent offensive of the actual administrative power of Chou China against the Confucian institutions.

The chapter also describes the socio-political implications of prototaoism, in particular Yang Chu's philosophy with its deliberately unsocial character and egotistic hedonism. Philosophy, it seems, was a response to the extreme totalitarianism of Moism and legism. Later on, it became a source of the emerging taoism in the late Chou period, though in a more reserved manner.

The final section of the chapter deals with Confucian ideas as interpreted by Mencius (4th-3rd centuries B. C.) who wanted to revive Confucianism. Mencius resisted the offensive of rivaling concepts and enriched Confucian ideas with new interpretations that were in tune with his epoch. He made a great contribution to the consolidation of the Confucian doctrine which subsequently came to the forefront of struggle against other philosophic schools in ancient China.

Chapter 4 has a special, and to certain extent, central place in the book. It tells about natural philosophy, mystics and metaphysics in ancient China. The prevalence of ethico-socio-political ideas in the Chou philosophy pushed mystics and metaphysics to the background, so that they were not given a philosophic treatment. However, they were present, in an implicit form, in the mantic formulas of I-Ching and various superstitions, in particular, in the Chou bronze-work iconography. At the turn of the 4th and 3rd centuries B. C. hectic revival occurred in that domain, attended by the emergence of new terms and concepts, and new interpretation of some old notions, including "tao" and "te". A great interest in metaphysics observed in the tao treatises, *Tao-te ching*, *Chuang-tzu* and in the commentaries to *I-ching* (*Hsi-chi-chuan*), as well as in encyclopaedic treatises, *Kuan-tzu* and, *Lu-shih chun-chiu* was a natural and understandable phenomenon in a social environment that had long had a relatively high level of development and was familiar with the philosophy and a relevant set of abstract notions and categories. In other words, it had an experience in world perception.

Yet the main difficulty is not here, but in the question of the genesis of basic Chinese metaphysical concepts. As a matter of fact, the entire concepts and related categories (the idea of world duality in the yin-yang concept; the five basic substance elements similar to those observed in the Iranian Zoroastrian *Avesta*; the Supreme Absolute Tao and its existence in the world in the form of *te*-emanation; the idea of energy material-spiritual Ch'i monads and subtle Ching-ch'i monads which fill the entire world and which make things what they are (man, grass, etc.) i. e., create the substance and properties of all things. These ideas.

often resemble in their smallest details the ideas, concepts and categories of ancient Indian and Zoroastrian philosophy. For the sake of comparison, there is a special section demonstrating similar ideas in ancient India. The final section of the chapter offers a difficult and virtually indemonstrable hypothetical reconstruction of the Chou metaphysical borrowings. It is stressed that the Chous did not only borrowed ideas and fastly enriched their philosophy at their expense. On the contrary, China had its own similar theories and ideas. But they were underdeveloped, limited to the level of mantics and primitive superstitions and were pushed to the background.

Ancient philosophers ignored them because the best minds of Chou China for many centuries focused on creating the optimal socio-ethico-political structure. Indian and Persian philosophers, in turn, for many centuries contemplated over the problems of world creation and cosmological metaconstructions.

The chapter notes that Sinologists have repeatedly tried to draw parallels between Indian philosophy and Iranian Zoroastrian concepts, but such efforts evoked opposition, and for this reason, were not heeded. There is, it seems, some inertia here. As was noted, the question is not simple and even delicate. But the problem is not put in a bold manner, either. We do not call to accept the idea of dependence of Chinese metaphysics on other philosophies. The matter is how to prove the indubitable factor of external influence and to evaluate it as a stimulant of a fast and turbulent development of metaphysics in China in a few decades of the 4th and 3rd centuries B. C., where metaphysics did not exist prior to and probably up to the end of the 4th century.

Chapter 5 describes the synthesis of the ancient Chinese thought at the end of the Chou epoch and in the Han period. Vasilyev tells about the attempts, called by life, to summarize the entire ideas of the Chou philosophers relating to the best organization of the society and the state. The first attempt to synthesize Confucianism and legism was made by Hsun-tzu. Owing to his efforts, pure Confucianism (of Confucius and Mencius) was transformed through a series of concessions and incorporations of requisite elements of legism (a system of punishment based on the idea of man's inborn depravity, the tough legislature necessary to enforce law and order). Next a similar attempt was made by Han Fei-tzu, who put together the entire recommendations of legism and offered an original concept of power. Finally, a contribution to the creation of a summary system of the optimal government of the Empire was made by Tung Chung-shu.

The chapter also shows efforts to make a compendium of ideas boiling down to creating the general summary schemes in addition to the system of the optimal government. These were the so-called "systematized" treatises *I-li*, *Chou-li*, and *Li-chi*. Describing in brief these treatises Vasilyev wants to complete the general analysis of the subject, showing the most characteristic tendency in the Chinese philosophy to create the summary generalizing concepts. The concepts were called to absorb all the valuable ideas of the past to make a good use of them in the future. The structure of texts is explained by their functional-instrumental nature. These systems are not similar to Aristotle's or Hegel's. They are general summaries of useful recommendations created on the basis of both real and tested ideas and institutions and new didactic models to be followed.

The final Chapter 6 outlines the ancient Chinese mentality with a variety of forms, that emerged on the basis of the entire philosophic ideas. Vasilyev speaks about pragmatic thinking, the main ideological concepts (social harmony,

observation of standards, self-perfection of individuals), the principle of associative-correlative thinking, including associations, the graphic nature of symbols, word symbolism, the role of music and rituals and also the attitude to borrowings. The final section of the chapter is devoted to methods and principles of thinking (idealization of the past, orientation standards and hyperboles, the principle of monism or holism, systematization and deductive didactics).

We see that the book covers a broad range of problems. Despite the fact that it is called to show the genesis of world outlook and mentality in ancient China, the book describes traditions that had emerged by the time of the Empire, and survived virtually unchanged in the limits of official Confucianism up to the 20th century. As is noted in the Conclusion, the above traditions had a role to play even in this century. In addition, they continue to exert a considerable influence on the contemporary China.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Проблематика темы	3
Ранние формы мысли. Миф	4
Типы раннефилософской (предфилософской) мысли в древности	6
Мифология и демифологизация в Китае	12
Глава 1. Демифологизация ранней китайской мысли	17
Представления иньцев о мире и обществе по надписям на костях	17
Мировоззренческие традиции чжоусцев и концепция небесного мандата. Чжоу-гун	22
Трансформация иньских идей и институтов в начале эпохи Чжоу	31
Формирование концепции мудрости древних	38
Глава 2. Учение Конфуция	50
Конфуций об обществе и государстве	51
Человек в учении Конфуция	63
Этика Конфуция	71
Идеи Конфуция в истории китайской мысли	78
Глава 3. Социально-политическая мысль после Конфуция (V—IV вв. до н. э.)	82
Социальная утопия и эгалитарный экстремизм Мо Ди	82
Легизм как доктрина оптимальной системы управления. Шэнь Бу-хай	96
Культовый тоталитарный государственный доктрина Шан Яна	108
Социально-политические позиции протодаосов и эпатажная асоциальность Ян Чжу	121
Конфуцианство в интерпретации Мэн-цзы	127
Глава 4. Натурфилософия. Мистика. Метафизика	142
Мантические формулы и кардинальные идеи «Ицзина»	144
Фундаментальные идеи древнекитайской философии (инь-ян и усин)	150
«Дао-дэ цзин»	155
«Чжуан-цзы»	166
Метафизические конструкции в позднечжоуских текстах	172
Натурфилософские идеи и метафизические конструкции в древнеиндийской мысли	181
Проблемы генезиса китайской метафизики	188
Гипотетическая реконструкция процесса генезиса китайской метафизики	195
Глава 5. Синтез идей	198
Рационалистический синтез Сюнь-цзы	200
Попытка легистского синтеза. Хань Фэй-цзы	211
Ханьское официальное конфуцианство в интерпретации Дун Чжуншу	215
Стремление к систематизации мысли. Трактат «Или»	220
Генеральная схема администрации в «Чжоули»	227
Компендиум китайской мудрости — «Лицзи»	234
Глава 6. Специфика мысли и системы мышления (древнекитайский менталитет)	245
Практицизм мышления	246
Идейное обоснование системы социальных обязательств	254
Ассоциативность и коррелятивность мышления	261
Основы методики мышления	270
Заключение	280
Примечания	282
Использованная литература	289
Список сокращений	296
Сводный указатель	297
Summary	305

Научное издание

Васильев Леонид Сергеевич

**ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА
КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ**

(формирование основ мировоззрения
и менталитета)

Редактор В. Б. Меньшиков
Младший редактор Н. Н. Сенина
Художник В. В. Локшин
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор Г. А. Никитина
Корректоры П. С. Шин
и Р. Ш. Чемерис

ИБ № 15838

Сдано в набор 13.07.88. Подписано к печати 03.01.89. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,5. Усл. кр.-отт. 19,5. Уч.-изд. л. 22,28. Тираж 5000 экз. Изд. № 6352. Зак. № 589. Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Книги Главной редакции восточной литературы
издательства «Наука» можно предварительно заказать
в магазинах Центральной конторы «Академкнига»,
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

- 117192 Москва, Мичуринский пр., 12, магазин «Книга — почтой»
Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга —
почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в
ближайший магазин «Академкниги», имеющий отдел
«Книга — почтой»;
480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга —
почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199044 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинградский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга —
почтой»);

142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;
142292 Пушкино Московской обл., МР «В», 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — поч-
той»);
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
701000 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 78 («Книга — почтой»);