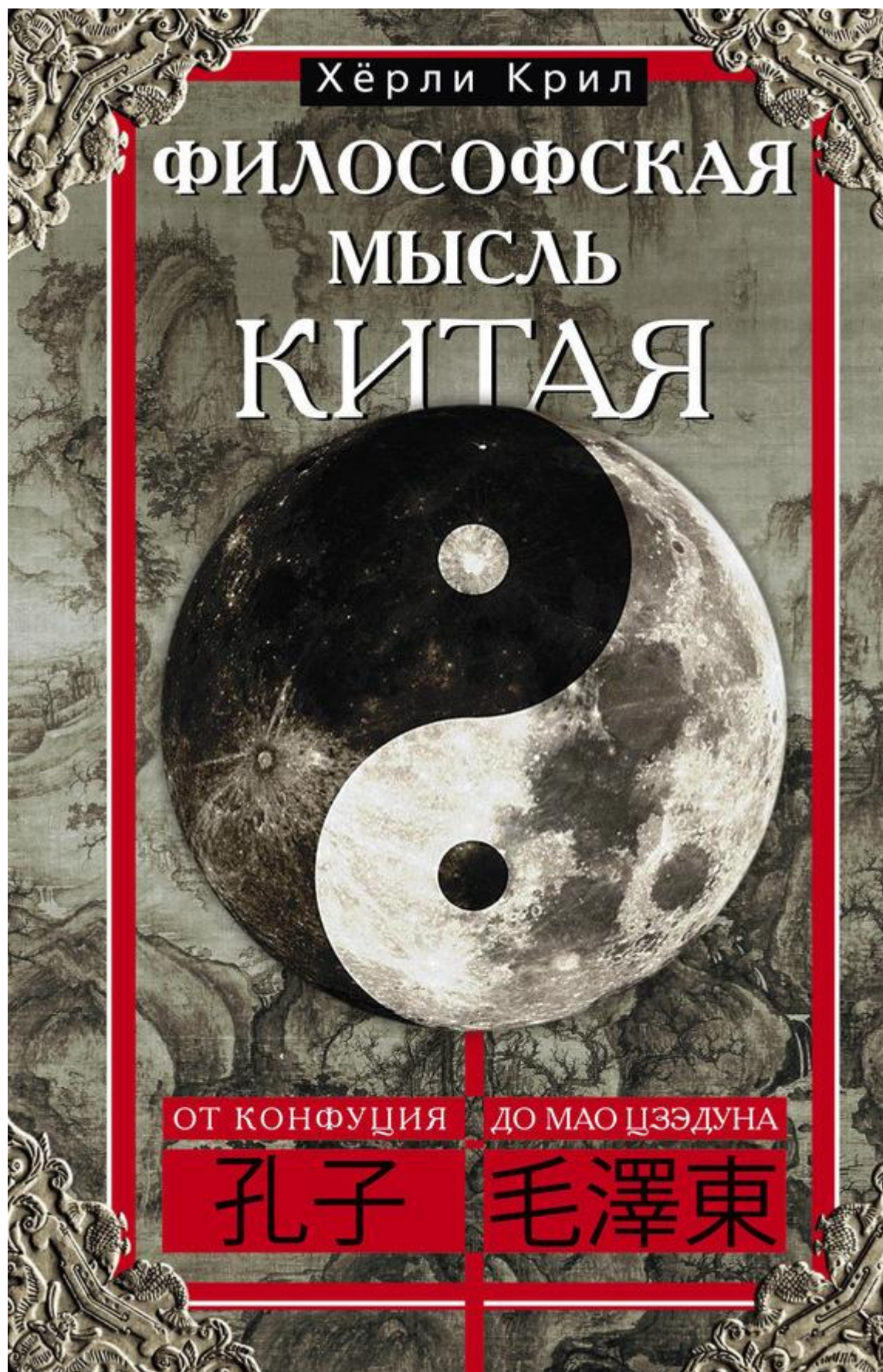


Хёрли Крил
Философская мысль Китая. От Конфуция до Мао Цзэдуна



Текст предоставлен правообладателем
«Философская мысль Китая. От Конфуция до Мао Цзэдуна / Крил Хёрли, Пер. с англ.
С.А. Белоусова.»: Центрполиграф; Москва; 2018
ISBN 978-5-9524-5268

Аннотация

Хёрли Крил – выдающийся американский синолог, автор научных трудов, посвященных истории, государственному устройству, философским и религиозным течениям Китая. В настоящей книге, предназначенной для широкой читательской аудитории, ученый рассматривает главные этапы формирования философской системы Поднебесной со времен династии Шан (XV–XIII вв. до н. э.) до провозглашения Китайской Народной Республики. Профессор Крил описывает философские воззрения, сложившиеся в древний период китайской истории, знакомит читателей с основами учения Конфуция и наследием Мо-цзы и Мэн-цзы, рассматривает философские концепции даосизма и неоконфуцианства. В заключительных главах своей книги авторитетный китаист освещает кардинальные преобразования, затронувшие общественно-политическую жизнь Китая в первой половине XX века, и делает вывод о том, что ключевые принципы традиционной философии продолжают оставаться основополагающими в жизни современного китайского общества.

Хёрли Крил Философская мысль Китая. От Конфуция до Мао Цзэдуна

Herrlee G. Creel

CHINESE THOUGHT
FROM CONFUCIUS TO MAO TSE-TUNG

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИТАЯ

ОТ КОНФУЦИЯ ДО МАО ЦЗЭДУНА



Предисловие

В настоящей книге, предназначенной для широкой читательской аудитории, рассмотрены главные этапы формирования китайской философской системы с самых древних времен, о которых мы обладаем сведениями. Автор не претендует на исчерпывающее изложение истории китайской философии. Он исходил из своего понимания важности, причем в силу множества причин, ознакомления жителей Запада с китайской философской системой, о которой они знают удручающе мало. А между тем эта сфера знаний представляет огромный интерес для любого иностранца. Хотелось бы надеяться на то, что этот труд послужит также и введением в предмет, способным облегчить освоение трудов более подробных, предназначенных для специалистов.

Несоразмерно большое место уделяется истории развития китайской философской мысли до начала христианского летоисчисления. Такой вывод напрашивается совсем не потому, что более поздние события считаются не такими важными или не вызывающими большого интереса; отнюдь: они заслуживают более тщательного исследования, чем получили до сих пор. В этой книге, однако, особое внимание уделяется философским представлениям китайцев о самих себе и китайским представлениям, сложившимся до наступления христианской эры, которые выглядят самобытными по своей сути, тогда как в более поздние времена на них оказали значительное влияние воззрения, проникшие из внешнего мира. Особое внимание уважаемого читателя хотелось бы обратить на то, что воззрения, сложившиеся в древний период китайской истории, даже в наши дни продолжают играть доминирующую роль в китайском обществе.

Притом что автор совсем не претендует на представление настоящего труда в качестве исчерпывающего трактата по выбранному предмету, трудился он добросовестно и без

спешки. Подготовка краткого изложения темы зачастую оказывается более сложной задачей, чем ее изложение в полном и всеобъемлющем виде, ведь автора постоянно преследует сомнение в том, что ему удалось отобрать наиболее наглядные иллюстрации, дающие правдоподобное, хотя и лаконичное представление о предмете изложения в целом. Хотелось бы надеяться на то, что с поставленной перед собой задачей автор справился, ведь, совершенно определенно, он очень старался.

В каждом случае, когда для этого представлялась возможность (а исключений всего несколько), цитаты, переведенные с китайского языка, сверялись с китайским текстом. В некоторых случаях перевод полностью выполнен заново; в большинстве же случаев он может в некоторой степени отличаться от предыдущих вариантов.

Китаистов, прочитавших нашу книгу, может посетить тревога (как это случилось с теми, кто ознакомился с ней еще в виде рукописи) по поводу отсутствия имен многих китайцев, на появление которых можно было бы рассчитывать в нашем труде. От их упоминания мы отказались намеренно. Нам, специалистам по Китаю, привыкшим к китайской письменности и звучанию китайской речи, трудно себе представить, насколько сложно подавляющему большинству неподготовленных европейских читателей разобраться с текстом на странице, пестрящей китайскими именами. В этой связи мы сочли за благо привести в своем труде имена только наиболее выдающихся исторических личностей в надежде на то, что наш самый любознательный читатель найдет остальных важных персонажей китайской истории в научных произведениях, отыскать которые ему большого труда не составит.

Глава 1

Китайские воззрения в современном мире

Начнем с того, что в середине XIX века одного образованного китайца спросили, а не послужит ли расширению его знаний поездка на учебу за пределы Китая? Его ответ состоял в том, что освоившему китайское каноническое наследие мудрых предков человеку больше ничего знать не требуется.

Перед нами наглядный пример довольства собой и безразличия к явлениям внешнего мира, которые многими из нас считаются характерными особенностями просвещенного населения Китая. Мы на Западе полагаем, причем совершенно справедливо, что с таким их отношением к внешнему миру китайцы всегда оказывались в весьма уязвимом положении, когда дело касалось общения с иноземными представителями, и что служило причиной многих выпавших на их долю бед.

Сегодня такое положение вещей коренным образом поменялось. Китайцы прекрасно осведомлены о культуре Запада и проявляют к ней самый живой интерес, зато жители того же Запада практически ничего не знают о Китае и предпринимают весьма слабые попытки чему-то научиться у его народа. И такое невежество Запада дорого ему обходится, а в будущем за свое зазнайство придется заплатить еще больше.

Приятно тешить себя мыслью о том, что коммунизм пришел в Поднебесную в силу откровенной, безнадежной нищеты ее народа, покончить с которой никаким другим способом у нас не получалось. Устраивает нас и вера в то, что эта крайняя враждебность китайцев к Западу возникла под влиянием на них пропаганды Советского Союза. Такое наше высокомерие не только служит утешением, но к тому же до некоторой точки представляется оправданным. Однако на Западе упускают из виду тот факт, что китайская бедность и русская пропаганда послужили плодородной почвой для произрастания в ней семян ненависти к тому же Западу, а их ростки тщательно лелеялись в условиях презрения, с каким представители Запада обращались с китайцами на протяжении сотни с лишним лет. Притом что главными причинами китайской ненависти к европейцам можно назвать нашу алчность и чванство, свою роль сыграли еще и невежество с беспочвенным высокомерием.

Одно из заблуждений, особенно полюбившееся определенной категории западных

военных «экспертов» по Дальнему Востоку, некто сформулировал фразой «китайцы, мол, не способны к вооруженному сопротивлению». Европейцы узнали о боевых качествах китайского солдата в Корее. Они могли бы узнать о них лучше, потрудись их специалисты над изучением китайской истории. А в ней содержатся свидетельства того, что китайский солдат всегда постарается спасти свою шкуру точно так же, как любой здравомыслящий человек, когда не видит никакого смысла в героической жертве, но одновременно он может проявить невиданную стойкость в защите справедливого дела.

Еще одно, получившее куда более широкое распространение заблуждение состоит в том, что за исключением немногих ученых мужей китайцы представляют собой массу неграмотного и умственно практически пассивного народа, одновременно не интересующегося и не заботящегося тем, что происходит в мире в целом или даже в самом Китае. Считается, что среди подобного народа не может существовать такого понятия, как общественное мнение, и его могут навязывать исключительно чиновники, осуществляющие полное господство над ним. В соответствии с такой теорией появилось предположение о том, что ради контроля над Китаем иноземному правительству вполне достаточно заручиться благосклонностью правящей верхушки Китая или регулярно раздавать взятки немногочисленным военно-феодальным правителям. На Западе считается, что мнением народа в целом при этом можно пренебречь.

К своему стыду, автору приходится признаться в том, что в молодости еще до того, как ему пришлось пожить в Китае, он искренне разделял такую точку зрения. Причиной этого стыда следует назвать то, что студенту, приступившему к постижению китайской культуры, следовало бы лучше разбираться в выбранном для себя предмете. Ему было известно, что еще до наступления зари христианской эры кое-кто из сыновей земледельцев в Китае занимался изучением философии и что это происходило на протяжении более двух тысяч лет с тех пор, как тогдашнего свинопаса назначили главой правительства Китайской империи якобы в знак признания его заслуг в совершенном овладении им основ канонического наследия¹. К тому же автор прекрасно знал, что практически на всем протяжении последних двух тысяч лет многие высочайшие посты в Китае предоставлялись по результатам испытаний на пригодность каждого претендента к государственной службе. Притом что для победы в таком конкурсе требовалась солидная образованность претендента, все-таки иногда величайшая слава с известностью приходила к человеку, когда-то ходившему за плугом. Поэтому в каждой китайской семье свято лелеяли надежду на то, что в один прекрасный день такая сказочная судьба достанется одному из их родственников. Чтобы европейцу стало понятнее, сообщаем: накануне обнародования результатов государственных испытаний интерес к ним можно сравнить с ажиотажем англичан во время решающего футбольного матча, в день ежегодных скачек в Эпсоме и всеобщих выборов одновременно. Любой китаец даже самого неприятного происхождения мог тогда рассчитывать на появление в таких списках имени родственника, жителя своего города или, по крайней мере, земляка из родной провинции. Все это казалось известным, но непонятным, однако оставались пути, которыми китайская система приобретала свой особый и, возможно, единственный в своем роде характер.

У большинства цивилизованных народов различные группы населения живут по разным стандартам, и по большому счету можно как-то разделить стандарты существования аристократии и простого народа. Притом что существующие различия абсолютными назвать нельзя, они пронизывают всю общественную жизнь народа. Аристократ и простолюдин обычно подчиняются несколько отличным нравственным нормам, обладают отличающимися наборами ценностей, следуют различным традициям, а иногда даже по-разному смотрят на

¹ Подробнее о данном событии можно прочесть у Г. Крила в книге «Конфуций: человек и миф о нем». Трудно с полной уверенностью говорить, будто именно ученость послужила его продвижению по службе, но как раз ее называют главным достоинством этого китайского философа, и ее нам предстоит учитывать в качестве главного смысла настоящего нашего изложения.

общую религию. Такого рода различия существовали в Китае, по крайней мере до некоторого предела, в период господства феодальной аристократии до наступления III столетия до н. э. На протяжении последних двух тысячелетий, однако, китайский народ в целом позаимствовал многие особенности, изначально принадлежавшие аристократии. Получается так, что, например, подношения духам предков в древности считались занятием исключительно аристократического сословия, тогда как ближе к нашим временам они стали всеобщим народным обычаем². Множеством путей и по нескольким причинам китайский народ достиг известной степени однородности, при определенных обстоятельствах сразу же бросающейся в глаза иностранцу.

Одной из причин всего этого, способной показаться удивительной, можно назвать распространенное тогда в Китае многоженство. Внешне привлекательных женщин даже самого худородного происхождения брали в знатные семейства в качестве наложниц их хозяев. В результате происходило совершенно очевидное смешение сословий. При этом до высоких кругов общества не только поднимались женщины низшего сословия, но к тому же воззрения и устои жизни простого народа проникали в сферу существования аристократических семей. Иногда поступали жалобы на то, что даже императорский двор подвергался «разлагающему воздействию» точно такого же свойства.

Куда большую важность представляет китайская система испытаний для претендентов на замещение государственных должностей, уже упоминавшаяся выше. Тем, кто выдерживал такие испытания, открывался путь к государственной службе, а *государственная служба открывала надежнейший путь, причем чуть ли не единственный, к материальному благосостоянию, высокому положению в обществе и политической власти*. Пройти государственные испытания мог практически каждый китаец, если только он овладел каноническим наследием, в котором воплощались традиции китайской нации. Любого приверженца традиции такого рода стимулы воодушевляли на самую добросовестную учебу.

Никто в Китае не отказался бы от высокой государственной должности. Далеко не всем она светила, однако все о ней мечтали. Широчайшей популярностью пользовалась игра под названием «Движение мандарина по служебной лестнице»; ею увлекались даже совершенно неграмотные люди.

Каждому китайцу к тому же хотелось познакомиться с традициями своего народа. Далеко не всем дано было читать произведения китайских классиков, зато все китайцы без исключения имели доступ к ним через народную мудрость в виде пословиц и поговорок. Можно назвать еще кое-какие средства ознакомления с миром мудрецов даже самых бедных и наименее образованных слоев населения. Китайцев безгранично забавляет такой жанр искусства, как драма, а ведь по своему идейному наполнению и содержанию китайские пьесы строятся на принципах национальной классики. Не каждый китаец мог себе позволить посещение театра, однако повсеместно находились рассказчики, за толику малую готовые поведать эпизоды из этих пьес на базарной площади и углу улицы городка. Те, кто победнее, мог просто постоять в сторонке и послушать такие вот рассказы.

Рассказчиков одного из жанров называли «пересказчиками книг». Они занимались тем, что представляли в устной форме, доступной для восприятия необразованными слушателями, содержание литературных произведений, написанных одними учеными людьми и изучаемых другими. На самом деле существуют основания полагать, что некоторые материалы, использовавшиеся древними рассказчиками, изначально готовились придворными историками для обучения грамоте юных аристократов. Здесь на самом деле прослеживается непосредственная связь между придворными и земледельцами,

² Ясные свидетельства такого рода отсутствуют, поэтому подвергнуть их достойному исследованию не представляется возможным. Пожертвования простолюдинов древности своим предкам вообще считаются фактом спорным. Тем не менее у нас остаются все основания считать так, что в древности одни только представители высшей аристократии могли приносить подаяния нескольким поколениям своих предков, тогда как простой народ занялся этим делом гораздо позже.

посещавшими ярмарки.

Все эти особенности придают всему китайскому народу необыкновенное сходство мироощущения. Философской системой ученого на самом деле совершенно естественно предусматривалась сложность построения и языка ее отображения, безнадежно озадачивавшая простого земледельца, однако различия в их умственных способностях сводились в большей степени к уровню, а не к роду осмысления действительности. Исторические события с героическими и мифологическими действующими лицами, приводившимися китайскими мудрецами ради приукрашивания и наглядности своего повествования, должен был знать самый забитый хлебороб Поднебесной не в пример простому народу Европы или Америки, слабо разбиравшемуся в греческой и римской Античности.

При всем этом появляется соблазн для утверждения, будто простой народ в Китае обычно проявлял большое равнодушие к политическим событиям и даже ученые люди зачастую чурались сражений, которыми сопровождалась смена династий. Опять же во времена «милитаристского» периода в XX столетии китайские солдаты шли в бой без большого воодушевления, если вообще их удавалось подвигнуть на ратный подвиг, и без особых на то усилий поддавались на уговоры сдаться, соблазненные весьма умеренным подкупом.

Так оно на самом деле и случалось. Но заключать из этого, как решили многие сторонние наблюдатели, будто китайцы не знают никакого патриотического чувства и знать не хотят, что же происходит с их страной, означает глубочайшее заблуждение. Конфуцианским догматом предусматривается такое положение, что достойный своего титула правитель должен поручать фактическое управление страной своим министрам, подобранным с таким расчетом, чтобы вести дело согласно проверенным временем канонам. Кое-кто из китайцев и даже среди ученых проявляли известную безучастность к тому, кто у них занимал престол. Однако они всегда требовали того, чтобы управление государством осуществлялось в соответствии с традиционным укладом, к которому даже иноземным завоевателям приходилось приспосабливаться.

Если китайцы зачастую проявляли полное равнодушие к политике, их всегда отличала, судя по имеющимся летописям, пламенная и неиссякаемая национальная гордость, далеко превосходившая национальную гордость остальных народов. В Париже, Сан-Франциско или Сингапуре китаец остается китаец, сколько бы поколений его предков ни жило в этих городах. Даже вдали от родины китаец по своей сути не меняется совершенно.

На протяжении нескольких тысячелетий такая гордость и обособленность от остальных главных центров древнейшей цивилизации послужили для китайцев основанием для того, чтобы считать себя, несомненно, самым культурным и умным, а также во всех отношениях самым способным из всех народов планеты. Такое предположение не подвергалось ни малейшему серьезному сомнению практически до середины XIX века, когда Китай потерпел поражение в войне с Западом, после которой начался процесс попраiania его суверенитета через заключение позорных договоров с победителями.

Все происходившие тогда внутри вековой политической системы Китая, не представлявшей никакого интереса для среднестатистического китайца, события выглядят вполне закономерными. Тем более что они представляли смертельную угрозу государству и даже китайской нации как таковой. Можно себе представить реакцию гордого народа, когда в городских парках Шанхая появились объявления: «Китайцам и собакам вход запрещен!» Любезному читателю представить такое трудно. Тогда предлагаю ему вообразить реакцию американцев или британцев на предупреждения: «Американцам и собакам вход запрещен» в Центральный парк Нью-Йорка или «Британцам и собакам вход запрещен» в Сады Кью (Ботанический сад в Лондоне).

Напрашивается уточнение (вряд ли убедительное для китайца), мол, Шанхай не был китайским городом. Только вот иноземное влияние, если не господство вообще, распространилось до самого сердца Поднебесной. Государственная почтовая служба

находилась по большому счету под присмотром иностранцев, а во многих городах Китая стояли гарнизоны иноземных войск. По всему миру люди вполне открыто обсуждали сроки раздела территории Китая между западными державами.

Если изначально китайцы политикой не интересовались, то в новых обстоятельствах они ею занялись вплотную. На протяжении целого столетия здравомыслящие китайцы занимались все с большим рвением и обидой проблемой восстановления чести и самостоятельности Китая в окружавшем его мире. В силу обстоятельств главную роль в этой борьбе сыграло не ученое сословие, а народ Китая.

Такое впечатление возникло у автора настоящего труда с особой силой в ходе поездки в 1935 году по Северному Китаю, посвященной осмотру археологических памятников. Японцы овладели к тому времени территорией Маньчжурии, но все еще рассчитывали на захват новых китайских земель. Повсеместно, как в зоне самой японской оккупации, так и далеко за ее пределами, люди, с которыми пришлось побеседовать, с большой тревогой говорили об угрозе, нависшей над китайской нацией. Среди собеседников нашлись не только представители ученого сословия, но и погонщики ослов, лодочники, земледельцы и владельцы постоянных дворов.

Тревоги по поводу не только китайских дел, но даже международных событий высказывались в самых неожиданных местах. Как-то случилось посетить храм Белой лошади (Баймасы) под городом Лояном, считающийся высокопочитаемым заведением, куда, если верить легенде, в I веке н. э. привезли первое для Китая буддистское священное писание. В романтической обстановке такого знаменитого храма автора удостоил приема его настоятель, оказавшийся учтивым человеком, угостивший своего гостя монастырскими пирожками и поговоривший с ним о международной политике. Гость почувствовал скорее разочарование.

Показательным событием стало посещение горы Хуашань (Горы цветов), расположенной в восточной части провинции Шэньси. Отметим редкую красоту тех мест, помноженную на священные традиции, сложившиеся несколько тысяч лет назад. Во время разговора с проводником-селянином тот время от времени ногой в тапке выводил на пыли иероглиф. Тем самым он давал наглядно понять то, что грамотность в Китае получила гораздо более широкое распространение, чем иногда полагали на Западе. Остроты воображаемой опасности добавлялось сообщениями о перемещении в том районе отрядов коммунистов-партизан. Вершину священной горы Хуашань окружали голые, высоченные утесы, по которым приходилось карабкаться, цепляясь за железные кольца, вбитые в скальный монолит. На вершине одного такого утеса оказался крошечный даосский храм, и к гостям немедленно подошел местный жрец.

Даосские жрецы заслужили репутацию людей в целом относительно необразованных. Одежда этого жреца состояла буквально из рубища, и к тому же он не проявил ни малейшей учтивости, присущей представителям китайского ученого сословия. Он спросил гостя, из какой страны он прибыл, а затем, тыча пальцем ему в лицо, сказал: «Ха! Да ты же американец! У меня для тебя припасен один вопрос. На чьей стороне выступит Америка в предстоящем великом мировом сражении?»

До подписания Мюнхенского договора оставалось еще четыре года. Несколько месяцев спустя автор посетил Россию, Польшу, Германию, Францию, Англию и вернулся в Соединенные Штаты Америки. Во время тогдашнего путешествия пришлось разговаривать со многими мужчинами, большинство из них были людьми высокообразованными, кое-кто даже находился на государственной службе. Как-то не приходит на память, чтобы кто-то из них продемонстрировал прозорливость, сравнимую с ясновидением того простого даосского жреца с далекой горной вершины в Западном Китае.

На протяжении целой сотни лет политики на Западе настойчиво возвращали отторжение к себе у этого гордого, умного, ранимого и располагающего мощным потенциалом народа. Европейцы с оскорбительным пренебрежением относились к его культуре (ничего в ней не понимая), обращались с их правителями как с марионетками, а простых китайцев ни в грош не ставили. Сегодня наступает час расплаты за свою

недальновидность.

Грех лежит на всех странах Запада. Американцы очень гордятся своим традиционным дружелюбным отношением к Китаю, но при этом слишком добродушно забывают о том, как они иногда по-скотски обращались с китайцами у себя в Соединенных Штатах, а также о том, что те же китайцы не всегда пользовались положенным почетом и уважением. Практически во всех западных странах даже ученые, посвящавшие свою жизнь исследованию китайской культуры, иногда писали о ней с откровенным налетом снисходительности. Даже те европейцы, которые считали себя самыми пылкими почитателями всего китайского, за очень редким исключением постоянно призывают китайцев к «модернизации», то есть отказу от своих традиционных жизненных устоев и внедрению западных принципов бытия. Поступая таким манером, они совершенно забывали о той обиде, какую могли нанести китайцам, притом что первыми бы возмутились, если те попытались бы приобщить Запад к китайской культуре.

Заблуждения, будто такие проявления пренебрежения, допущенные в отношении целой нации и ее заветных атрибутов, прошли для китайцев незамеченными, могут принадлежать только людям совершенно неосведомленным. Они могли послужить более вескими причинами для возбуждения ненависти у китайцев к Западу, чем любой прочий ущерб материального порядка. При случае большинство из нас предпочло бы погибнуть сразу, чем подвергаться каждодневным глумлениям.

Более подробное рассмотрение влияния таких вещей с точки зрения усугубления бед нынешнего мира следует отложить до изложения последующих разделов нашей книги. Всем должно быть очевидно, однако, что между Китаем и Западом никогда не наступит гармонии до тех пор, пока не появится разумная степень взаимного понимания. Сегодня необходимое понимание существует практически с одной только стороны. Совершенно определенно многие китайцы далеки от полного понимания Запада, но в течение многих десятилетий практически все образованные китайцы посвящали значительное время изучению западной истории и культуры. Европейцы же, наоборот, не прилагали никаких усилий ради добросовестного исследования Китая.

Но напрашивается такой вот вопрос: даже если согласиться со всеми приведенными аргументами, почему нам следует начать с Конфуция, чтобы получить понимание настоящего Китая? Насколько чтение трудов Канта со Спинозой помогают пониманию современной Европы и Америки? Разбираясь с современным Китаем, не стоило бы европейцам сосредоточить свое внимание на Карле Марксе и Мао Цзэдуне?

Для лучшего понимания Китая стоит начать как минимум с древних времен, когда жил Конфуций, так как прошлое его народа тесно переплетено с настоящим. Причем необходимо изучать наследие великих китайских мыслителей, ведь именно они играли главную роль в создании Китая, каким он достался нам сейчас. Философия Спинозы могла как-то повлиять на мировоззрение западного «человека с улицы», но могла его совсем и не коснуться; идеи Конфуция и даже более туманная философия даосов «Чжуан-цзы» играют несомненную и существенную роль в формировании характера китайского земледельца. Без известных знаний традиционной философской мысли Китая не обойтись даже для понимания китайской коммунистической теории, ведь первая представляет для второй гораздо большее значение, чем кое-кто из коммунистов готов это признать.

С учетом наиболее насущных и веских доводов с точки зрения достижения международного взаимопонимания и установления надежного мира во всем мире представляется весьма важным ознакомление политических деятелей Запада с основами китайской философии. Но не будем ограничиваться одной только познавательной задачей. Вклад философской системы Китая в мировое культурное пространство в целом, и в собственную западную философию в частности, оценивается гораздо выше, чем это осознает подавляющее большинство европейских ученых. И мы можем рассчитывать на еще больший вклад со стороны Поднебесной в это полезное дело.

Практически все европейские обыватели знают, что китайцы подарили нынешней

цивилизации бумагу и порох. Но какая часть из них слышала сообщения (одновременно правдивые и вымышленные) относительно того, какую роль сыграла теория и традиция народного равенства в Китае в развитии на Западе понятий «социального равенства и политической демократии» в XVII и XVIII столетиях? Причем такого рода идеи получили широкое распространение в Европе во времена, когда и Томас Маколей, и Фердинанд Брюнетьер одновременно возложили часть вины за Французскую революцию на считавшиеся ими искаженными представления, возникшие тогда по поводу политических атрибутов Китая.

Подавляющее большинство обывателей на Западе считает, что систему государственных испытаний чиновников в Соединенных Штатах американцы переняли под решающим влиянием, исходившим из Британии. А многие ли люди на Западе знают о том, что всего лишь сто лет тому назад, когда в Лондоне шло жаркое обсуждение вопроса организации государственной службы через привлечение чиновников на основе специальных испытаний, государственные деятели Англии в основном ориентировались на пример функционирования китайского государственного устройства, насчитывавшего несколько веков? Разобравшись в неоспоримых сходствах между давно существовавшей китайской и предложенной Британии схемой, противники обсуждавшегося плана в парламенте отвергли его как «китайский в принципе», тогда как прочие депутаты встали на его защиту в силу тех же самых оснований. Уже в 1875 году автор статьи в газете «Фортнайтли ревю» в пух и прах раскритиковал процедуру испытаний претендентов на должность в государственном аппарате, назвав ее «заимствованием китайской культуры».

Для людей на Западе отсутствие знаний о китайской философской системе означает не только сохранение состояния, по-настоящему опасного для мира на нашей планете. Более того, тем самым они лишаются знания, способного самих же жителей Запада во многом обогатить нравственно.

Европейцы идут путем покорения природы. Что касается технического прогресса, они добились внушительных достижений. Действительно, теперь говорят, что вооруженное научно-техническими открытиями человечество способно уничтожить саму жизнь на планете, то есть оно в буквальном смысле покорило природу. Однако особой радости такое осознание своего могущества человечеству не принесло. Притом что все оно пользуется благами, недоступными даже монархам совсем не так давно, людские запросы росли быстрее темпов увеличения собственного имущества. Народ на Западе настолько увлекся созданием машин и увеличением благосостояния, что совсем упустил из виду отношения между людьми. В результате получилось так, что над ним навис постоянный страх за свою жизнь.

Представители китайской цивилизации сосредоточились на прямо противоположной сфере бытия. Китайцы практически не пытались покорять природу: наоборот, они старались жить с ней в гармонии. И на протяжении как минимум трех тысячелетий огромное внимание в Китае уделялось развитию человеческих отношений. Поэтому, как считают на Западе, китайцы в большой степени упустили прогресс в материальной сфере человеческой жизни. В то же время многие представители Запада, жившие среди китайцев, делились с соотечественниками тем впечатлением, какое на них производила недоступная им способность жителей Поднебесной довольствоваться малым, даже тех, кто пребывал в нищете или испытывал большие лишения. При всей сложности оценки такого явления, однако, если верить статистике, получается так, что китайцы, живущие в одинаковых условиях с представителями Запада, заметно реже подвергаются недугам, связанным с расстройствами психики³.

Разумеется, китайцам есть чему поучиться у Западе, и они это прекрасно понимают.

³ Невзирая на то что среди китайцев на Гавайях встречалось ровно столько же случаев органического поражения психики, сколько и среди европейцев, остальным расстройствам психики они подвергались гораздо реже, чем представители других национальностей.

Европейцам тоже стоило бы многому поучиться у китайцев. Кое-какие китайские знания содержатся в трудах великих мыслителей этого народа. Признаем, что наша скромная по объему книга представляет собой не больше чем введение в такого рода огромный и сложный предмет.

Нам следует с особой подробностью изучить философскую мысль, развивавшуюся в периоды истории, когда китайская цивилизация выглядела наиболее рафинированно и незатейливо китайской. Затем попытаемся взглянуть на то, как китайская философская мысль реагировала на влияние, поступавшее из Индии, из Западной Европы с Америкой и из России.

Глава 2

Исторический период до появления Конфуция

О людях каменного века, живших на территории нынешнего Китая, известно достаточно много; но поскольку никаких письменных источников тех времен до нас не дошло, нам не дано представить себе возможный склад их ума. Древнейшие китайские письма удалось обнаружить в городе, служившем столицей царей династии Шан приблизительно в XVI столетии до н. э. Он представлял собой центр цивилизации, уже преодолевшей значительный путь эволюции, свидетельством чему служат крупные здания, прекрасные бронзовые сосуды, затейливо сотканная шелка и многие прочие предметы ремесленного производства. Притом что этот народ уже пользовался книгами, с тех пор они обратились в прах, так что единственные короткие надписи, оставшиеся от него, обнаружены на костяных и каменных изделиях. Эти краткие надписи дают нам туманное представление об их затейливых религиозных обрядах и весьма сложной политической организации, но они слишком лаконичны, чтобы составить малейшее представление об их философии.

Этот обладавший высокоразвитой культурой народ царства Шан подвергся нашествию (согласно европейскому календарю в 1122 году до н. э.) жестоких племен, пришедших из Западного Китая. Во главе завоевателей стояла княжеская семья Чжоу, с которой начинается знаменитая одноименная китайская династия. Вначале этим стойким воинам выпала тяжелая доля; ведь они прекрасно владели искусством покорения чужих территорий вооруженным путем, а теперь пришлось овладевать навыками удержания их в своем подчинении с помощью аппарата тщательно организованного управления вассалами.

Через несколько лет после покорения царства Шан царь Чжоу умер. Его престол унаследовал сын, но он был слишком молод, чтобы править с той твердостью, которой требовала складывавшаяся тогда ситуация. Империя Чжоу начала распадаться. От полного развала ее спас дядя молодого царя, известный как князь Чжоу-гун. Он вмешался в дела двора, объявил себя регентом, принял на себя руководство армиями, покарал всех, кто попытался ему противиться, и стал править твердой рукой. Его племянник юный царь вполне мог опасаться расправы, но Чжоу-гун оказался человеком высоких нравственных принципов. Как только опасность краха империи миновала, он перешел от откровенной силы к умиротворяющей кротости, продемонстрировав при этом пример великого таланта в организации государства на прочном основании. Через семь лет он вернул себе власть, провозгласив себя царем.

Хотя Чжоу-гун жил на много веков раньше Конфуция, его почитают в Китае как основателя «конфуцианской» традиции. Кое-кто из китайцев ставит его даже выше Конфуция. И дело не только в его характере, а также в том, что в самый разгар тех переломных событий, участником которых он был, возникли определенные представления, сыгравшие решающую роль в формировании китайской философской мысли. Для их осознания требуется взглянуть на конфигурацию организации китайского общества в то древнее время.

Практически все аспекты жизни в Китае определялись наследственной аристократией,

так было одновременно во времена династии Чжоу и, скорее всего, царства Шан. Прославленные основатели аристократических кланов во многих случаях считались мифологическими героями или даже божествами.

Бытовало мнение, что династия царей Чжоу происходила от родоначальника одноименного племени мифологического Хоу-цзи. Буквально это имя означает «Государь-просо», и можно себе представить, что изначально им называли божество, числившееся покровителем хлеборобов. В древнем китайском каноническом трактате под названием «Шуцзи» («Исторические записки») можно прочесть о том, что его мать чудесным образом забеременела им после того, как наступила на отпечаток ноги, оставленный Верховным владыкой. Как случилось со многими другими знаменитыми младенцами, мать его бросила, но никакие невзгоды одиночества его не коснулись. В посвященной ему поэме говорится:

Считая, что [ребенок] не имеет отца и это позорно,
Цзян Юань бросила его на дороге,
но быки и бараны обходили [брошенного] и не наступали на него. Тогда
[Цзян Юань] взяла ребенка [и отнесла] в горы, но все, кто был в горах, кормили
его.

После этого [Цзян Юань] бросила сына у большого озера, но птицы
крыльями укрыли младенца и кормили его.

Цзян Юань удивили эти явления, и она поняла, что ее сын рожден Небом,
она подобрала и вырастила его.

(Перевод с китайского языка 1972–2010 гг.)

Когда этот замечательный предок династии Чжоу подрос, он научил народ Китая искусству возделывания зерновых сельскохозяйственных культур.

Он числится далеко не единственным древнейшим основателем своей высокородной семьи, ведь власть ей принесли все ее достойные предки. Существовало поверье, что после смерти цвет рода продолжал существование на небесах, откуда его представители следили за судьбой своих потомков. Обычно, если только потомки не чересчур сердили духов своих предков, они даровали им победу в войне и процветание в мирной жизни. Со своей стороны за такие благодеяния предусматривалось, чтобы потомки приносили им традиционные жертвоприношения, а также обеспечивали выполнение желаний в соответствии с предсказаниями или другими способами ворожбы. Зависимость правителей, как великих, так и совсем не прославленных, от их предков доказывается огромной массой документальных свидетельств. В надписи на одном бронзовом сосуде находим откровение благородного мужа, заявившего о том, что его знаменитые предки когда-то «щедро открывали путь для своих потомков последующих поколений». Автор одного из стихов в «Исторических записках» приписал власть дома Чжоу в конкретное время тому, что наряду с правителем на земле у него находилось «три [бывших] правителя на небесах».

В такой ситуации ни один простолюдин не мог надеяться стать правителем, ни мелким, ни крупным. Ему не хватало главного атрибута власти в лице влиятельных предков. Практически все простолюдины за исключением ремесленников поголовно относились к сословию земледельцев. Сомнительно, что они могли пользоваться какими-либо конкретными правами наравне с дворянством, которое, скорее всего, распоряжалось их судьбой по собственному усмотрению. В древнем воззвании беглые слуги и служанки приравниваются к заблудившемуся крупному рогатому скоту. Автор одного из стихов «Исторических записок» сообщает: «Простой народ доволен, когда у него каждый день достаточно еды и воды». Однако тот же китайский классик признает тот факт, что этот народ далеко не всегда жил сытно. В одном стихотворении говорится:

Неба великого гнев над страной!
Смута, предела не зная, растет

И умножается с каждой луною,
 Благостей мира лишая народ.
 Сердце как будто пьяно от печали...
 Кто у нас держит кормило страны?
 Править страной вы давно перестали, –
 Скорбь и страданья народа страшны!

Дальше читаем:

Кто низок, тот имеет дом;
 Кто подл, тот награжден зерном.
 Несчастен ныне наш народ,
 Небесным поражен бичом!
 Богатый сыт, а тот, кто сир
 И одинок, – скорблю о нем.

Действительно ли простому народу вполне хватало всего лишь сытой жизни? О сытой древности судить нам сложно. Совсем немногие, если вообще такие встречались, простолюдины владели письмом, поэтому до нас не дошло ничего из того, что они могли поведать нам о своей судьбе. Тем не менее мы находим кое-какие свидетельства протеста, в частности по поводу принудительной воинской повинности, когда сыновей отрывали от родителей, а мужей от жен, и не было надежды, что они когда-нибудь вернутся домой. Аристократы вполне могли обращаться со своими холопами-простолюдинами без оглядки на вышестоящие инстанции, то есть назначать размер оброка, привлекать на принудительные работы и назначать наказание исключительно по собственному усмотрению. При всем при этом аристократы не могли себе позволить недальновидную политику чрезмерного притеснения своего народа в целом. Такое замечание особенно касается периода истории, начавшегося сразу же после прихода к власти династии Чжоу.

В то время правители Чжоу и их феодальные вассалы для подавляющей части Северного Китая считались людьми пришлыми (завоевания Чжоу явно не распространялись на Южный Китай). Они жили в городах за стенами в окружении населения, настроенного к ним либо враждебно, либо безразлично. Как и большинство успешных завоевателей, они быстро усвоили тот непреложный факт, что силой чужую территорию захватить в принципе можно, но для удержания в повиновении населяющего ее народа одной силы не достаточно. Им хватило разума для осознания потребности в массовом одобрении их правления.

Чжоу-гун прекрасно разбирался в искусстве управления подданными. Он считался достойным полководцем, поэтому владел навыками угроз и наказаний строптивых людей. Поправ священную суть семейных уз, одного из своих собственных братьев он отправил в ссылку, а еще одного приговорил к смертной казни потому, что они посмели встать на сторону народа Шан, предпринявшего неудачную попытку мятежа. А после подавления того мятежа и наказания его подстрекателей он пытался расположить к себе народ Шан. Он предупредил о намерении безжалостно наказывать всех упрямец и пообещал тем, кто пойдет на сотрудничество с представителями династии Чжоу, светлое будущее. В дошедшем до нас воззвании этот сановник обратился к аристократам Шан с такими словами: «Небеса проявят сострадание к вам, и мы, представители династии Чжоу, окажем вам великое содействие с достойным воздаянием в том, что пригласим вас к нашему царскому двору. При достойном рвении по службе многие из вас могут рассчитывать на высокие государственные посты».

Нам досталось множество документов, сохранившихся с древнейших времен царства Чжоу. Происхождение значительной их части по традиции приписывается кисточке самого Чжоу-гуна. Ряд ученых считает, что он на самом деле написал некоторые из этих документов, тогда как остальные написали другие сановники династии Чжоу, но их

авторство неправомерно приписывают нашему «чжоускому князю» в силу того высокого авторитета, который он снискал. Но воздержимся от бесплодных споров. Нам вполне достаточно отметить, что Чжоу-гун точно так же, возможно, как еще целый ряд первых сановников династии Чжоу, проводил совершенно определенную примирительную политику не только по отношению к аристократам династии Шан, которых они покорили, но еще и к простым людям.

В инструкциях, врученных правителем Чжоу одному из своих вассалов, говорилось: «Должен объяснить тебе, как добродетель помогает с толком применять наказания. В настоящее время народ пребывает в беспокойстве; согласие в его душе отсутствует; невзирая на неоднократные призывы примириться с нами, он не избавился еще от сомнений... Прояви должное усердие! Избегай поступков, чреватых неприязнью; не слушай лукавых советников и не вступай на непроторенные пути. Принимай справедливые и искренние решения... обратись к своей добродетели, прояви дальновидность во всех своих помыслах, чтобы народ жил без заботы. Поступай так, и мне не придется отстранять тебя от порученного дела или лишать жизни». Автор такого рода инструкций постоянно напоминает о том, что с народом следует обращаться как с «подопечными малыми детьми».

В аналогичном документе говорится: «Когда цари назначали чиновников, чтобы те управляли их народом, они им говорили: «откажитесь от жестокости или угнетения. Наоборот, проявляйте [свою заботу] даже о вдовцах и вдовах». Заявления такого рода в старинных документах встречаются в изобилии. Мы находим их не только в письменных памятниках, передававшихся от правителя вниз к исполнителям, которые, смеем предположить, существенно дополнялись позже, но даже в надписях на бронзовых изделиях, на которых они сохранились с тех пор до наших дней. По своему содержанию они напоминают нам очень похожие ханжеские декларации европейских правителей, провозглашавших себя покровителями и защитниками не только веры, но к тому же еще «вдов, сирот и чужеземцев». Вполне очевидно, что такие заявления делаются в силу самых разнообразных соображений и могут служить доказательством по-настоящему человеколюбивых настроений со стороны тех, кто делает их, или наоборот. Однако непреложным остается тот факт, что само провозглашение подобных воззрений оставляет благоприятные воспоминания об их авторах в истории. Особенно важную роль в китайской истории сыграла как раз концепция, получившая развитие в результате завоеваний династии Чжоу.

Цари династии Шан приносили своим предкам щедрые подношения и полагались на их помощь, считающуюся решающим условием успеха в разнообразных их предприятиях. Разумеется, правители династии Шан точно так же, как цари династии Чжоу, сменившие их, свято верили в божественное происхождение своей власти. Победа над врагами правителям Чжоу досталась силой оружия, но нельзя обойтись без особой оговорки, будто эта сила сама собой преобразовалась в *священное право* управления завоеванными народами. Обоснование завоевания чужих земель всегда представлялось делом деликатным. Оно обычно требует известной доли мифологии, вложенной в уши народа посредством изощренной пропаганды. Последнее время такая мифология часто принимала вид доктрины «предначертания судьбы»; правители династии Чжоу присвоили своему догмату название «мандата Небес». Под «Небесами» подразумевалось имя высшего божества.

Правители династии Чжоу утверждали, будто они не вынашивали намерений по завоеванию территорий царства Шан. Наоборот, бремя завоевательных походов возложили на них сами Небеса. Почему? А потому что последний царь династии Шан оказался запойным негодяем, угнетавшим своих подданных и пытавшимся обманывать богов, так как не воздавал им должного почтения. За большие прегрешения Небеса возмутились его поведением и лишили своего «мандата» на управление Китаем. Этот мандат небесные правители передали предводителю народа Чжоу, который получил распоряжение Небес на покорение царства Шан и восшествие на его престол.

Нам трудно проверить легенду, посвященную поведению китайских богов, а наши

знания об описываемом периоде весьма скудные, тем не менее нам известно вполне достаточно, чтобы эту легенду опровергнуть. Археологические доказательства указывают на то, что последний царь династии Шан на самом деле прожигателем жизни не был. Наоборот, он представляется человеком исключительно энергичным. Никакой вины за пренебрежение религиозным обрядом, вменяемой ему, он не несет, наоборот, он проявлял редкий личный интерес к такого рода ритуалам и демонстрировал большую щепетильность в их исполнении. Но конечно же большой разницы предводители племени Чжоу в этом не видели, если только им удалось убедить народ в своей версии истории. В конечном счете они в этом деле преуспели. Кое-какие документы, дошедшие до нас, представляются буквальной подделкой, изготовленной в то время в интересах пропаганды правителей Чжоу. К тому же существуют причины, чтобы предположить существование раздела литературы династии Шан, компрометирующей такую пропаганду. Она исчезла, и поэтому логично предположить, что сановники династии Чжоу могли ее уничтожить, но основания для обвинения их в таком деянии у нас отсутствуют.

Правители династии Чжоу оправдывали свое покорение народа Шан простым повторением истории. Много веков тому назад, утверждали они, правитель царства Шан, известный как Чэн Тан («Успешный»), точно таким же манером получил назначение на престол волей Небес. Причем пришел он на смену недостойного последнего царя предыдущей династии, известной под названием Ся (при всем наличии многочисленных традиций, посвященных династии Ся, до сих пор не удалось получить археологических свидетельств, с достаточной определенностью подтверждающих ее существование). Такая версия истории обеспечила завоеванию Чжоу прецедент, служащий всего лишь случайным событием в циклическом повторе исторических явлений. Вариант истории царства Шан, составленный по документам одноименной династии, сохранившийся в «Книге песен и гимнов», выглядит несколько иначе. Тем самым появляются подозрения в том, что правители династии Чжоу ради обоснования своих завоеваний переписали целый раздел китайской истории.

В дошедших до нас писаниях Чжоу-гун предстает в качестве главного поборника следования догме, посвященной мандату Небес. Он дальше ее развил в воззвании к покоренному народу царства Шан. Заслуживает особого внимания тот факт, что иногда он обращается к верховному божеству по имени Ди, а в других местах он взывает к Небесам; в то время оба этих обращения использовались вполне свободно. Выступавший от имени царя Чжоу-гун сказал:

«Ди ниспослал наказание на народ Ся, но правитель династии Ся, не мудрствуя лукаво, пребывал в еще большей роскоши, чем прежде, и отказался от утешительного общения со своим народом. Он был человеком распущенным и невежественным, к тому же ни на день не мог подчиниться указаниям Ди. Об этих качествах его природы слышали все. Ко всем указаниям Ди он относился с присущим ему высокомерию... Применявшиеся им жестокие наказания послужили только усилению беспорядка во владениях царства Ся. Его не заботили беды массы народной... и народные горести и недовольства множились с каждым днем...

В этот момент Небеса подыскали достойного господина для народа царства Ся и предоставили свой мандат светлорукому вану Чэн Тану, покаравшему и свергшему с престола правителя Ся... Все его потомки до последнего царя династии Шан по имени Ди И прославились достойным способом правления, осмотрительно пользовались наказаниями нерадивых подданных, то есть смогли вдохновить свой народ на большие достижения... Но когда пришло время вашего бывшего правителя [последнего царя династии Шан], он не справился с руководством доставшимся ему множеством княжеств и утратил мандат Небес.

Ах! Тот царь обычно высказывался в таком вот смысле: Слушайте и внимайте мне!...не дело Небес решать судьбу правителя династии Ся или династии Шан⁴. Но ваш правитель...

⁴ В тексте в данном месте и еще одном переведенном абзаце стоит иероглиф «инь», которым тоже обозначалась династия Шан. Автор внес изменение для упрощения изложения исторических фактов.

оказался слишком развратным, и он презрел распоряжения Небес... он проявил нетерпимую лень и пассивность, отказывался от участия в работе правительства и приношения искренних пожертвований, поэтому Небесам остается только свергнуть его. <...>

На Небесах тогда занялись поиском на территории множества областей... того, кто способен прислушаться к указаниям, но такого человека не оказалось. Нашелся, однако, наш царь рода Чжоу, достойно обращавшийся с народными массами, обладавший необходимой добродетелью, а также должным образом руководивший обрядом приношения пожертвований духам предков и Небесам. Поэтому с Небес нам пришло указание верить ему свою судьбу; Небеса выбрали нас и предоставили нам мандат на правление династии Шан над многочисленными вашими уездами».

Невозможно переоценить важность такого представления о жизни для истории китайской политики и китайской философской мысли. С данного момента все китайские мятежники, как правило, стали претендовать на обладание «мандатом Небес». Даже в нашем собственном XX столетии революционную партию доктора Сунь Ятсена одно время называли «Союз ради изменения мандата Небес».

Еще большую важность представляют причины появившегося предположения о том, почему Небеса проявили благосклонность к новому царю. В данном документе просто приводятся слова, а во многих других трудах содержится утверждение о том, что Небеса отвергали правителей за многие прегрешения, и самым тяжким среди них называлось негодное обращение с народом. Отсюда хотя бы теоретически появилось правило, гласящее: правители существуют ради народа, а не наоборот и что властью они пользовались исключительно в силу доверия к ним со стороны подданных как своего рода организаторы. И власти их лишали, если они использовали ее не должным образом. В самом начале такие представления существовали по большому счету в виде теории, а любая теория требует пропагандистского обеспечения. Но оставим придирки. Теория как таковая появилась, и со временем ей суждено будет сыграть свою очень важную роль.

В тот очень далекий от нас период истории, которым мы как раз занялись теперь, уже существовали кое-какие прочие представления, продолжавшие играть большую роль в развитии китайской философской мысли. Начнем с роли семьи в китайском обществе. С древнейшей китайской цивилизации, о которой мы располагаем достоверными сведениями, первостепенная важность семьи представляется категорией бесспорной. В «Шицзин» можно прочесть следующее:

Никто друг другу так не мил,
Как брату мил бывает брат...

Пусть дома ссорится семья –
У ней отпор врагу един.

У всех есть лучшие друзья –
Их помощи не видел я.

Но смерть и мрак побеждены,
Покой и мир внутри страны.

Иль больше брата своего
Мы чтить друзей своих должны?

(«Братская любовь»)

У западных писателей иногда возникает такое впечатление, будто Конфуций практически выдумал сыновнее благочестие, или, по крайней мере, он обратил на него

серьезнейшее внимание. Но в одном из абзацев, написанном задолго до Конфуция в трактате «Шицзин», сказано следующее: «Никто не заслуживает такого обожания, как отец, ни от кого нельзя так зависеть, как от матери». Еще в начале периода Чжоу мы находим утверждение о том, что сыновнее благочестие следует считать не просто нравственной нормой, а нормой юридической. В обвинении одного из вассалов Чжоу утверждается, что определенные категории уголовников совершают гораздо более тяжкие преступления, чем убийцы: «Сын, отказывающий своему отцу в должном почтении, наносит ему глубокую душевную рану; отец, не способный заботиться о своем сыне, просто его ненавидит; младший брат, не способный обратить внимания на откровение Небес, не проявляет уважения к своему старшему брату; старший брат, забывающий о нежном обращении со своим младшим братом, становится ему врагом». Всех таких преступников, говорится в древнем трактате, следует наказывать без всякого снисхождения.

Перед правителями династии Чжоу после завоевания ими царства Шан встала весьма сложная задача. Проблема для них заключалась не в нехватке территории, а в отсутствии средств для управления населявшим ее народом. Общение между отдельными областями осуществлялось исключительно по дорогам, а эти дороги находились в неудовлетворительном состоянии. При наличии определенных средств расчета за товары денег как таковых в нашем понимании в царстве Чжоу еще не существовало. В отсутствие надежных путей сообщения и денег прямое правление на просторной территории выглядело делом практически невозможным. Правители царства Чжоу пошли по большому счету на единственно доступную для них меру: они поручили свои территории вассалам, приходившимся им по большей части родственниками или предводителями других племен, которые помогли им в завоевании Шан. Этим феодалам предоставили практически полную свободу в управлении порученными им волостями при том условии, что они обеспечивали там покой, уплачивали положенную дань царю и возглавляли свои дружины, когда он того от них требовал.

В самом начале такая феодальная система вполне себя оправдывала. Чжоуские вассалы выступали в качестве чуть больше чем комендантов гарнизонов окруженных стенами городов, задача которых заключалась в наблюдении за только что покоренным и враждебно настроенным населением. Им было не обойтись без поддержки царя династии Чжоу и друг друга. Отдельных строптивых вассалов царь строго карал за неповиновение. В крайних случаях он отбирал у таких подданных порученные им земли, чтобы передать их послушным вассалам.

После смены нескольких поколений, однако, ситуация приобрела иной вид. Потомки первых феодалов становились на порученных им территориях своими людьми, и от былой враждебности вверенного их попечению населения по большому счету ничего не оставалось. Их власть освятило само время, а местечковая гордость и личный интерес послужили привлечению на их сторону лояльных теперь подданных. Феодальные правители, что посильнее, присоединили территории своих более слабых соседей, а когда царь пытался вмешаться в их дела, они оказывали ему сопротивление. Местные дворяне сформировали собственные свиты и союзы, устраивавшие свары между собой и с самим царем. Наконец в 771 году до н. э. нападение такой коалиции в союзе с некоторыми племенами «варваров» закончилось гибелью правившего тогда чжоуского царя. Его наследника возвели на престол в столице, находившейся дальше на востоке, но с этого времени чжоуские цари выступали всего лишь в качестве марионеток в руках их самых влиятельных вассалов.

Китай таким манером лишился какого-либо центрального правительства в полном смысле этого слова. Войны между группами феодалов стали частым и ожесточенным явлением. Племена варваров, обитавшие в приграничных районах, не только вторглись на территорию Китая, но иногда их в союзники звали одни китайцы для борьбы с другими китайцами. Даже утративший власть царь династии Чжоу иногда приглашал племена варваров на помощь, чтобы вернуть свою вотчину. И каждый раз терпел поражение. Если бы

варварам удалось организовать достойное взаимодействие, не приходится сомневаться в том, что они покорили бы Китай, как их союзы позже это смогли сделать не раз.

Такую опасность китайцы признали, и их предводители в целом согласились с тем, что вместо марионеток династии Чжоу Китаю нужен сильный царь. Великие вожаки китайских феодалов с таким выводом проявляли полное единодушие; разногласия между ними касались того, кому из них поручить образование новой династии. Каждый считал себя достойным такой роли. На улаживание данного вопроса ушли многие века войн, а также потребовалось принести в жертву бесчисленные сотни тысяч жизней китайцев-вас-салов.

Тем временем продолжался процесс дробления страны. Мало того что феодалы пренебрегали распоряжениями царя, они к тому же посягали на его власть и пользовались полной свободой действий. В ряде княжеств сановники более высокого ранга обращались со своими формальными повелителями таким же манером. Таким образом, например, в царстве Лу, считающемся родным для Конфуция, формально власть все еще принадлежала вану, но всеми полномочиями пользовались три его родственника, числившиеся главными мандаринами государства. Они не только отправляли властные полномочия по собственному усмотрению, но к тому же убивали законных наследников престола, чтобы возвести на него нужного им человека. В 517 году до н. э. (когда Конфуцию исполнилось уже 34 года) правящий ван царства Лу попытался поднять мятеж против этих зарвавшихся мандаринов. Он потерпел поражение, ему пришлось покинуть свое царство и провести остаток жизни в изгнании.

Не одни только феодалы подверглись такому обращению. Их достигших власти сановников, в свою очередь, обирали собственные подчиненные. Таким манером, когда Конфуцию исполнилось 47 лет, главный узурпатор власти среди сановников вана царства Лу подвергся нападению со стороны начальника собственной стражи, лишившего его свободы и принудившего к присяге на верность своему номинальному вассалу. Тот удалой начальник стражи вана своевольно управлял его государством на протяжении нескольких лет. В конечном счете он решил перебить всех номинальных сановников царства Лу, чтобы взять на себя всю полноту титульной, а также фактической власти. В последний момент заговор его раскрылся, однако и нашему головорезу пришлось спасаться бегством.

Царство Лу оказалось не единственной жертвой такого рода нарушений установленного порядка. В некоторых княжествах условия выглядели еще более удручающими. Можно сказать, что в целом в те времена главенство «закона и правопорядка» существовало далеко не везде в Китае, так как отсутствовала какая-либо сильная центральная власть, способная их навязать. Из-за бессилия царя князья постоянно враждовали между собой. К VI столетию до н. э., когда родился Конфуций, на периферии китайского мира существовало четыре крупных государства, отличавшиеся выдающейся мощью, а в центре сложилась масса мелких княжеств. Правители крупных государств обычно устраивали схватки между собой на территории центральных княжеств; иногда они происходили ежегодно, а продолжались по 10 лет без перерыва.

Внутри государств, так как многие правители оказывались людьми слабыми, наиболее влиятельные из благородных кланов точно таким же образом вступали в войну между собой; некоторые княжества распадались на вооруженные лагеря, находившиеся в более или менее постоянном состоянии осады. Наконец, даже внутри кланов родственники ссорились и собирали свои дружины для проведения так называемых «частных войн» или самочинных военных действий.

С учетом того, что Китай даже в те времена по своему положению находился на уровне наиболее цивилизованных стран мира, ситуацию в нем следует оценить как весьма скверную. Едва ли кто из китайцев того времени, будь то высокопоставленный вельможа или самый забитый простолюдин, мог рассчитывать на спокойную жизнь. На долю простого народа выпали большие невзгоды. Ведь именно ему приходилось выносить все тяготы междоусобиц. Одним из последствий раскола Китая следует назвать то, что даже самые

худородные аристократы пытались подражать великим вельможам, позволявшим себе роскошную жизнь; они настолько алчно обирали свой народ и эксплуатировали его настолько безжалостно на поденных работах, что в неурожайные годы многие хлебобобы буквально гибли от голода.

В некоторых отношениях условия могли выглядеть более благоприятными на заре династии сразу после завоевания царства Шан племенем Чжоу. В те дни аристократам приходилось заниматься примирением народа, а также насаждать дисциплину в русле племенной морали, сложившейся в спокойной ситуации. Простому народу оставался только лишь упорный труд и редкие радости жизни, но у читателя «Книги песен и гимнов» («Шицзин») возникает такое впечатление, что владельцы крупных поместий проявляли прямой личный интерес к судьбе тех, кто пахал землю, тогда как земледельцы отвечали искренней привязанностью к своему господину. Усложнение общества принесло вместо его нравственного совершенствования один только упадок. Аристократы увлеклись соревнованием друг с другом в роскоши жизни и непрекращающимися междоусобными войнами. Мир устанавливался исключительно под угрозой применения силы и тут же нарушался, как только представлялся удобный для того случай. Причем коварный нарушитель мирного договора не подвергался страшным проклятиям духов предков, как это полагалось по стародавней традиции. Из-за этого неизбежно подрывалась вера в бога. В складывавшихся тогда условиях в целом получали широкое распространение такие представления, что только глупец держит свое слово или поступает иначе, чем диктует его собственный корыстный интерес.

В самом начале китайская феодальная система послужила совершенствованию государственного управления. При ней царь мог назначать на государственные должности толковых мужчин, способных достойно править в различных уголках царства, и увольнять с них людей нерадивых. Получается так, что в Китае, а позже в Европе феодальные владения с самого начала по наследству не передавались; если сын считался достойным преемником своего отца, царь должен был назначить его на должность отдельным распоряжением. Однако по мере усиления роли благородных кланов и ослабления авторитета монарха последнему пришлось в силу обстоятельств подтверждать чисто механически права своих вассалов – наследников князей; и наконец от такой формальности отказались вовсе. Когда установившийся порядок получил широкое распространение и стал касаться даже чиновников низшего звена, Китай оказался во власти мандаринов, получавших должности по наследству. Весьма часто они не только не обладали необходимыми для государственной службы талантами, но и не хотели ничего на ней делать. Многие из них полагали, что их должности представляют собой всего лишь внешние атрибуты права на власть, привилегии и роскошь. Неизбежным результатом стала утрата управляемости в стране.

Многие китайцы осознавали эту утрату; кое-кому из самих аристократов даже дано было признать очевидный факт того, что многие представители их сословия превратились в откровенных паразитов на теле китайского общества. Правителям государств не составляло особого труда увидеть себя жертвами алчного дворянства наравне практически со всем чжоуским народом. Чиновники высшего звена при правителе любого китайского княжества номинально числились его подчиненными, облеченными всевозможными функциями управления. Но теперь они не только пренебрегали своими обязанностями, но к тому же обзавелись собственными дружинами, которые использовали в качестве частных армий, чтобы попираить, если не подменять, власть своего правителя.

В 535 году до н. э., когда Конфуцию было всего 16 лет, ван одного небольшого княжества пытался восстановить свою власть. Вместо раздачи высших постов в своем правительстве собственным благородным родственникам, у которых, разумеется, уже вошла в привычку передача их сыновьям по наследству, этот князь лишил родственников официальной кормушки. На их места он назначил людей из соседних княжеств и поручил им управление своей вотчиной. Такой поступок настолько остро обидел родню, что она объединилась, устроила покушение на его жизнь и положила конец вмешательству в свои

традиции с положенными привилегиями.

Кто были эти мужчины из соседних государств, которых незадачливый князь попытался использовать в качестве своих чиновников? Из истории выудить такие сведения не удастся, но легко построить некоторые предположения. Вряд ли они принадлежали к простолюдинам; немногим плебеем дано было овладеть грамотой, не говоря уже об искусстве государственного управления. Эти мужчины могли относиться к растущему сословию обнищавших потомков дворянских кровей. В старину аристократы широко практиковали многоженство; в результате этого в какой-то момент появилось такое большое количество младших сыновей, что на всех них уже не хватало земельных наделов или государственных должностей. Таким образом, большое количество дворянских отпрысков осталось не у дел и должно было рассчитывать только на большое везение. Кто-то из них нашел свою долю в рядах наемных ратников. Кто-то пристроился мелким служащим при дворах князей, а кто-то отправился бродить в поисках занятия в соседних княжествах. Вероятно, именно таких худородных дворян нанял наш князь в качестве своих чиновников вместо родственников. С его точки зрения, они обладали двумя важными преимуществами. Так как он сам назначал их на должность и мог уволить, они должны были проявлять к нему большую лояльность, чем самостоятельные дворяне при власти. Кроме того, у нас имеются все основания для предположения о том, что среди них шло острое карьерное соперничество, побуждавшее к достойному исполнению своих обязанностей, и практически наверняка такие чиновники проявляли больший интерес к делу, чем подавляющее число аристократов, просто получивших свои должности по наследству.

Такие униженные потомки дворян сыграли важную роль в истории Китая. Из них сформировалось промежуточное сословие, наладившее связь с простым народом и познавшее его беды. Зато его представители получили прекрасное образование, позволявшее им оказывать достойное сопротивление обидчикам, на что простолюдины способны не были. Где-то со времен Конфуция кое-кто из этих мужчин смог достичь весьма высоких постов и оказывать значительное влияние на события, разворачивавшиеся в их дни. Нам известны их имена и кое-что об их деяниях.

Один из них, однако, практически не смог реализовать свои честолюбивые намерения в отведенный ему жизненный срок. Он вошел в историю Китая человеком выдающихся умственных способностей и возвышенных идеалов. Так как он отказывался от любых компромиссов, ни один из правителей его времени не предоставил ему достойного места при своем дворе. По этой причине ему оставалось только заняться просвещением и провести остаток жизни с учениками, которым он передал свои теоретические воззрения. В итоге притом, что его личные планы рухнули, после собственной смерти его идеи легли в основу новой теории и практики государственного управления в Китае. Именно по этой причине даже спустя две с половиной тысячи лет имя Конфуция известно в мире лучше имени любого другого китайца.

Глава 3

Конфуций и борьба за человеческое счастье

Конфуций принадлежит к той небольшой группе мудрецов, которые оказали глубокое влияние на историю человечества мощью своих личных и умственных дарований и достижений. Факт появления таких деятелей на исторической арене окончательному объяснению не поддается; однако через изучение обстоятельств их жизни можно, по крайней мере, попытаться осознать величие их личностей.

Наши усилия с точки зрения освоения наследия Конфуция затрудняются избытком легенд и традиций, окруживших за века его имя настолько плотно, что заслонили истину. Эти нагромождения вымыслов, чтобы не сказать профанаций, возникают по двум совсем разным причинам. С одной стороны, ортодоксы стремятся к его возвеличиванию, и на данном пути их сподвигло на такие ханжеские поступки, как составление разветвленной

родословной, отсылающей нас к предкам императорских кланов. С другой же стороны видим тех, кто страшился этого мыслителя крайних для них взглядов. Они-то постарались не без определенного успеха свести на нет его нападки на последовательных сторонников привилегий, переиначивая и давая иное толкование тому, что он на самом деле мог утверждать. Нам остается единственный надежный путь, поэтому придется полностью отвергнуть витиеватые традиционные пересказы событий его жизни и философского наследия, чтобы довериться исключительно скудным свидетельствам, которые станем черпать из документов, считающихся самыми старинными и надежными.

Конфуций родился в 551 году до н. э. в небольшом царстве Лу, располагавшемся на территории нынешней провинции Шаньдун. Происхождение его остается туманным, но среди предков можно предположить наличие аристократов. По его собственному признанию, в молодости Конфуций принадлежал к категории людей «без звания, пребывающих в стесненных обстоятельствах». Ему приходилось упорным трудом зарабатывать на жизнь, причем ему поручали в основном задания, не требовавшие высокой профессиональной квалификации. Учеба ему давалась легко, но все знания пришлось приобретать самостоятельным обучением.

В молодости Конфуций приобрел опыт, позволивший ему познакомиться со страданиями простого народа, к судьбе которого он проникся глубокой заботой. Он почувствовал, что мир, к сожалению, устроен совсем неладно, и ради счастливой жизни на земле в нем требуется многое коренным образом поменять. Он воспользовался возможностью не только узнать жизнь народа, но к тому же познакомиться с вельможами, считавшимися наследными господами Поднебесной. О подавляющем большинстве этих аристократов у него сложилось весьма невысокое мнение. Понятно, что как раз ведущих паразитический образ жизни дворян он имел в виду, когда сказал: «Трудно ожидать что-либо путное от мужчин, весь день напролет насыщающих себя трапезой, и при этом ни о чем больше не задумывающихся. Даже профессиональные игроки *чем-то* заняты, и хотя бы поэтому они полезнее тех бездельников».

К несчастью, однако, аристократы иногда пытались заниматься делом. Они проявляли недюжинную изобретательность в придумывании все более изощренных аспектов роскошной жизни, за которые платил народ, изнемогавший под гнетом поборов и принудительного труда. Наряду со всем прочим дворяне забавлялись искусством войны. В Китае, возможно, как практически во всех остальных странах мира, дворянство возникло из сословия ратников. В старину эти ратники выполняли полезную функцию по вооруженной защите общества, но как сословие они по большому счету пережили свою практическую ценность и теперь терзали народ и друг друга. Большинство из них считало военное ремесло единственным занятием, достойным серьезного внимания со стороны благородного человека, и поднимало на смех всех тех, даже из своего числа, кто заботился о налаживании толкового управления государством и упорядочении административного аппарата.

Конфуций отнюдь не относился к пацифистам. Он считал, что, к сожалению, существуют моменты, когда благородному человеку без применения силы не обойтись, чтобы не сделать себя и население окружающего его мира объектами порабощения теми, для кого сила представляется единственным аргументом в любом споре. Но при этом он называл применение силы крайней мерой, всегда подчиненной не только в идеальном варианте, но и в повседневной жизни принципу справедливости. На идеальном и личном уровне он говорил: «Если в глубине души я чувствую себя неправым, мне следует пасовать даже притом, что мой противник числится слабейшим из людей. Но если собственное сердце подсказывает мне, что я прав, то должен броситься в битву даже против тысяч и десятков тысяч врагов». На более практическом уровне он полагал, что армия способна сражаться как следует, если даже ее рядовые дружинники знают, за что они борются, и убеждены в справедливости своего дела. Он считал, что моральный дух войска зависит от нравственной убежденности в своей правоте. Он предупреждал: «Вести в бой народ, не готовый к войне, значит погубить его».

Конфуций прекрасно понимал, что такие представления диаметрально противоположны по своей сути убеждениям дворянства. Осознавая это, он даже пытался как-то сгладить возникшее противоречие. До его появления на свет категория *цзюньцзы*, или «благородный муж», практически однозначно толковалась как изначальное английское слово «джентльмен». Им обозначали человека благородного происхождения, предки которого принадлежали к сословию, возвышавшемуся над простым народом. Такого человека причисляли к благородному сословию по факту рождения в его среде; представителей подлых сословий к благородным мужам не подпускали, зато те же благородные потомки оставались в своей среде, невзирая ни на какие их подлые поступки. Конфуций полностью поменял использование данного слова. Он утверждал, что благородным можно считать любого человека, если его поведение отличается благочестием, бескорыстием, справедливостью и добротой. Вместе с тем он утверждал, что благородными людьми не рождаются; ими становятся, доказывая свое право таковыми называться поступками и нравом.

Конфуций никогда не придавал особого значения витиеватому красноречию и вычурным высказываниям, к тому же отсутствуют какие-либо сведения о произнесении им публичных речей. Тем не менее его следует признать редким по силе убеждения оратором, когда он выступал перед одним человеком или небольшими группами слушателей. Даже сегодня при прочтении сформулированных им мыслей невозможно избавиться от притягательности его личности. Он излагал свои предложения по преобразованию мира, отличавшиеся многообразием и смелостью полета фантазии, перед теми, с кем он затевал общение, и постепенно к нему льнули многочисленные юноши, становившиеся его учениками или, как мы обычно называем их, его адептами. В самом начале кое-кто из них был совсем не намного моложе учителя.

Насколько нам известно, эта группа, включавшая Конфуция и тех, кто учился вместе с ним, послужила основой первой в китайской истории частной школы, в которой приобретали высшее образование. К сыновьям правителей и аристократов издавна приставляли наставников; а люди, предназначавшиеся на должности рядовых чиновников при дворах, обучались управлению государством у своих начальников. Такого рода обучение, как кажется, состояло по большому счету в овладении приемами, позволявшими человеку исполнять определенные традиционные функции. Конфуций, однако, занимался обучением подопечных молодых людей не просто своему ремеслу, а их просвещением в том смысле, который дается в одном из словарей: «Развитием и воспитанием умственных способностей или нравственных основ личности с точки зрения расширения кругозора, укрепления рассудка и привития дисциплины».

Просматривается определенная причина того, почему Конфуций уклонился от традиционной концепции китайского учебного заведения. Две тогдашние программы мало чем отличались, так как обе они предназначались для подготовки учеников на службу государственными чиновниками. Однако притом что по сложившимся представлениям любой чиновник должен был выступать в качестве незатейливого инструмента в руках своего правителя, воплощавшего в жизнь желания того же правителя и осуществлявшего управление привычным манером, Конфуций ждал от своих учеников динамичной роли в изменении сути порученного им правительства, в котором они могли бы занять достойное место и заставить его служить удовлетворению потребностей народа. Если они проявляли готовность сыграть такую роль, им следовало со всей очевидностью готовиться к упорному труду, воспитывая в себе такие качества, как инициатива, сила характера и ума, доведенные до высшего совершенства. Никакое простое обучение обычным приемам для достижения нужных высот не подходило.

С появлением у Конфуция убеждения в том, что любой человек может стать благородным мужем (*цзюньцзы*) вне зависимости от его происхождения, оно приобрело материальное выражение. Он взялся за воспитание у своих учеников черт такого мужа, и набирал их Конфуций в свою школу из высших, равно как и низших слоев общества. «В деле

просвещения, – говорил он, – никаких сословных различий учитывать не стоит». О своем собственном либеральном подходе к набору учеников он сказал: «Я готов обучать своей науке всех подряд, даже тех, кто приходит ко мне пешком и предлагает мне как наставнику всего лишь мешочек вяленого мяса».

Среди его студентов числились на самом деле наряду с представителями дворянства очень бедные ученики. Конфуций представляется весьма объективным наставником; но если говорить о его каких-либо предпочтениях, то они относились к малоимущим людям. Он хвалил одного из своих учеников за его редкие способности, «хотя носил мой ученик изодранный пеньковый, подбитый ватином кафтан, но не чувствовал ни малейшего смущения среди разодетых в дорогие меха товарищей».

Обратите внимание на то, что тот же самый ученик в изодранном кафтане позже занял очень высокий государственный пост, на котором он считался очень влиятельным сановником. Причем его положение нельзя было приобрести по наследству. В этой связи следует отметить, что Конфуций воспитывал своих учеников не ради самого процесса обучения, а готовил своих питомцев для того, чтобы они вышли в мир, где им предстояло трудиться в поте лица и отстаивать его принципы. По этой причине, принимая в свою школу представителей всех сословий китайского общества без разбора, он предъявлял очень строгие требования к их умственным способностям. Он говорил: «Давай наставления только тому, кто ищет знаний, обнаружив свое невежество. Оказывай помощь только тому, кто не умеет внятно высказать свои заветные думы. Обучай только того, кто способен, узнав про один угол квадрата, представить себе остальные три».

Поскольку Конфуций взялся за воспитание из юношей скромного происхождения «благородный мужей», способных достойно вести себя во властных государственных кабинетах, причем наравне с самыми вышколенными придворными чинами, ему предстояло преподавать им уроки дворцового этикета. И он им занялся; но и в данном случае великий философ снова произвел глубокое изменение черт древнейшего государственного атрибута таким манером, что двор пережил самые серьезные последствия. В китайском языке дворцовый этикет обозначается иероглифом *ли* на европейские языки он переводится как «ритуал» или «правила пристойности». Такие варианты перевода вполне подходят для понятий, которые существовали до Конфуция, однако совершенно не отражают смысла, который он в них позже вложил.

Изначальным смыслом иероглифа *ли* считалось «соблюдение обрядов, например почтение к родителям»; в современном китайском языке оно все еще сохраняется. Оно получило расширенное значение и стало обозначать обряд жертвоприношения духам предков, а дальше охватило все виды обрядов и «обходительности», характерной для поведения тех, кто составлял придворную свиту правителя.

С этого момента Конфуций как раз и начал. Если правители со всей серьезностью относились к принесению жертвоприношений своим предкам, почему бы им с тем же рвением не поучаствовать в управлении собственной вотчиной? Если министры обращались друг с другом обходительно в повседневном общении при дворе, почему бы им с тем же самым вниманием не позаботиться о простом народе, составляющем стоволю хребет государства? Таким образом, он поведал одному из своих учеников о том, что, куда бы тот ни попал, ему следует относиться ко всем людям, с кем ему придется общаться, как будто он «принимает у себя дома дорогого гостя»; а если ему предстоит занять пост сановника правительства, то с народом следует вести дела, как будто «при исполнении обряда великого жертвоприношения предкам». Такое поведение вельможи на самом деле разительно отличалось от пренебрежительного отношения подавляющего большинства мандаринов к своим вассалам.

Придворный этикет в те времена, как практически во все времена и во всех странах, представлял собой тщательно продуманный, более или менее четко определенный свод утвердившихся правил. Даже кое-где в так называемом конфуцианском «Пятикнижии» мы находим точные указания по поводу безупречного поведения, в которых однозначно говорится, куда следует поместить каждый палец, если требуется взять тот или иной

ритуальный предмет. Но сам Конфуций представлял смысл *ли* совсем иначе.

Главный смысл в нем принадлежал духу, и он презирал тех, кто верил в возможность того, будто простой показной демонстрацией дорогостоящих внешних атрибутов и усердного подражания поведению других людей они смогут исполнить *ли*.

Один из его учеников (Линь Фан) спросил, что считать сущностью *ли*. Учитель ответил: «Это важный вопрос! Обычную церемонию лучше сделать умеренной, а похоронную церемонию лучше сделать печальной» («Лунь Юй»).

Сам Конфуций признавался, что готов без малейших колебаний пойти на отступление от традиционно принятого этикета, когда такой отход можно обосновать здравым смыслом и приличным вкусом. Вместе с тем он всегда высоко почитал принятые в обществе условности.

Всю свою систему этических норм и практически всю свою философию по большому счету Конфуций откровенно создавал на основе анализа того, что представляет собой естество человека. Ему удалось избежать обеих ошибок, в которые китайские мудрецы часто впадали в связи с этим естеством. С одной стороны, он рассматривал отдельного человека в его обычной среде существования, то есть в сообществе себе подобных. С другой же стороны, отказался от взгляда на человеческое общество как некое метафизическое явление, стоявшее недостижимо выше отдельного человека, без которого этот человек вообще не может существовать.

Конфуций считал людей по сути своей существами социальными. В очень значительной степени (хотя совсем не полностью) они представляли собой производный от собственного общества продукт. При этом считал, что суть общества определяется не чем иным, как взаимодействием отдельных людей, его составляющих. Конфуций полагал, что сознание индивидуума должно в одинаковой мере отрицать для него одновременно возможность отстранения от участия его в обществе или уступки ему собственного права на личное морально-нравственное суждение. Одинаково неправильным он считал уход человека в отшельники и его «слияние с толпой». Мужчина благородной морали должен играть в своем обществе созидательную роль, и ему не место среди ничтожных его членов. Обнаружив в привычной жизни безнравственные или пагубные проявления, такой муж не просто не может с ними мириться, а обязан мобилизовать своих соплеменников на искоренение таких недостатков вплоть до изменения привычного жизненного уклада. Однако следует помнить о сдержанности и не замахиваться на глобальные перемены. Как человек разумный и коллективный он должен соизмерять очевидную разумность и пагубность сложившихся традиций.

Само собой разумеется, что сложившийся порядок вещей служит источником согласия в обществе. Если бы каждый из нас ел, спал и работал, тогда и там, где нам нравится, и использовал слова собственного изобретения в значении, известном только их автору, жизнь в таком мире людям показалась бы весьма сложной. Конфуций использовал понятие *ли* для обозначения целого комплекса традиционного общественного уклада, в которое он вкладывал *нравственную* коннотацию (контекст). В таком сочетании соображения нравственности и обходительности служили взаимному укреплению. Мы считаем учтивым, но совсем не обязательно нравственным долгом вежливое обращение со всеми, с кем нам приходится общаться. Мы считаем своей нравственной обязанностью, но совсем не обязательно долгом вежливости возвращение собственности, подобранной нами, тому, кто ее потерял, даже притом, что мы можем не знать его раньше. Причем в понятии *ли* заключался весь набор обязательств, предусматривавшихся высочайшими понятиями обходительности и нравственного долга. Определение «это – *ли*» у европейцев выражается фразой «сделано как надо», которая часто звучит намного убедительнее самого многословного объяснения.

Такое толкование понятия *ли* занимало исключительно важное место в программе просвещения Конфуцием своих учеников. Специалисты в области психиатрии осуждают систему западного образования: ведь притом что в процессе его приобретения происходит в высокой степени развитие умственных способностей, обузданию эмоций студентов по

большому счету не обучают. По этой причине внутри такой системы не всегда удается производить уравновешенных индивидуумов, способных занять достойное место в обществе в качестве довольных и полезных его членов. Конфуций считал умственное развитие людей ущербным без придания ему надежного эмоционального равновесия; для достижения такого равновесия он во многом рассчитывал на воспитание молодежи в духе *ли*. Обучение благородных мужей, считал Конфуций, следует «проводить в строгом соответствии с принципами *ли*»; воспитанный на таких принципах для выхода в реальную жизнь человек обретает силы, как он утверждал, для отстаивания чистоты приобретенных им понятий в условиях любых трудностей и перед лицом любых искушений.

Еще одним понятием, имевшим основополагающее значение в его системе философии и в просвещении, следует назвать понятие *Дао*, обычно переводимое как «Путь». Древнейшем значением *Дао* считалось «дорога» или «тропа». Во времена до Конфуция данное слово обычно использовалось либо в этом смысле, либо для обозначения манеры поведения, которое могло бы считаться однозначно достойным или заслуживающим порицания. Со времен Конфуция оно использовалось прежде всего даосами (получившими название от этого слова) как мистическое понятие, обозначающее изначальную материю вселенной или совокупность всего сущего.

Это последнее понятие широко признано изобретением для применения Конфуцием в своей философии. В трактате «Лунь Юй» встречается несколько абзацев, внешне подтверждающих вышеупомянутую догадку, однако они к тому же поддаются альтернативному толкованию. Представляется важным отметить то, что ради освоения философии Конфуция следует признать *Дао* вполне конкретной категорией в понимании этого китайского мудреца. Для него *Дао* представлялся «Путем» с заглавной буквы «П», то есть главным путем среди всех остальных путей, выбираемых достойным мужем. *Дао* вел к счастью уже в этой жизни, здесь и сейчас, для всего человечества. Точно так же, как под словом *ли* подразумевались одновременно обходительность и нравственность, в понятие слова *Дао* включались, с одной стороны, нравственный кодекс индивидуума и, с другой, модель управления государством, позволяющего достичь полнейшей возможной степени благополучия и самореализации для каждого человека.

Когда кто-то отвергает мистическое происхождение *Дао*, совсем не факт, что все ему с радостью верят. Конфуций сказал: «Если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть» («Лунь Юй», IV, 8). И дело совсем не в том, что постигший «великое *Дао*» тут же отправится на Небеса; Конфуций вообще отказывался обсуждать вопрос жизни после смерти. Скорее всего, речь тут идет о постоянном сосредоточении внимания Конфуция на качественных, а не количественных явлениях бытия. Мера человеческой жизни для него не в ее продолжительности («насколько долго прожил?»), а в качестве («достойно ли?»). Если кто-то внимает *Дао* (и нам придется исходить из того, что он его познает), тогда он достигает максимально возможной степени нравственного озарения, вступает на некий жизненный путь, то есть считается в высшей степени довольным собой человеком. Совсем не хочется, чтобы он умер в тот же самый вечер прозрения; но, если ему это суждено, ничего страшного в такой смерти нет.

Все-таки это *Дао*, этот Путь, не было *вещью* в мистическом смысле. Конфуций ясно дал это понять, когда сказал: «Человек может сделать великим Путь, которым идет, но Путь не может сделать человека великим» («Лунь Юй», XV, 28). Спустя 13 столетий после кончины Конфуция один мудрец при династии Тан по имени Хань Юй, считающийся одним из известнейших деятелей в истории китайской литературы, написал свой знаменитый очерк «Юань Дао» («Изначальное Дао»), в котором посетовал на то, что даосы исказили суть конфуцианской концепции. Конфуцианский Путь, заявлял Хань Юй, представлял собой образ действий, подчиненных идеалам справедливости (которая в китайском толковании означает «правомерность»), и поступки, предпринятые ради любви ко всем людям. Такой идеал Пути, писал Хань Юй, передали своим потомкам мудрые правители прошлого «чжоускому князю» Чжоу-гуну и дальше Конфуцию с Мэн-цзы. При этом он обращал

внимание на то, что Дао – суть понятие изменчивое, подстраиваемое под конкретного человека и конкретные обстоятельства.

Конфуций считал Путь отнюдь не каким-то космическим абсолютом, тем не менее он требовал от своих учеников неуклонно его придерживаться. Он отвергал стандарт феодальной лояльности, положенный любому повелителю, и вместо него требовал преданности принципу, то есть Дао. Несмотря на то что он основывал свою философию не на религиозных убеждениях или какой-то конкретной догме типа всеобщей природы вселенной, Конфуций смог внушить значительному числу людей предельную преданность своим идеалам.

Конфуций требовал от своих последователей предельного усердия. Он рассчитывал, как на само собой разумеющееся, на их готовность в любой момент пожертвовать собой ради собственных принципов. И они всегда оправдывали его надежды. На протяжении столетий конфуцианцы явили миру изрядную плеяду мучеников, положивших свою жизнь на алтарь Дао. Кто-то из них сложил голову в революционной борьбе, подняв оружие против тирании; такой была судьба прямого наследника Конфуция в восьмом поколении. Другие погибли от руки палача за то, что посмели неукоснительно следовать завету Конфуция, требовавшему ради общего блага подвергать бесстрашной критике грешного правителя.

Хань Юй, посвятивший Дао трактат, суть которого мы только что рассмотрели, едва избежал мученической смерти. Он неоднократно поднимался до высокого положения в государственной иерархии, но каждый раз подвергался гонениям за свои откровенно критические летописи с описанием деяний держателя престола. Когда его император со всей страстью обратился к буддистской вере и устроил пышное празднество, на котором лично принимал якобы принадлежавшие Будде мощи, доставленные с великими почестями как реликвию, Хань Юй написал императору петицию с откровенным осуждением такого поступка. Он заявил, что высочайшее почтение, оказанное «высушенным протухшим останкам», послужит большому смущению простого народа, ввергнутого в суеверие, и предложил реликвию уничтожить. Император конечно же пришел в ярость. Жизнь Хань Юю спасли друзья-заступники, но его все равно сослали на дикое южное побережье империи. Там он посвятил себя разработке теории улучшения жизни народа и мужественно переносил тяготы своего изгнания, успокаивая себя верой в то, что он пострадал за благое дело, то есть присоединился к массе тех китайцев, кто во все времена и повсюду оставался верным Дао. Он готов был встретить смерть точно так же, как встретили ее многие из них. Предназначение Пути (Дао) для конфуцианцев во многом служило такой же «путеводной звездой», что светила христианам.

Сложная проблема для Конфуция заключалась в его отношении к религии. Понятно, что никаким религиозным пророком или наставником, кем иногда его представляли, Конфуция назвать нельзя. Тем более что совсем несложно привести абзацы из трактата «Лунь Юй», когда он категорически отказывался обсуждать религиозные вопросы. Хотя он часто распространялся на тему пути, которым должны следовать люди, один из его учеников обратил внимание на то, что учитель ничего не говорил о «Пути [то есть Дао] Небес». Еще один ученик спросил, как нужно служить духам; Конфуций ответил ему: «Ты еще не в состоянии служить живым людям; как же собираешься служить духам?» Ученик спросил о смерти; учитель ему сказал: «Ты еще не узнал жизнь; как ты можешь понять смерть?»

Из этого и некоторых еще изречений иногда появлялись умозаключения о том, что Конфуций лукавил. Кто-то подозревал его в неверии в бога и даже атеистических настроениях, но в силу малодушия или какой-то иной причины он воздерживался от разговоров с питомцами на религиозные темы. Так весьма примитивным методом пытались разрешить предельно сложную проблему.

В нескольких высказываниях Конфуция речь идет о Небесах как верховном божестве китайцев. На самом деле создается такое впечатление, что он чувствовал врученную ему волю Небес на исправление недугов китайского мира, а также надеялся на их помощь в выполнении им порученной миссии. Однажды, когда он в отчаянии выкрикнул фразу, будто

его никто не понимает, то тут же добавил: «Зато меня понимают Небеса!»

А что же Конфуций подразумевал под понятием «Небеса»? Богочеловеческое существо сразу же отвергается. Во времена Конфуция люди о роли Небес задумывались очень редко, поэтому у нас появляется однозначный повод, чтобы предположить связь тех же Небес с нашим древним мудрецом. Если же пристально посмотреть на то, в каком ключе Конфуций упоминает Небеса, создается такое впечатление, что в его представлении они служат некоей загадочной нравственной силой мироздания. Первостепенное внимание Конфуций уделял высоким устремлениям личности, но при этом он очень рассчитывал на содействие Небес в соответствии с выведенной им формулой «помогайте тем, кто сам помогает себе». Причем рассчитывать на нее приходится далеко не всегда, ведь мудрец сам печально признавался в том, что чаще процветают люди порочные, а усилия достойных мужей иногда затрачиваются впустую. Тем не менее его представление Небес давало ему ощущение того, что где-нибудь, так или иначе, существует сила, приходящая на помощь одинокому человеку, борющемуся за правое дело.

Религией того времени мало что предусматривалось с точки зрения жизни после смерти, поэтому ее приверженцев не волновал страх кары за прегрешения или воздаяние за добродетель. Конфуций, как нам известно, таких тем в своих беседах не касался. Во многих отношениях он категорически порвал с традиционной религией. В соответствии с его обычной традицией, однако, он избегал привлечения внимания своих учеников к таким отклонениям от прецедента, поэтому их иногда упускают из вида. В целом пожертвования предкам считались взаимовыгодной сделкой, в ходе которой масса предметов приносилась в жертву тем же предкам и прочим духам в расчете на получение соответствующих благословений. Конфуций такую практику осуждал. Он одобрял принесение традиционных жертвоприношений, но только в духе бескорыстной учтивости, как будто своим друзьям: не из-за какой-то своекорыстной выгоды, а потому что так заведено. Верил ли он в способность духов даровать благословение? Нам это знать не дано; возможно, что не верил.

Человеческие жертвоприношения имели широкое распространение до Конфуция, все еще продолжались в его время, а также на протяжении столетий после него. Конфуций их осуждал, и создается такое впечатление, будто именно благодаря его просветительской деятельности их частота явно пошла на спад.

Раньше уже отмечалось наличие в положении правителя определенного религиозного содержания. Царя называли Сыном Небес, и так считалось, что феодалы управляли по воле помогавших им полновластных благородных предков, обитавших на небесах и следивших за судьбой своих потомков. Подобные представления служили сохранению укрепившихся в китайском обществе привилегий аристократии, так как ни один простолудин, какими бы премудростями и талантами он ни обладал, не мог взойти на престол, не имея высокородного происхождения. Против такого традиционного представления народа Конфуций никогда не возражал. Он вообще такой темы старался не касаться. Наоборот, право на власть в стране он ставил в зависимость от нравственного облика претендента на нее, его способностей и уровня образования, безотносительно его происхождения. И он утверждал, что один из его учеников, совсем не числившийся наследником правящего дома, мог бы стать достойным преемником престола.

Притом что Конфуций располагал определенными религиозными убеждениями, он не использовал их откровенно в качестве обоснования своей философии. Здесь его позиция внешне в некоторой степени напоминала подходы современного ученого. Скорее всего, ни один ученый не осмелится утверждать, будто существование Бога можно доказать научным методом; даже богословы согласились с тем, что этого сделать нельзя. При этом редкий серьезный ученый решится говорить о неких научных доказательствах того, что Бога *не существует*. Ведь служители науки сосредоточиваются отнюдь не на самой природе мироздания, а на ведении конкретных опытных наблюдений и формулировании на их основе принципов, отражающих преобладающие вероятности. Не претендуя на истину в конечной инстанции, деятели науки все-таки способны помочь нам действовать практично и

плодотворно.

Конфуций в своей деятельности по большому счету следовал точно такому же принципу. Он никогда не покушался на присвоение истины в последней инстанции. Он нащупывал путь к истине путем заинтересованного созерцания и тщательного анализа всего увиденного им. Он говорил о необходимости «прислушиваться ко всему доступному, сомнительное – отвергать и с надлежащей осмотрительностью обсуждать все остальное... Наблюдать все видимое, все вызывающее сомнение – отвергать и действовать осмотрительно в отношении всего прочего». Он воздержался от разговоров по поводу достижения истины в результате внезапной вспышки мистического озарения; наоборот, он категорически отрицал созерцание (медитацию) как путь к мудрости. Конфуций к тому же говорил так: «Чтобы услышать много, выбирай то, что несет благо, и стремись к нему; стремись увидеть как можно больше и запоминай все увиденное; таким манером достигается понимание всего сущего».

Следовательно, напрашивается достаточно определенный вывод о том, что при всей вероятной религиозности Конфуция он далеко не считал себя человеком, обладающим всеобъемлющими знаниями или непогрешимостью в толковании естества всего мироздания как такового. На самом деле он рассчитывал на учреждение системы представлений, способной пережить многие века, и достаточно мощной, чтобы послужить неким фундаментом, на котором можно будет обрести свободу и счастье для всего рода людского. Для этого ему приходилось заниматься поиском философских материалов, на которые он мог бы не только рассчитывать, но и, безусловно, знать о них то, что они на самом деле прочные. В качестве основы для своих воззрений он отверг теологическую догму с религиозными надеждами, а выбрал природу человека и общества, какими их видел сам.

Отличие Конфуция от всех остальных знаменитых мыслителей прошлого можно увидеть в том, что он отделил этику от метафизики. Макс Вебер писал: «В том смысле, что в конфуцианстве отсутствует какая-либо метафизика и практически любые налеты религиозных скреп, его можно считать рационалистическим явлением до такой уходящей вдаль степени, что оно заслуживает своего места на самой крайней границе того, что называется «религиозной» этикой. В то же самое время конфуцианство представляется более рациональным и здравым явлением в смысле отсутствия в нем и отрицания его проповедниками всех непрактичных критериев, чем все остальные этические системы, за исключением разве что утилитаризма И. Бентама».

В основе своей этики, как мы уже говорили, Конфуций положил природу человека и общества. А какова она – природа человека и общества? Именно так звучит ключевой вопрос. И если бы Конфуций попытался ответить на него второпях или в категоричной форме, его эмпирический подход выглядел бы не больше чем притворство. Он поступил совсем иначе. В отличие от великого конфуцианского философа IV века до н. э. по имени Мэн-цзы Конфуций воздержался от присвоения высокой оценки человеческому естеству. Не стал он дуэтом с еще одним конфуцианцем по имени Сюнь-цзы, жившим чуть позже, осуждать его и за присущие пороки. Нам предстоит увидеть, что умозаключения этих более поздних мыслителей при всей их диаметральной противоположности грешили излишними обобщениями, приведшими китайских мыслителей к известным последствиям, заслуживающим большого сожаления со стороны их авторов.

Конфуций старался держаться ближе к предмету своих исследований. Важнейшим выводом из его наблюдений за людьми можно назвать то, что все люди по своей сути ничем не отличаются. Предположим, что свою роль сыграло происхождение мудреца, воспитанного в семье, находившейся в стесненных обстоятельствах, из которых он всю жизнь стремился выбраться. К тому же он наблюдал, как люди, родившиеся со всеми наследственными претензиями на высокое положение в обществе и благородные титулы, в поведении уподоблялись зверям и олухам, тогда как находились представители их же дворянского сословия, вполне заслуживавшие уважения.

К тому же он сделал незатейливое наблюдение, заключавшееся в том, что все люди

жаждут счастья, каким бы разным они его себе ни представляли. Поскольку с детства Конфуцию в силу происхождения не привили никаких религиозных или философских догм с обозначением счастья или пути его достижения, как это ни печально, он полагал, что люди должны по возможности пользоваться доступными им благами. В своем окружении, однако, он наблюдал людей, по большому счету счастьем обделенных. Народные массы пребывали в нужде, иногда голодали, угнетались войной и аристократами; и даже аристократы не всегда получали большое удовольствие от своего убогого и часто сомнительного образа жизни. Отсюда возникала очевидная цель: сделать людей счастливыми. Таким образом, мы находим его определение достойного правительства, призванного принести своему народу счастье.

Так как счастье представляет собой благо, а человек в обычных для него условиях есть существо социальное, оно считалось всего лишь только коротким шагом к воплощению в жизнь провозглашенного Конфуцием принципа взаимности. И ведь не поспоришь с таким его предположением: если бы каждый член общества стремился к счастью для всех, на всеобщее счастье можно было рассчитывать с большей уверенностью, чем при любых иных обстоятельствах. Однажды Конфуций определил принцип взаимности следующей формулой: «никогда не делай другим того, чего не желаешь себе самому». То же самое понятие, но более определенно, он сформулировал следующим образом: «Поистине добродетельный человек, стремящийся определиться в обществе сам, стремится к определению в нем других людей; желая успеха для себя, он стремится помочь другим добиться успеха. Путь к настоящему благоденствию лежит через поиск в устремлениях собственной души принципа своего поведения в кругу других людей».

Все-таки Конфуций считается человеком не настолько наивным, чтобы предполагать, будто простое признание всех этих принципов послужит решению людских проблем. Счастья хотят все люди, и подавляющему большинству из нас нравится видеть вокруг себя счастливых людей. Но практически все мы поступаем неблагоприятно, выбирая мелкие повседневные радости вместо большого счастья, ждущего нас в удаленном будущем. И мы обычно поступаем вразрез с интересами общества, предпочитая добиваться собственного счастья даже за счет благополучия других людей. В целях обуздания таких тенденций, а также просвещения людей и приобщения их к обществу себе подобных Конфуций совершенно определенно признавал необходимость некоторого рода всеобщего народного образования и постоянно настаивал на его внедрении. Необходимым фундаментом преуспевающего государства он считал просвещенное население. Через наказание можно на протяжении некоторого времени принуждать людей к выполнению определенной работы, но насилие может послужить всего лишь убогой и ненадежной заменой просвещения. Он говорил так: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок посредством наказаний, то хотя он и будет стараться избегать их, но у него не будет чувства стыда. Если же руководить им посредством добродетели и поддерживать в нем порядок при помощи церемоний, то у него будет чувство стыда, и он станет исправляться».

Если придерживаться такого идеала достаточно последовательно, можно будет воплотить в жизнь заветную мечту философов, проповедующих анархию и думающих, будто однажды нужда в государстве вообще отпадет. Но крайностей Конфуций никогда не допускал. Он признал необходимость толкового государства, а причинами наиболее вопиющих злоупотреблений власть предержащих в его собственные дни он называл отсутствие достойного управления им. Почему же правительство себя не оправдывало? Потому что, как считал Конфуций, те, кому поручалось управление государством, в силу склада своего характера не имели расположения к добросовестному служению в государственных ведомствах или достаточного уровня образования для такого служения. А почему? Потому что они получали свои посты в правительстве по наследству от родителей.

До нас не дошло ни одного самого лаконичного утверждения Конфуция по политической философии, но все-таки можно попытаться восстановить ее общие очертания. Очевидно, что в его представлении обязанность правительства состояла в заботе о благосостоянии и благополучии всего народа. Для этого, по мнению мудреца,

правительством должны заведовать только самые одаренные люди страны. Дар государственного управления не может передаваться по наследству в силу высокого происхождения, богатства или положения в обществе. Им обладают люди с определенным складом характера и обогащенные необходимыми знаниями. Соответствующий характер и знания приобретаются надлежащим воспитанием чиновников. Образованием следует охватить максимальную массу населения, чтобы готовить к государственному управлению самых талантливых юношей. А административные функции правительства следует делегировать именно таким мужчинам вне зависимости от их происхождения.

Конфуций, однако, совсем не требовал, чтобы наследные правители покидали свои престолы. Если бы он себе такое позволил, вряд ли ему тем самым удалось хоть чего-то добиться, зато его учение власти, скорее всего, запретили бы. Наоборот, он пытался убедить наследных правителей в их предназначении «царствовать, а не править», а административные полномочия передавать сановникам, подобранным в соответствии с их пригодностью к такому делу.

Конфуций требовал от министра-мандарина самой высокой степени нравственной ответственности. Следовательно, в правительство следует приглашать того, кто может «быть преданным (честным) сановником, почитать правителей». При этом Конфуций задается таким вопросом: «Значит, он не имеет права возражать своему сюзерену?» Когда один из его учеников спросил Конфуция, как министр должен вести себя перед своим правителем, учитель ответил: «Он должен быть предельно правдивым, но, когда необходимо, должен открыто обсуждать с ним спорный вопрос». Конфуций однажды сказал правителю царства Лу, что в случае, если политика правителя ущербна, и некому при этом ему возразить, тогда такой бесхребетности достаточно, чтобы государство разрушилось само по себе.

В предложенной Конфуцием политической программе обнаруживается откровенное весьма слабое место. Правители все еще пользуются правом выбирать министров и тем самым осуществлять контроль над правительством. Но перед Конфуцием едва ли открывалась какая-либо достойная альтернатива. Народное волеизъявление оставалось неслыханным делом в Древнем Китае, и простой народ в его время в любом случае не обладал необходимым образованием и политическим опытом. Поэтому ему оставался практически единственный путь: попытаться через просвещение повлиять на молодых людей, которым предстояло стать сановниками, а по мере возможности еще и на правителей, чтобы через общественное мнение оказать воздействие в пользу назначения на самые ответственные посты в государстве наиболее компетентных мужчин.

А как же сами правители относились к такому его плану? Богатой информацией на этот счет мы не располагаем, но совершенно определенно кое-кто из них считал Конфуция человеком чужаковатым и даже опасным. Своим успехом, если только он на самом деле чего-то добился, Конфуций вроде бы обязан по большому счету одному аристократу по имени Цзи Кан-цзы. Цзи Кан-цзы возглавлял в свое время самую влиятельную семью в царстве Лу, и в таком качестве числился фактическим правителем, подавлявшим волю князя, служившего при нем всего лишь марионеткой. Считается, что он якобы организовал покушение на жизнь соперника, хотя однозначных доказательств этого не нашлось; однако совершенно определенно известно о том, что он обложил подданных непомерными поборами ради собственной роскошной жизни, развязал завоевательную войну, то есть преподал примеры всего порочного во власти, что красноречиво осуждал Конфуций. Когда этот влиятельный представитель знати соизволил обратить на Конфуция внимание, тот продолжил свои осуждения негодных правителей с прежним жаром. Практически во всех замечаниях Конфуция в адрес Цзи Кан-цзы, дошедших до нас, содержится нелицеприятное осуждение. Например, князь Цзи спросил, что ему следует делать ради искоренения воровства, Конфуций ответил: «Если бы вы, господин, не жаждали вещей, не принадлежащих вам, они бы не воровали, глядя, как вы платите за нужные вам вещи!»

Цзи Кан-цзы совсем не сердился на Конфуция, а только восхищался его храбростью. Его восхищение мудрецом не достигало крайних пределов, и он не собирался предоставлять

Конфуцию желанную власть с местом в правительстве, зато он назначил нескольких его учеников на официальные должности. Он на самом деле полагал, что из них получатся достойные сановники, исходя из двух соображений. Во-первых, тогда как самим дворянам позволялись большие вольности, понятное дело, что в их собственных интересах было привлечение в исполнители поручений людей по крайней мере высоких нравственных принципов. Справедливо заметить, что Конфуций однозначно отрицал предположение о феодальной преданности индивидуума, и при этом он настаивал на верности нравственным принципам. Но тем не менее их зависимость от своих сюзеренов могла казаться тем более полной, чем у большинства наследных аристократов, заботившихся в первую голову о своих шкурных интересах, а также о благе для кланов, к которым они принадлежали. Во-вторых, Конфуций прививал своим ученикам навыки трезвого мышления, достойного поведения в различных ситуациях, в которых чиновник мог оказаться, а также знакомил их с принципами государственного управления. Его питомцы доказали своей практической деятельностью, что обучение у Конфуция позволяло им достойно выполнять обязанности сановников. Нам известно, что по крайней мере половина его учеников, упомянутых в трактате «Лунь Юй», на самом деле занимали государственные посты; кое-кто даже весьма высокие.

Но все-таки Конфуцию этого было совсем мало. Он никогда не собирался довольствоваться карьерой наставника молодежи. Свою задачу он видел в преобразовании всего мира, и оставался простым наставником до тех пор, пока не подвернулся удобный случай. Он видел себя ничуть не ниже, чем у кормила власти целого государства. Наивно, однако, было рассчитывать на то, что человеку его радикальных взглядов предоставят большую власть. Если бы он мог пойти на компромисс, тогда – возможно. Но его бескомпромиссная откровенность должна была повергать власть предрержащих в дрожь об одной мысли о таком сановнике.

Наконец-то, когда несколько его учеников уже находилось на государственной службе, местечко подобрали и для Конфуция. Ему подыскали должность, которую можно приравнять к нынешнему рангу «члена государственного совета». Он согласился на нее, так как надеялся совершить нечто выдающееся, но на самом деле ему досталась синекура, требовавшая всего лишь скромного поведения. Поняв обман, Конфуций тут же подал в отставку с демонстративным отвращением.

Притом что Конфуцию шел пятый десяток, он покинул свое родное царство, чтобы десять лет провести в странствиях по княжествам Северного Китая, где искал правителя, готового использовать его философию в системе своего управления. Такого правителя ему не встретилось. Кое-где с ним обращались без особой любезности; один раз, по крайней мере, даже имело место посягательство на его жизнь. В одном только случае некий сановник, обладавший верховной властью в княжестве, принял Конфуция с большим почтением и постоянно обращался к нему за советами. Но этот правитель оказался настолько испорченным человеком, что с получением приглашения вернуться в свое родное царство Конфуций тут же с превеликим удовольствием на него согласился.

В это время политику клана Цзи, возглавляемого Цзи Кан-цзы, все еще располагавшего всей полнотой власти в царстве Лу, определял один из питомцев Конфуция. Но ради своего высокого положения этот ученик фактически пожертвовал принципами своего учителя. Когда в интересах пополнения трещавшей от скопившихся наличных денег казны царства Цзи этот ученик потребовал новых поборов, его наставник от него публично откестился.

Последние годы своей жизни Конфуций посвятил обучению уму-разуму молодых людей царства Лу. Он чувствовал глубокое разочарование в людях, но озлобление в его душе поселиться не смогло; если он когда-нибудь жаловался на жизнь, то письменных свидетельств его сетований на судьбу до нас не дошло. Однажды, когда учитель серьезно занедужил, один из его питомцев предложил вознести молитвы, способствующие восстановлению сил. В ответ Конфуций улыбнулся и сказал ему: «Все свои заздравные молитвы я уже давно истратил». Когда он настолько ослаб, что впал в обморочное состояние, кое-кто из его учеников переделся в платье придворных чинов и выстроился у

его постели, изобразив мандаринов, которыми он руководил бы, довелись ему исполнить свои честолюбивые намерения занять высокий государственный пост. Придя в сознание и увидев вокруг себя представление с переодеванием, Конфуций сказал своим ученикам: «Устраивая всю эту инсценировку с сановниками, которые мне никогда не подчинялись, кого вы думаете я собираюсь обмануть? Небеса? Разве не достойнее умереть на руках у вас, друзья мои, чем на руках сановников?»

Когда он скончался в 479 году до н. э., очень многие его современники должны были подумать, что судьба все-таки обделила этого весьма трогательного пожилого человека. И сам он вполне мог так думать. И все-таки не многие люди своим жизненным примером настолько заметно повлияли на историю человечества, как Конфуций. Сила его мысли надолго пережила своего творца. Из поколения в поколение китайцы пользуются его философским наследием; сегодня даже кое-кто из китайских коммунистов приводит его как основателя их революционной традиции. На Западе его влияние представляется гораздо более мощным, чем европейцы готовы это осознать. Особенно наглядно оно проявилось на протяжении XVII и XVIII столетий, и это признал немецкий ученый, профессор Адольф Рейхвейн, казненный нацистами: «Конфуций превратился в святого покровителя Просвещения XVIII века».

Если поискать секрет обаяния философии Конфуция, он нам видится в его отстаивании верховенства человеческих ценностей. Мудрость, говорил он, состоит в познании людей; достоинство же заключается в любви к ним.

Возможно, еще большую важность представляет категория, пусть даже встречающаяся гораздо реже, называемая «мыслительным равноправием» (дословно – «интеллектуальной демократией»). Многие люди высказывали пожелание, чтобы народ получил право на самоуправление, но относительно немногие философы говорили о своей готовности доверить людям в целом решать собственную судьбу. Допущение разрешалось на тот случай, когда народ задумывается о собственной судьбе в соответствии с принципами, присвоенными философом для собственного удовольствия. Конфуций не только хотел, чтобы человек задумывался о своей судьбе; он настаивал на этом. Он изъявлял готовность помочь народу и научить его тому, *как* правильно думать, но ответы для себя он должен искать сам. Конфуций откровенно признался в том, что сам он истиной не владеет, зато ему известен путь к ее отысканию.

Он верил в то, что человечество могло бы найти счастье только в сообществе свободных людей, занимающихся общим делом. Но люди не могут обрести свободу, постоянно следуя за звездой, указанной кем-то из них самих. И он полагал, что представление им некоей догмы под маской неизменной истины в виде всего лишь несовершенного озарения индивидуума означает злоупотребление доверием народа. Сам он никогда так не делал. Он говорил: «Если человек постоянно не спрашивает себя «Как правильно поступить?» – я действительно не знаю, что с ним делать».

Глава 4

Мо-цзы: поиск пути к миру и порядку

Притом что Конфуций основную роль предназначал *ли*, одним из аспектов которого считается обряд, он видел формы обряда вторичными по отношению к чувствам, выразившимся в них, и полагал, что его ценность заключалась в предназначении, состоявшем в адаптации человека к жизни в обществе себе подобных. Однако даже в среде его собственных воспитанников в отношении *ли* уже произошло смещение акцента. Кое-кто из самых влиятельных среди них уделял практически исключительное внимание ритуальным формам, тем самым закладывая основы традиции в конфуцианской школе,

приверженцы которой придавали предельное значение мельчайшим деталям обряда. Известно, что некоторые его ученики даже настаивали на том, что настоящий конфуцианец обязан носить одежду особого цвета и фасона.

Мы убеждаемся в том, что сыновняя почтительность играла важную роль в Китае задолго до появления Конфуция. Конфуций предписывал своим ученикам ее исполнение, а также одобрял долгий траур по почившим в бозе родителям. Кое-кто из конфуцианцев придавал безмерное значение сыновней почтительности и трауру по усопшим. Они к тому же выступали поборниками роскошных похорон, которые, как мы знаем, Конфуций считал неуместными как признак дурного тона. По-видимому, кое-кто из конфуцианцев попросту профессионально занялся проведением похорон в соответствии с тщательно продуманным обрядом, и, как говорят, некоторые из них таким манером зарабатывали себе на жизнь.

Конфуция по большому счету можно назвать «учителем поневоле». Он считается талантливым наставником, и ему нравилось воспитывать молодежь, однако заветное желание Конфуция заключалось в преобразовании окружавшего его мира в качестве полноценного государственного деятеля. Даже притом, что такой возможности ему вообще не представилось, характер его цели и интересов отражался во всем, за что он брался. Кое-кто из его первых воспитанников на самом деле занял весьма ответственные государственные посты, но подавляющее большинство его последующих учеников явно проявило склонность в основном к наставничеству. Так как именно с помощью их учения передавалась традиция, их склонность к наставничеству определила направление конфуцианского движения, распространившегося посредством огромного числа ученых наставников, которое удивило бы самого Конфуция и даже вызвало бы его недовольство.

Самыми успешными из этих учителей считаются наставники правителей. В такой своей роли они пользовались прекрасными возможностями для оказания влияния на правительство в качестве консультантов по политическим вопросам; но кое-кто из них воздерживался от оставления такого своего привилегированного положения ради участия в практической политике на ее арене состязания умов. Они никогда не прекращали деятельность на поприще улучшения судьбы простого народа, чем всю свою жизнь занимался Конфуций. Но кажется, что этому делу их обучили, а жизнь заставила их заняться, в отличие от самого Конфуция, ставшего наставником в силу личного убеждения. В отличие от своего великого наставника его питомцы больше заботились об успехе личной карьеры, чем о благе всего человечества. По крайней мере, один из представителей поколения, пришедшего непосредственно вслед за кончиной Конфуция, отнесся к таким наставникам с презрением и подверг яростным нападкам. Мы знаем его под именем Мо-цзы.

Свои знания о Мо-цзы мы по большому счету получаем из книги, носящей его имя. Хотя иногда предполагается, что он лично написал эту книгу, совершенно ясно, что кое-какие главы о нем составили посторонние авторы. Так уж оказывается, что ряд глав написали его ученики, тогда автором остальных разделов можно считать его самого. Профессор с Тайваня Ху Ши утверждает, что главы 1–7 представляют собой более поздние включения в труд, и возразить нам ему нечего. Главу 39 можно без особых сомнений считать подложной, добавленной позже; наряду с прочими причинами ее ложность выдают исторические хронологические ошибки. Главы 40–45 считаются плодом трудов представителей моистской школы, но написаны они во времена значительно позже периода Мо-цзы. В заключение отметим, что из 71 главы, из которых данный труд когда-то якобы состоял, 18 глав теперь считаются утраченными.

Как бы то ни было, но при всех потерях до нас дошла значительная часть труда древнего китайского философа. Этот труд считается древнейшим произведением китайской литературы, находящимся в нашем распоряжении, включающим пространные

диалоги и многочисленные завершённые очерки. И у нас появляется возможность составить по нему довольно-таки полное представление о Мо-цзы как о человеке.

Продолжительность его жизни точно установить не удастся, но получается так, что он родился не раньше 480 года до н. э. (за год до смерти Конфуция) и умер не позже 390 года до н. э. Некоторые ученые думают, что он родился в родном царстве Конфуция Лу, в то время как другие назначают его уроженцем царства Сун. Существуют свидетельства того, что он находился на службе в царстве Сун.

Мо-цзы явно относится к людям весьма скромного происхождения, как и Конфуций. Считается, что он учился сначала с теми, кто придерживался представлений Конфуция. Он чувствовал, однако, что конфуцианство в том виде, в каком оно проповедовалось в его время, не касалось корней проблем, из-за которых народ влачил жалкое существование. Наоборот, он утверждал, что до некоторой степени оно усугубляло его беды.

По этой причине он порвал с конфуцианцами и основал свою собственную школу. К тому же совершенно ясно, что при всех яростных нападках на конфуцианцев он разделял многие их постулаты. Он обращался к концепции Пути или

Дао во многом с позиции того же Конфуция, говоря при этом, например, что «те, кто познал Путь, должны учить ему остальных людей». Он говорил, что правительство должно учитывать в своей деятельности чаяния простого народа. Его фундаментальная формула для формирования достойного правительства практически не отличалась от формулы Конфуция. В его книге мы читаем:

«Мо-цзы сказал: «В наши дни все правители хотят, чтобы их владения располагали богатством, народ был многочисленным, а их сановники обеспечивали порядок. Но на самом деле вместо богатства они несут нищету, народ не плодится, а сокращается, никакого порядка не наблюдается, а царит только хаос – тем самым они теряют то, что хотят, и получают то, что ненавидят. В чем же причина?»

Мо-цзы сказал: «Все потому, что правители неспособны возносить добродетельных людей и привлекать способных сановников к руководству своими правительствами. Когда в царстве добродетельные сановники находятся во множестве, оно управляется достойно; когда их мало – оно управляется негодно. Поэтому делом правителей становится простое увеличение числа добродетельных людей во власти. Каким методом это можно сделать?»

Мо-цзы сказал: «Предположим, для примера, что кто-то захотел увеличить численность своих метких лучников и ловких возничих для колесниц. В таком случае ему следует совершенно определенно предложить им достойную оплату, присвоить им высокий разряд, окружить их уважением и вознести им хвалу. Как только он все это сделает, у него тут же появятся многочисленные меткие лучники и ловкие возничие колесниц. Насколько больше благ потребуется в случае с привлечением добродетельных и блистательных сановников, богатых добродетельными устремлениями, сведущими в полемике и поднаторевшими в искусствах Пути? Они, безусловно, служат сокровищами нации и столпами государства. Их тоже следует одарить богатством, осыпать регалиями, окружить уважением и воздать им хвалу; как только такое случится, их ряды тоже возрастут многократно».

Мо-цзы откровенно вторит Конфуцию в том, что наследным правителям следует поручать управление своей вотчиной мужам добродетельным и компетентным в своем деле. Но при таком раскладе почему бы им не передать толковым людям еще и свои престолы? Почему бы не организовать подбор правителей по их высоким достоинствам, а не по благородному происхождению? Старинный ответ звучал бы так, что правитель плебейского происхождения не может пользоваться поддержкой полновластных духов, но в представлении Конфуция такой аргумент ничего не значил. Конфуций на самом

деле договорился до того, что утверждал, будто один из его учеников мог бы с полным на то основанием занять престол, но этот мудрец не решился на прямое посягательство на титул наследных правителей в их вотчинах. Причем напрашивается такое предположение, что он воздержался от таких заявлений в силу весьма уместного благоразумия. Он не стал накликать мятеж, несущий беду одновременно ему самому и всем окружающим людям, но все-таки провозгласил доктрину, способную совершенно определенно, но гораздо медленнее послужить появлению желательного результата.

В традиционной китайской историографии значится длинный список древних императоров, якобы правивших на протяжении третьего тысячелетия до н. э., когда первую династию еще не удосужились учредить. Речь идет о периоде, относительно которого у нас отсутствуют научно обоснованные исторические сведения. Кроме того, критически настроенные китайские ученые давно указали на то, что эти древнейшие императоры не упоминаются ни в одном документе, составленном раньше периода жизни Конфуция. Имя одного из них, названного Юй, действительно появляется в самых древних летописях, но только в качестве персонажа китайской культуры, осуществившего великие благодеяния в виде иссушения болот для возделывания плодородной почвы, углубления русел рек и совершившего прочие подвиги. В трактате Конфуция «Лунь Юй», однако, мы встречаем Юя, упомянутого в качестве одного из древнейших китайских императоров наряду с еще двумя по имени Яо и Шунь. Следует отметить, что правители Яо и Шунь отнесены к более древнему времени, чем Юй. Это согласуется с неким принципом, обнаруженным китайскими учеными в связи с данными мифическими императорами. Чем *позже* имя того или иного императора появляется в летописях, тем *раньше*, как правило, ему назначается время правления. Такой подход выбран в силу того, что по мере накопления знаний о китайской мифологии новые исторические фигуры назначаются на свободные ее периоды, причем свободными остаются только лишь предыдущие периоды.

Невзирая на то что Конфуций упоминает правителей Яо, Шунь и Юй в своем «Лунь Юй» в качестве достойных императоров древности, ни в одном из изначальных абзацев данного трактата не найти ссылок на то, что они воцарились на своих престолах иным, а не наследным манером. Зато в трактате «Мо-цзы» мы находим новое примечание, следующего содержания:

«Предположим, что правителю захотелось... некий предмет одежды, сшитый из ткани, детали которой сложно скроить правильно; конечно же он поищет искусного портного... Для выхаживания больной лошади он пригласит искусного ветеринара. Для всех такого рода дел правитель не станет приглашать своих родственников или тех, кто богат и благороден, но не владеет нужным ремеслом, тех, кто просто красив, так как он понимает, что они не смогут их выполнить. Но когда дело касается управления государством, все происходит наоборот. Для такой задачи правитель подбирает кого-то из своих родственников, богатых и знатных людей без малейшего понимания сути дела и тех, кто просто красиво выглядит. Неужели до государства ему меньше дела, чем до больной лошади или пошива одежды?»

Когда миром правили мудрые цари древности, те, кого они одаривали богатствами и возводили в дворянский титул, совсем не обязательно принадлежали к числу их родственников, были богатыми и титулованными особами либо красивыми внешне людьми. Так, Шунь побывал хлеборобом, гончаром, рыбаком и лоточником. Но Яо узнал в нем толкового человека, сделал его императором и передал ему в управление империю и ее народ».

За время существования этой легенды она постоянно пополнялась новыми подробностями, в том числе сказанием о том, что Шунь, когда пришел его черед, оставил престол не своему сыну, а выбрал Юя, за его достоинства и деловые способности больше

других подданных достойного на роль наследника императора. Мо-цзы вполне мог знать о существовании такой традиции.

Поскольку самое первое сообщение о таких традициях мы находим в трактате «Мо-цзы», их изобретение тоже приписывают мудрецу Мо-цзы. Но верится в это с трудом. Мы видим, что они представляют собой следующий логический шаг, обоснованный представлениями Конфуция, и, собственно говоря, в тексте «Мо-цзы» отчетливо прослеживается та же самая мысль, принадлежащая конфуцианцам времен наставника Мо-цзы. В «Мо-цзы» записано высказывание одного конфуцианца, говорившего: «В древности мудрые цари при присвоении чина самого мудрого мужа возводили в титул Сына Небес [то есть царя]... Живи Конфуций при мудром царе, разве его не назначили бы Сыном Небес?»

Основания под данной теорией просматриваются без особого труда. Ими оправдывается борьба с наследной аристократией непосредственно ее врагами. Разве правители возражали, когда им говорили, что следует передать важнейшие посты в государстве людям добродетельным и талантливым незнатного происхождения? Теперь правителям можно с полным на то правом предложить уступить свои собственные престолы, которые они занимают в качестве просто узурпаторов, достойным их людям. В древности, то есть во времена по-настоящему великих правителей, говорят, что они следовали именно такой традиции.

Анализируя китайскую философскую мысль, мы увидим множество аргументов, позаимствованных у старины. Сам прецедент выглядит отнюдь не новым. Еще в самом начале правления династии Чжоу мы находим пример того, как победители из племени Чжоу указывали на важность следования образцам поведения «прежних мудрых царей» династии, которую они сами свергли, и обосновывали ее падение пренебрежением к «старинным привычкам». Конфуций позволял себе кое-какие ссылки на старину, но по сравнению с мужчинами своего круга он казался решительным субъектом новаторской деятельности. Он практически никогда не обосновывал тот или иной тезис исключительно прецедентом.

Зато конфуцианцы времен Мо-цзы и сам он из прецедента черпали массу аргументов. Одним из главных аргументов в поддержку своих воззрений Мо-цзы любил приводить тот факт, что они согласуются с представлениями мудрых царей. Он сказал: «Я решил, что прежде всего мне следует познакомиться с Путем (Дао) прежних царей, постараться его осмыслить, исследовать высказывания мудрецов, а потом, вооружившись их мудростью, приступить к просвещению правителей и простого народа». Далее он сказал: «Все предписания и все поступки, согласующиеся с предписаниями и поступками мудрых царей [древности]... следует воплощать в конкретном деле. От предписаний и поступков, согласующихся с предписаниями и поступками негодных царей [древности]... следует воздерживаться».

Такого рода прецедент отнюдь не служил Мо-цзы единственным критерием истины. Он даже ругал конфуцианцев своего времени за чрезмерную приверженность прецеденту и говорил, что достаточным оправданием поступка уже служит его полезность. Как бы то ни было, не приходится сомневаться в том, что Мо-цзы с конфуцианцами его времени в процессе обучения своих воспитанников намного меньше уделяли внимания развитию способности осмысления собственной сути, чем это делал Конфуций, и намного больше интересовались установлением жестких правил, которым им предстояло следовать. И это естественно. Обучить человека применению механизма легко, но намного труднее научить его тот же самый механизм изготовить. А научить его высотам мастерства, когда он сам сподобился бы изобрести для себя еще более совершенный механизм, представляется в высшей степени сложной задачей. Неудивительно, что подавляющее большинство наставников и философов выбирают более легкий путь.

Приписывая собственные жесткие правила обычаям предков, китайские философы придавали своим догмам высочайший возможный в китайском мире авторитет. Древность к тому же обладала таким преимуществом, что о ней никто практически ничего не ведал (тем более что ссылка делалась на события тысячелетней давности), и таким манером философы получали в свое распоряжение пустое временное пространство, которое они заполняли собственными фантазиями разыгравшегося воображения. Понятно, что это пространство осталось пустым только до тех пор, пока им никто не пользовался. В целом же наскоков с претензиями на прошлое наблюдается намного меньше, чем можно было бы ожидать. По большей части вместо того, чтобы спорить о происходившем в древности, представители враждовавших философских школ по спорному делу заявляли: «Вы все утверждаете совершенно справедливо, но, заглянув несколько дальше в глубь веков, находим следующее...» Так Мо-цзы возражал одному конфуцианцу: «То, что вы называете древностью, на самом деле таковой не считается». «Вы просто берете пример с мудрецов династии Чжоу, а не династии Ся». Здесь Мо-цзы обратился к истории двух династий, чтобы утвердиться на более солидной старине реальной древности.

Некоторые разногласия с конфуцианцами, на которые Мо-цзы делал акцент, с точки зрения философских разногласий выглядят не совсем обоснованными. Например, Мо-цзы посвящает много внимания нападкам на догму, согласно которой «бедность и богатство, продолжительная жизнь и преждевременная смерть зависят от воли Небес и поэтому изменению не подлежат». Он, кажется, приписал эту догму конфуцианцам, или, по крайней мере, некоторым из них. Ясным, однако, представляется то, что ни Конфуций, ни Мэн-цзы, живший после Мо-цзы, не проповедовали такой истины, будто перед лицом судьбы человек бессилен. Но вполне возможно, что некоторые конфуцианцы придерживались этого взгляда, ради, вероятно, оправдания самих себя за отказ от более упорных усилий по исправлению недугов нашего мира.

Где-то самая последовательная критика Мо-цзы направлялась на сложившиеся традиции роскошных похорон и продолжительного по времени траура. Он описывает сложный обряд похорон, поддерживаемый многими его сторонниками, в манере, выглядевшей пародийной, хотя и не слишком.

Он делает такое вот заключение: «Следовательно, похороны даже простолюдина истощают ресурсы его семьи. Со смертью феодала казна государства опустошается ради окружения его тела золотыми украшениями, нефритом и жемчугами и заполнения его усыпальницы рулонами шелка, колесницами с лошадьми». Траур по ближайшим родственникам, как это предписано подобными инструкциями, требует, чтобы человек на протяжении трех лет полностью воздерживался от своего обычного образа жизни, отказывался от любой работы, обитая в траурной хижине, питался скромно и т. п. Взятые вместе, говорит Мо-цзы, эти традиции похорон и траура ведут государство к обнищанию, мешают организованным процессам хозяйственного производства и управления, а также (из-за плотского воздержания, предписанного в траурный период) способствуют сокращению населения. Поэтому их следует подвергнуть осуждению.

Нам известно, что Конфуций лично осуждал неразумно пышные похороны, но все-таки оправдывал траур на протяжении трех лет. Разумеется, что с европейской точки зрения Мо-цзы имеет полное право на приведение подобного аргумента.

В осуждении войны Мо-цзы оказался заодно с конфуцианцами. Он считал захватнические войны, которые постоянно вели крупные государства, поглощая мелкие княжества, величайшим на свете злом. Причина этого лежит на поверхности. Мо-цзы питал особую привязанность к царству Сун и мог даже числиться его уроженцем. Это небольшое царство, расположенное в Центральном Китае, постоянно подвергалось нашествиям со стороны своих соседей покрупнее, и его народ перенес все ужасы войны.

Существует легенда о том, что однажды столицу царства Сун враги держали в осаде до тех пор, пока у ее защитников не закончилось все продовольствие, и в гарнизоне начали употреблять в пищу человеческую плоть.

Мо-цзы предпринял подход к проблеме войны с двух сторон. С одной стороны, он пытался убедить правителей государств в том, что война несет большие убытки. Когда его идейные противники указывают ему на то, что правители четырех царств военным путем захватили обширные территории и приобрели великую власть, Мо-цзы отвечает, что изначально существовало больше 10 тысяч китайских княжеств, тогда как теперь все они поглощены четырьмя империями (он привел не совсем точное число государств, но, строго говоря, остальные небольшие мелкие княжества считались практически безвольными образованиями). Мо-цзы приходит к заключению о том, что утверждать, будто война приносит выгоду, – все равно что говорить о таком случае, когда «лекарь берется помочь 10 с лишним тысячам больных, а выхаживает всего лишь четверых из них. Вряд ли он заслуживает звания толкового лекаря».

С точки зрения мироздания в целом представляется достаточно ясным то, что война – дело не выгодное. Но с точки зрения правителя государства, покоряющего соседей, такой аргумент Мо-цзы выглядел малоубедительным; ведь он совсем не отрицает, что на самом деле крупным государствам достались новые территории и укрепилась их мощь. В других рассуждениях, однако, Мо-цзы делает оговорку в том плане, что «в случае нападения крупного государства на мелкое страдают они оба, и крупное государство всегда страдает от злодеяний, которые им совершаются». Он пытается подтвердить свою мысль случаями из истории, но его аргументы оказываются весьма натянутыми и, как правило, выглядят искажением или выворачиванием фактов наизнанку.

Более убедительно звучит его утверждение о том, что война дело совсем не созидательное, а разрушительное, как для побежденного, так и для самого победителя. Территории, подвергшиеся покорению, обращает внимание он, и в ходе сражений опустошаются. Кроме того, тот, кто занимается завоеваниями из любви к процессу порабощения других народов, обычно располагает намного большей территорией, чтобы заниматься ее освоением, чем та, на которую у него хватит сил. Завоеватели на самом деле представляют собой воров, берущих чужое не потому, что они нуждаются в новых территориях, а потому, что страдают kleptomанией. [Забавно отметить то, что древние китайцы однозначно уже познакомились с kleptomанией, так как упоминания об этом пороке встречаются в нескольких трудах.] Мо-цзы предлагает свое умозаключение, состоящее в том, что мир мечом на самом деле завоевать нельзя. Для этого не обойтись без добродетели, справедливости и чистой веры, ради которых люди искренне и добровольно подчиняются, чтобы наладить сотрудничество с правителем, а также друг с другом в интересах общего блага.

Без ответа все-таки остается вопрос, послужит ли даже такой аргумент препятствием для полновластного правителя, чтобы не заниматься завоеваниями? Естественно, что сам Мо-цзы не избавился от большого сомнения относительно ответа на него, поскольку он уделял большое внимание практическим методам оборонительной войны, которые можно было бы использовать против правителя, не внявшего голосу разума. В этой связи в его книге мы находим главы с такими вот заголовками: «Укрепление городских ворот», «Защита от врага, использующего штурмовые лестницы», «Оборона в условиях применения противником наводнения», «Оборона в условиях применения противником тоннелей» и т. п. Мо-цзы относится к категории неординарных философов в том, что он не ограничивался разговорами и изложением на письме своих воззрений на оборонительную войну, а применял их на практике. Он обучал своих студентов разработанным им приемам, и существует письменное свидетельство того, что как минимум один из них пал в бою.

В главе 40 «Мо-цзы» говорится, как наш философ услышал, что некий стратег по имени Гуншу Бань соорудил для правителя крупного южного царства Чу снасть для взятия городских стен под названием «облачные лестницы», и этот правитель, вооружившись такими лестницами, собирался напасть на царство Сун. Мо-цзы поспешил в царство Чу и пытался отговорить его правителя от грозной затеи, но ничего не добился. В этой связи:

«Затем учитель Мо оборотился к Гуншу Баню, снял свой пояс и разложил его на земле в виде городской стены, а дощечками для письма изобразил орудия нападения и обороны. Гуншу Бань применил девять способов приступа, однако Мо-цзы всякий раз отбивал их. Гуншу Бань исчерпал все способы приступа, но города не взял, а у Мо-цзы в запасе еще остались способы обороны».

«Гуншу Бань потерпел поражение, но сказал:

– Я знаю, как побороть тебя, но я не скажу.

Мо-цзы ответил:

– И я знаю способ, каким ты хочешь выиграть у меня сражение, и тоже не скажу.

Чуский правитель спросил пояснений.

Мо-цзы сказал:

– Мысль Гуншу Баня не идет далее того, чтобы убить меня, ибо он думает, что, убив меня, отнимет у сунцев возможность обороняться. Но мой ученик Цинь Гу-ли и другие триста человек, вооруженные моими орудиями обороны, уже стоят на сунских стенах и ждут врагов из Чу. Так что, если и убьете меня, все равно победы вам не добиться.

– Прекрасно! – сказал правитель. – Повелеваю отменить поход на царство Сун!»

Такой способ предотвращения войны при всей его внешней привлекательности себя не оправдывал. Мо-цзы мог бы предложить еще более конструктивную программу. В качестве радикального средства от войны и огромного множества прочих зол он выдвинул концепцию, названную им «вселенской любовью». Здесь у него снова появились расхождения с конфуцианцами в идеологии. Они делали упор на любви к родителям и родственникам конкретного человека и утверждали по аналогии, что любить нужно всех людей, хотя и в меньшей степени. Такое отношение к семье как высшей ценности всегда, с древнейших времен до наших дней, отличало китайскую культуру от культуры всех остальных народов. Ею определялись самые сильные стороны китайского общества, а также самые слабые его места, такие как кумовство. Мо-цзы в слепой привязанности к семье видел одни только недостатки и всячески ее осуждал. Он считал, что в мире должна править всеобщая любовь безо всяких особых предпочтений. По данному поводу он выразился так: «Предположим, что все люди в мире предались вселенской любви, и теперь все любят себе подобных так же искренне, как самих себя. Почувствует ли кто-нибудь нехватку сыновней преданности? Если каждый человек будет относиться к собственному отцу, старшему брату и правителю с той же любовью, что и к себе, разве он не будет проявлять одинаковую безмерную преданность ко всем им? Кто тогда должен остаться необласканным?.. Откуда тогда появятся какие-то воры и грабители? Если каждый будет относиться к чужому дому как к своему собственному, кто станет воровать?.. Станут ли благородные кланы устраивать свары между собой? Станут ли государства нападать друг на друга?.. Если бы во всем мире воцарилась вселенская любовь... тогда на нашей земле наступил бы мир и добрый порядок».

Все это звучит совсем незатейливо, однако, если задуматься всерьез, конечно же очень трудно заставить всех людей полюбить друг друга. Следует все-таки разобраться, а что же Мо-цзы подразумевает под понятием «любовь». Он использует китайское слово *ай*, единственным возможным переводом которого считается «любовь». Тем не менее следует отметить, что многие христиане хвалили Мо-цзы как родственную им душу, тогда как его «любовь» представляет собой совсем не эмоциональную любовь,

принятую в христианстве, или то же самое в конфуцианстве. Поскольку, в отличие от конфуцианцев, Мо-цзы порицает эмоции и в какой-то момент говорит, что все эмоции следует отменить, в том числе «любовь». Здесь он использует тот же самый иероглиф *ай*, но он действительно поступает вполне последовательно. Ведь «любовь» во «вселенской любви» суть категория не эмоциональная, а (как ее задумывает Мо-цзы) вольная игра рассудка.

Но как принудить народ к рассудочной любви такого рода? Мо-цзы упоминает два главных способа. С одной стороны, правитель сам должен призывать и принуждать своих подданных к вселенской любви; подробнее о таком способе поговорим чуть позже. С другой стороны, народ необходимо убедить в том, что вселенская любовь – вещь полезная, и она послужит его собственным интересам, если в нее поверить. Так появилась доктрина «разумного эгоизма». Мо-цзы приводит массу аргументов в подтверждение правильности политики его «вселенской любви». Он вполне убедительно обращает внимание народа на то, что любой правитель, проповедующий догмат вселенской любви, обречен на сочувствие и доверие со стороны своего народа, тогда как правитель эгоистичный и пристрастный ничего из всего этого не испытает. Здесь голос его звучит не так убедительно, как в случае, когда он рассказывает о человеке, отправляющемся в долгое путешествие, из которого может не вернуться, и поэтому вверяет заботу о своей семье другу. В подобных обстоятельствах, утверждает мудрец, любой из нас, даже тот, кто сам не верит в догму вселенской любви, назначит опекуном своей семьи того, кто в нее свято верит. Никто, и с Мо-цзы нам придется согласиться, не пойдет на такую глупость, чтобы поручить такое деликатное дело другу «пристрастному». На самом деле такое предположение выглядит спорным, так как восплававший «вселенской любовью» друг, например, вряд ли поделится имеющимся у него продовольствием не только с семьей своего друга, но и со всеми страждущими без разбора. К тому же разумным видится то, что никто не станет поручать важное семейное дело откровенно корыстному человеку.

Кто-то спросил однажды Мо-цзы: «Ваша теория вселенской любви выглядит вполне добрым начинанием, но какая нам-то от нее польза?» Мо-цзы ответил: «Если бы от нее не было никакой пользы, то я бы первым ее отверг. Но как что-то на самом деле доброе может оказаться бесполезным?» Здесь мы имеем дело со знаменитой доктриной прагматизма Мо-цзы. Но прагматизм как таковой стандартом еще не считается; каждый занимается тем, что считает полезным для достижения конкретной цели, если только он не настроен на элементарное лодырничанье. Тогда нам не обойтись без ответа на такой вот вопрос: а где искать пределы прагматизма Мо-цзы? По всей видимости, он представлял особую пользу в пяти главных делах, а именно: обогащение своей страны, увеличение народонаселения, установление надлежащего общественного порядка, предотвращение захватнической войны и обретение благословения духов предков. Все эти цели дополнительного разъяснения не требуют как само собой разумеющиеся, кроме задачи по увеличению народонаселения. Сегодня Китай в Европе считается страной перенаселенной, но численность его населения увеличилась в огромной мере за несколько последних столетий. По имеющимся оценкам, всего лишь 300 лет назад китайцев насчитывалось в семь раз меньше, чем сегодня. Во время Мо-цзы проблемой Поднебесной считалась как раз нехватка населения.

Ради увеличения численности населения до такого уровня, когда удастся достигнуть его всеобщего благосостояния, достаточной плотности, необходимого общественного порядка и «одаренного» грамотой, Мо-цзы готов был пожертвовать практически всеми остальными благами мира. Одежду он предлагал такую, чтобы она согревала от холода зимой и спасала от зноя летом, но никакой роскоши при этом не допускал. Питаться следовало сытно, но без особых излишеств. Дома предполагалось строить

исключительно ради сохранения тепла зимой и прохлады летом, предохранения от дождя и защиты от воров, и никаких бесполезных архитектурных излишеств для них не предусматривалось. Все обязаны заводить семью вне зависимости от желания или его отсутствия, то есть исключительно ради производства детей на свет.

Ничего бесполезного с точки зрения Мо-цзы терпеть не позволялось. Особую нетерпимость он питал к музыке, на которую требовалось тратить время и деньги людей, необходимые для изготовления музыкальных инструментов и игры на них, причем ничего осязаемого в результате не получалось. В этой связи мы читаем: «Из-за чего правитель отвлекается от государственного управления, а простой народ от своего труда? Из-за музыки. Поэтому, – утверждает Мо-цзы, – игру на музыкальных инструментах следует отнести к занятиям недостойным».

Конфуцианские представления коренным образом отличаются, и это отличие мы видим в классических произведениях. Например: «Музыка доставляет удовольствие, без которого человеческое естество не может существовать». Такой вывод Мо-цзы обязательно оспорил бы. Он прекрасно осознавал, что вся его философская система подвергалась опасности разрушения из-за эмоций; поэтому он требовал воздержания от них всеми силами. В частности, он заявил так: «От радости и гнева, удовольствий и скорбей, любви [и ненависти] следует избавиться навсегда».

Все это легко провозгласить, да трудно навязать народу, но для достижения своих целей Мо-цзы полагался не на одни только увещевания. Он выступал за создание строго регламентированной организации государства, скрепленной тем, что он назвал принципом «отождествления со старшим по положению». Тем самым он, как нам представляется, имел в виду отождествление воли и интереса. Мо-цзы считал, что изначально люди жили в условиях полного отрицания авторитетов, напоминающих «состояние природы» по Томасу Гоббсу, из которого высшее божество в лице Небес вывело их, даровав им императора. Тот император выбрал себе подданных; те потом выбрали себе вассалов; и этот процесс продолжался до тех пор, пока не сформировались полноценные механизмы управления человеческим обществом. Тогда император издал указ, которым провозгласил: «Каждый из вас, прознавший о добре или зле, обязан сообщить о нем своему сюзерену. Все одобренное сюзереном подлежит одобрению всеми вассалами; все осуждаемое сюзереном подлежит осуждению вассалами. Когда сюзерен допускает оплошность, вассалы должны его за это осудить; когда у вассала появляются заслуги, сюзерен должен обратить на них внимание и распорядиться о его вознаграждении. Те, кто отождествляет себя со своими сюзеренами и воздерживается от формирования враждебных союзов со своими вассалами, заслуживают поощрения со стороны своих сюзеренов и похвалы со стороны своих вассалов». С другой стороны, император делает вывод о том, что те, кто поступает противоположным образом, заслуживают осуждения и должного наказания.

Такая система, провозглашенная Мо-цзы, фактически существовала в древности и во многом нашла отражение в партии, основанной Адольфом Гитлером, который написал в своей книге «Майн кампф» (Mein Kampf): «Принцип учреждения государственного построения заключается в авторитете каждого предводителя для тех, кто стоит ниже его по положению в обществе, и его ответственности перед теми, кто наверху по иерархии». Мо-цзы говорил, что в древности такие предводители существовали, но по неким причинам, объясненным им не до конца, они куда-то исчезли; отсюда происходят все недуги нашего мира. Отсюда, однако, проистекает такой вопрос: как могут вассалы, если следовать логике Мо-цзы, осуждать пороки сюзеренов, притом что они сами мыслят точно так же, как их сюзерены? Исчерпывающего ответа у Мо-цзы мы не находим.

Совсем не достаточно, утверждает Мо-цзы, для главных министров императора, чтобы они отождествляли свои намерения с его волей. Для полноты картины император

должен отождествить свою волю с волей Небес. Только тогда вся система будет функционировать безупречно. Если такого не происходит, предупреждает Мо-цзы, происходит следующее:

«Небеса насылают на землю непереносимый холод или зной, совсем не по сезону снег, мороз, дождь и росу. Зерна всех пяти злаков не созревают, а все шесть пород домашних животных не матеруют. Наваливаются болезни, эпидемии и наступает мор. Периодически налетают ураганы и выпадают обильные осадки. Так выглядят кары Небесные, обрушивающиеся на людей за то, что те не позаботились об исполнении воли Небес. Поэтому совершенномудрые цари древности понимали, чего от них хотят Небеса и духи предков, и избегали всего того, что тем не нравится... Очистив помыслы и омыв тело, прихватив с собой чистое вино и пироги, они вели свой народ к святым местам для принесения пожертвований Небесам и духам... Они не смели пропускать надлежащее время для весенних и осенних жертвований. В ходе рассмотрения судебных жалоб они не осмеливались принимать несправедливые решения. При разделе чьего-то имущества они не смели допустить несправедливости. Даже в моменты неофициального общения они не смели проявить неучтивости».

Следовательно, заключает Мо-цзы, они должны были поступать так, чтобы заслужить благословение Небес и духов, а также заручиться одобрением и помощью своего народа. И все это приходило к ним в силу исполнения ими принципа отождествления себя со своим сюзереном.

Конфуций, следует напомнить, ставил во главу угла не ритуальное действие (такое, как жертвование духам) а безупречное поведение, увещевая людей творить добро, управлять страной добросовестно и т. п. Мо-цзы воздерживается от возврата к старинным, прежде всего ритуальным, порядкам; для него все еще большую важность представляют безупречные поступки. Но тогда как религиозный ритуал и даже религиозная вера уживались в философии Конфуция, хотя совсем не занимали в ней значительного места, для обозначения порядка всех вещей у Мо-цзы требовалось, чтобы Небеса и духи вмешивались в дела людей и наказывали их за неблагоприятные поступки. В этой связи мы находим у Мо-цзы такое вот высказывание: «Конфуцианцы полагают, что Небеса не обладают рассудком, а души мертвых лишены разума. Они вызывают недовольство у Небес с духами, и этого достаточно, чтобы мир наш рухнул».

Мо-цзы приводит разнообразные доказательства проявления сил Небес. Например, он говорит: «Как можно узнать, что Небеса любят весь народ? Начнем с того, что они дают ему просвещение. Откуда можно узнать, что они дают ему просвещение? Потому что они владеют им. Откуда можно узнать, что они владеют им? Потому что они принимают жертвования от всего народа». Мо-цзы подтверждает свой тезис тем, что народ повсеместно приносит жертвования. Он продолжает: «Раз уж Небеса таким вот манером владеют народом, почему они не должны любить народ? Кроме того, я утверждаю, что за убийство любого невинного человека неизбежно наступит возмездие... Кто насылает заслуженное возмездие? Небеса... Как раз поэтому я знаю, что Небеса любят народ».

Мо-цзы приводит несколько примеров для доказательства существования духов, причем из истории относительно недавних событий, когда духи (обычно покойников) якобы мстили за неблагоприятные поступки или воздавали должное за благодеяния. Эти духи, утверждает Мо-цзы, во множестве встречались среди живых людей. Однако увидеть духов можно далеко не всегда, предупреждает он нас: «Даже в глубоких ущельях и обширных лесах, где не встретишь ни одного человека, все равно поступать следует только так, как положено. Призраки и духи видят все, и вас тоже увидят везде!»

Можно ли считать конфуцианцев времен Мо-цзы на самом деле такими скептиками, какими он нам их описал, с большой уверенностью сказать трудно. Но несомненно то,

что сам Конфуций и его последователи обычно не разделяли суеверий большинства окружавшего их народа безоговорочно. Далеко не факт, будто Мо-цзы строчил свои легенды о призраках исключительно из ткани народных сказаний. Наоборот, кажется ясным, что он возвращал в философскую мысль некий элемент, от которого Конфуций по большому счету ее очистил, но который, несомненно, играл намного большую роль в представлении людей в целом, чем те идеи, на которые Конфуций ставил акцент. Позже, как нам предстоит увидеть, что-то вроде такого элемента просочилось назад в конфуцианство, хотя не будем утверждать, будто Мо-цзы непосредственно приложил к этому руку.

Справедливости ради, однако, нам следует вспомнить, что Мо-цзы не говорил, будто человеку обещано процветание просто за принесение им положенных жертвований. Отнюдь, он настаивал на том, что жертвования только добродетельного человека принимаются духами с достаточной благосклонностью.

Поскольку Мо-цзы полагал, что организацию государства следует строить на основе жестко отлаженной иерархии, неудивительно, что он построил свою школу на тех же принципах. Они выглядят тем более естественно в силу военных функций, иногда поручавшихся его группе. Военными функциями иногда предусматривается, и всегда оправдывается, осуществление дискреционных полномочий (по собственной воле) теми, кому принадлежит власть.

Мо-цзы стоило громадных усилий убедить учеников поступить на курс в его группу. До нас дошел документ с описанием одного случая, когда он пообещал молодому человеку, если тот согласится обучаться у него, походатайствовать о предоставлении ему должности при дворе. Ближе к завершению годичного курса обучения, когда тот воспитанник напомнил наставнику об обещанном тепленьком местечке, Мо-цзы вежливо ответил, что он обещал всего лишь взять его на воспитание, причем для его же собственного блага.

Набранных на обучение новичков Мо-цзы приучал к дисциплине самым суровым обращением: кормил их только один раз в день овощной похлебкой и заставлял их носить спецовку простого рабочего человека. Когда они заканчивали учебу и выходили в свет на должности чиновников, Мо-цзы продолжал считать их своими подопечными. Сохранился документ, служащий свидетельством того, что один из них, которого Мо-цзы направил служить чиновником в царство Чу, послал своему наставнику крупную сумму причитавшихся тому денег. Мо-цзы вспоминал еще одного своего воспитанника, которого он послал служить при дворе царя Чу, потому что тот принял участие в захватнической войне, устроенной правителем того государства. Из труда, составленного во времена династии Хань, мы узнаем: «Тех, кто служил Мо-цзы, насчитывается 180 человек, и их он мог заставить пойти в огонь или на клинки, и они готовы были повиноваться ему всю жизнь до самой смерти».

После завершения земного пути мудреца Мо-цзы его школа просуществовала еще несколько сотен лет. Его великая власть как предводителя группы воспитанников передалась плеяде учеников, доказывавших ее наличие на протяжении всей своей жизни. Этот предводитель мог, по всей видимости, вынести смертный приговор для своих последователей. Сохранились письменные свидетельства того, как одному из таких предводителей поручили организацию защиты небольшого государства, а когда он не смог справиться с поставленной задачей, наложил на себя руки. В то же самое время 183 его последователя покончили с собой вместе с ним.

Главы с 40 по 45 книги «Мо-цзы» по большому счету посвящены обсуждению вопросов логики и диалектики. Практически никто не сомневается в том, что эти главы написали монеты последующих поколений, а не сам Мо-цзы. Тем не менее интерес к такого рода предметам можно отыскать в трудах самого Мо-цзы. Мо-цзы любил

поспорить, только вот зачастую он выглядел не очень искренним или убедительным спорщиком. В ходе спора он использовал не совсем честные приемы, а иногда даже явно пытался сбивать собеседника с толка запрещенными аргументами. Напрашивается вывод о том, что он мог оказаться лишенным логики спорщиком, но при этом он настаивал на следовании правилам той же логики. На самом же деле его правила, равно как следование им особого впечатления на стороннего наблюдателя не производят.

Приблизительно в то же самое время в Китае проповедовали еще и мыслители, поднимавшие искусство спора на самый высокий уровень. Сам метод и предмет их учения иногда напоминает программу подготовки в школе греческих софистов, а иногда – в школе элеатов. Невзирая на протесты представителей этих школ, всех их обычно группируют под именами наставников «школы имен» или «диалектиков».

Одно из их самых известных суждений заключалось в том, что «белая лошадь – не лошадь». Философ Гунсунь Лун, родивший его, в поддержку своего суждения написал следующее: «Белая лошадь – не лошадь... «Лошадь» – это то, что обозначает форму; «белая» – это то, что обозначает цвет. То, что обозначает цвет, не есть то, что обозначает форму. Потому говорю: «белая лошадь» – не «лошадь»... Когда просят лошадь, можно дать как буланую, так и вороную. Когда же просят «белую лошадь», ни буланую, ни вороную дать нельзя. Допустим, что «белая лошадь» есть не что иное, как лошадь, тогда, что ни попроси, все было бы едино. Если, что ни попроси, все едино, то «белизна» не отличалась бы от «лошади». Но если то, что просят, не имеет отличий, тогда почему буланую или вороную то – можно, а то – нельзя дать?» Философ продолжает дальше подробно разрабатывать свой тезис.

Монеты последующих поколений в своих философских писаниях пытались развенчать многие суждения диалектиков. Они писали, например: «Белая лошадь *остаётся* лошадью. Скакать на белой лошади – значит скакать верхом. Черная лошадь – это лошадь. Скакать на черной лошади – значит скакать верхом... Притом что младший брат может считаться красивым мужчиной, любить такого младшего брата совсем не означает любить красивого мужчину». Суть этого последнего случая может состоять в том, что в принципе приходится согласиться с положением, при котором любовь к чьему-то младшему брату равнозначна любви к красивому мужчине. Однако тут возникает ложное впечатление того, будто любовь возникает не потому, что он красив, а потому, что он – брат. И нам тогда приходится распространить тот же самый подход на понятие «белая лошадь» и признать факт того, что, когда мы утверждаем, будто белая лошадь – суть лошадь, мы подразумеваем не ее цвет, а те качества, которыми она обладает наряду с остальными лошадьми в целом. Мы не пытаемся утверждать, будто *все* лошади – белые, а говорим, что белые лошади *тоже встречаются* среди лошадей. На языке западной логики монеты в данном месте выступают с возражением, которое можно приравнять к высказыванию о том, что слово «лошадь» не подверглось квалификации.

В китайском письменном языке отсутствуют средства обозначения единственного и множественного числа, а также действительного и страдательного залога; по этой и прочим причинам выраженные на письме мысли могут восприниматься неоднозначно, если автор текста проявляет небрежность или намеренно запутывает читателя. Диалектики как раз указывали на такие коварные ловушки. Они к тому же занялись решением проблемы общих понятий, обсудили природу таких качеств, как «предметность» и «белизна», а также поразмыслили о приобретении знания через органы чувств. Понятно, что все ими проделанное представляет большую важность и весьма занимательную. Тем не менее нам сложно судить по имеющимся у нас в распоряжении сведениям о том, что они говорили и писали. Из всех их трактатов на данную тему до нас дошла всего лишь часть одного их труда; остальные числятся утраченными или

сохранились всего лишь в виде выдержек, приводимых их критиками. Причину этого можно увидеть в том, что кое-кто из китайцев в определенные периоды истории активно занимался совершенствованием приемов логики и диалектики, однако китайцев в целом такие изыски философии интересовали относительно мало.

Притом что поздние монеты подвергали диалектиков критике, они, как и Мо-цзы, проявляли большой интерес к искусству ведения спора. Они, как кажется, проявляли к этому искусству и большое почтение как к средству достижения истины и написали так: «В диалектике прав тот, кто одерживает верх в споре». И еще: «В диалектике... одерживает верх тот, кто прав». С таким посылом можно согласиться (кто-то надеется на то, что с ним должны согласиться), но китайцы в целом отличаются большим неверием в слова, чтобы полагать, будто он на самом деле верен. В этой связи один из авторов даосского трактата «Чжуан-цзы» утверждает, что диалектики «могли опровергнуть человеческие аргументы, но не могли переделать человеческий разум». Один эссеист времен династии Хань сказал: «Они обращали подавляющее внимание на терминологию, но пренебрегли чувствами людей». Считающийся наиболее критически настроенным из всех конфуцианцев философ по имени Сюнь-цзы заявил по поводу высказываний одного из диалектиков, что «ослепленный словами, он не ведал действительности». Такой приговор звучит очень по-китайски.

С учетом той важности, которая придается диалектике в западной философии, европейцу сложно себе представить, насколько низко ее ценили некоторые китайцы. Один писатель на заре христианской эры заметил, что диалектическое теоретизирование ничего не вносит в практику государственного управления и на самом деле представляется некоей формой бесполезного краснобайства. Как бы то ни было, он сказал, что в качестве способа развлечения золотой молодежи упражнения в выяснении сути слов и в анализе принципов диалектика может принести совершенно определенную пользу. Она, по крайней мере, не наносит им вреда.

На заре своего существования школа моистов процветала и явно составляла главную конкуренцию конфуцианству. В период череды восстаний против деспотии династии Цинь в 209 году до н. э. конфуцианцы и монеты в равной степени моментально прониклись категориями мятежа, как только его поднял народ. Мы находим упоминания о монетах как многочисленной группе сподвижников уже в I столетии до н. э. Вскоре после этого они исчезают из вида, и интерес к наследию Мо-цзы внешне фактически исчезает до тех пор, пока не возрождается вновь в относительно недавние времена.

Совсем не трудно объяснить тот факт, что догмы Мо-цзы казались китайскому народу весьма конъюнктурно привлекательными. Его авторитарная система «отождествления с сюзереном» и догматический тон его утверждений противоречили рациональности, всегда считавшейся главным достоинством философа в Китае. Мо-цзы сказал: «Моего учения достаточно для любого предназначения. Отрицание моего учения и предпочтение его какому-то иному догмату означает отказ от урожая и собирание отдельных зерен. Попытка опровергнуть мои слова своими собственными суждениями – суть метание куриных яиц об скалу. Разобьешь все яйца до одного, но скала останется непоколебимой, так как она неприступна».

Осуждение мудрецом Мо-цзы всех радостей жизни, и даже всех эмоций, вступает в противоречие с разумными китайскими воззрениями на жизнь, служащими сохранению равновесия всех вещей и восприятию радостей жизни в разумных пределах в качестве блага, а не зла. Таким образом, в главном трактате даосов под названием «Чжуан-цзы» о предписаниях Мо-цзы сказано так: «Его догмат грешит чрезмерной ограниченностью. Из-за него у человека возникает ощущение своей ничтожности... Он противоречит человеческому естеству; народ не станет его терпеть».

И все-таки заслуги Мо-цзы перед своим народом трудно переоценить. Даже Мэн-цзы, яростно критиковавший его философские воззрения, признает альтруизм этого мудреца. Мо-цзы точно так же, как Конфуция, тревожили страдания народа, вызванные нищетой, отсутствием порядка в государстве и войной. Но в отличие от Конфуция Мо-цзы не заглядывал дальше непосредственной цели устранения условий народных бед. Конфуций предложил программу, способную, по его мнению, обеспечить людям достижение благоденствия. Мо-цзы выступал сторонником программы, составленной ради устранения конкретных пороков, и ради их устранения он готов был пожертвовать всем, чем угодно, даже человеческим счастьем. Дело даже не в том, что он хотел лишить людей счастья, просто ему не дано было заглянуть дальше некоего условия, при котором появлялась бы возможность для устранения существующего зла. Он представлял себе мир, пребывающий в покое, в котором огромное и организованное население обеспечено достойной одеждой и пропитанием. Таким Мо-цзы видел идеальное положение вещей в человеческом обществе.

Люди, склонные к холодному расчету, иногда пытаются заставить других людей думать, будто их действия диктуются эмоциями. Те, кто руководствуется велением души, иногда развлекаются тем, что представляют себя исключительно рациональными людьми. Мо-цзы относился ко второй категории фантазеров. Он вроде бы посвятил свою жизнь чистосердечным попыткам оказания помощи своим близким людям, причем без какого-либо намека на личную корысть. При всем при этом он старался обосновать свои поступки и всю свою философию исключительно разумными мотивами. Даже в основу своей «вселенской любви» он предполагал положить не эмоции, а рассудочные соображения.

Однако рассудок Мо-цзы все-таки подчинялся его душевным порывам. Притом что он внес важный вклад в дело возбуждения интереса у китайского народа к логике, собственный его аргумент часто выглядит откровенно парадоксальным. При опровержении фатализма, например, он отрицал существование судьбы в силу того, что «никто судьбы никогда не видел и не слышал». Точно этот же самый аргумент можно привести для опровержения его догматов «вселенской любви» и «отождествления с сюзереном». Циники без труда убедили бы нас в том, что явление альтруизма встречается очень редко. Однако следует откровенно признать то, что самые благие намерения наблюдаются приблизительно так же редко, что и мудрость, необходимая для их воплощения в действительность.

Глава 5

Мэн-цзы и упор на человеческое естество

В трактате времен династии Хань под названием «Ши цзи» («Исторические записки») говорится, что «после кончины Конфуция 70 исповедников его учения разошлись по стране и попытались отыскать себе занятие среди феодалов. Величайших из них назначили наставниками [правителей] или сановниками; тех, кого попроще, взяли себе в приятели и наставники те же сановники, или они отошли от дел и больше о них ничего не известно». Автор «Ши цзи» утверждает, что четыре питомца проповедника конфуцианства по имени Цзы Ся «получили назначение на должность наставников царей», тогда как сам Цзы Ся числился наставником правителя царства Вэй. В книге «Мэн-цзы» говорится, что вскоре после завершения времени Конфуция министерские посты в правительстве царства Лу занимали два конфуцианца. Одного из них называют внуком Конфуция, который к тому же числился министром в царстве Вэй.

Через 100 и даже больше лет после завершения Конфуцием земного пути многочисленные ученые пристраивались при дворах правителей, как великих, так и мелких, в качестве «приглашенных мудрецов», а не официальных сановников. Иногда

при дворах правителей встречаются гости, сочетающие в себе сразу две функции «приглашенных сановников». Такие гости отнюдь не все имели отношение к конфуцианцам. Конфуций числится первым частным наставником и ученым, о котором до нас дошли кое-какие достоверные сведения из китайской истории. Но по его примеру и в сложившихся тогда благоприятных для того условиях расплодилось множество подражателей мудрого наставника, пустившихся в поход по царствам в поисках правителя, способного оценить их способности и догматы их философских воззрений. Кое-кто из них весьма преуспел в этом деле сбыта знаний вразнос.

Правитель царства Лян, например, пригласил в свою столицу множество философов, в том числе конфуцианца Мэн-цзы. Чтобы они почувствовали, что их присутствие при его дворе составит большую ему честь, царь разослал им приглашения в смиренном тоне и богатые подарки. Правитель царства Ци по имени Сюань прославился как большой покровитель философов. В одном из трудов времен династии Хань говорится, что он содержал больше тысячи ученых мужей в своей столице, где люди масштаба Мэн-цзы «получили содержание высокопоставленных лиц и, не обремененные официальными обязанностями, размышляли о состоянии государственных дел». Автор трактата «Ши цзи» добавляет, что царь Сюань построил роскошные особняки для своих самых важных гостей, чтобы показать всему миру, что правитель Ци смог привлечь в свою столицу самых выдающихся ученых своего времени.

Этот состязательный порыв, несомненно, послужил одной из причин того, почему ученых мужей окружали всяческими почестями при дворах, но не стоит забывать об остальных, откровенно утилитарных причинах тоже. Цари династии Чжоу давно служили марионетками в чужих руках, и Китай оставался расколотым на множество самостоятельных враждующих между собой вотчин. Иногда между их правителями заключались соглашения с утверждением складывавшегося положения вещей, и после этого мирный период мог продлиться несколько лет. Идеальный образ единого Китая оставался для древних китайцев фоном, он виделся неким призраком наподобие Священной Римской империи, долгое время витавшим над Европой. В отличие от европейского варианта, однако, китайский призрак отказывался развеиваться, и правитель каждого очередного мощного царства вынашивал надежду на то, что ему повезет в овладении контролем над целой страной. Ради достижения такой цели их правители старались привлечь к себе на службу наиболее одаренных мужчин. Большинство таких «приглашенных сановников», следует отметить, принадлежало к военному сословию, но философов среди них тоже вполне хватало. При всем возможном отличии философских воззрений общим для их проповедников было следующее: все они вместе и каждый по отдельности ключевой задачей ставили обретение контроля над всем китайским миром. (Когда китайцы говорят о «мире», они обычно имеют в виду «китайский мир» точно так же, как европейцы говорят о «мире», часто подразумевая «западный мир». В обоих случаях речь идет «обо всем мире, имеющем значение».) Обратите внимание на то, что в «Ши цзи» говорится о царе Лан, потерпевшем неоднократные поражения, после которых он как раз решил пригласить философов к своему двору. Он рассчитывал на философию не как на средство утешения, а оружие отмщения.

К IV веку до н. э. в Китае образовалось множество различных философских школ. Мэн-цзы жаловался на то, что «неприкаянные ученые увлеклись пустопорожними дискуссиями» и что «выдержки из бесед Ян Чу с Мо-цзы слышатся по всей стране». Ян Чу, говорил он, проповедовал принцип «каждый за себя», который Мэн-цзы подвергал критике из-за попраания непререкаемого авторитета правителя, в то время как Мо-цзы выступал за одинаковую для всех любовь, тем самым опровергая особую привязанность к собственному отцу. Также по этому поводу Мэн-цзы сказал: «Если бы Ян Чу мог

принести пользу всему миру, просто выщипнув волос из своей головы, он бы даже не пошевелил рукой... Мо-цзы же, со своей стороны, расчесал бы все свое тело от макушки до пятки, только бы в нашем мире стало лучше жить».

Получается так, что во времена Мэн-цзы самыми популярными в Китае считались школы как раз этих двух философов и школа конфуцианцев. Он говорит: «Те, кто отказывался от догматов Мо-цзы, обращался к догматам Ян Чу, а кто отказывался от догматов Ян Чу, обращался к конфуцианству». Мы уже познакомились с основами философии Мо-цзы. В следующей главе нам предстоит присмотреться к догматам, приписываемым Ян Чу, и найти основания для того, чтобы согласиться с теми учеными, которые считают его первым предтечей даосской философии.

Мэн-цзы упоминает еще одного человека, считающегося фактическим отшельником. Он приходился младшим братом богатому дворянину, но считал, что богатство его брату досталось несправедливым путем, и поэтому категорически от него отрекся. Отказавшись от родовых благ, он поселился в дикой местности и зарабатывал на жизнь изготовлением сандалий из пеньковых веревок, которые сплетала его жена. Считается, что однажды из-за своих строгих принципов он чуть было не погиб от голода.

Еще одну группу философов отнесли к «школе аграрников» (нун цзя). В хрониках Мэн-цзы говорится, что в свое время, когда Мэн-цзы находился на службе в царстве Тен, туда с юга прибыл философ данной школы по имени Сюй Син. Он попросил у правителя предоставить ему кров, и тот пошел ему навстречу. Там Сюй Син поселился со своими несколькими десятками учеников, внешне отличавшихся от остальных людей одеждой из грубой рогожи, плетеными сандалиями, а спали они на циновках, которые везде носили с собой. К данной группе примкнули два конфуцианца; этот факт больно задел самолюбие Мэн-цзы, и он с еще большей резкостью принялся опровергать их догматы.

Они утверждали, что «мудрый и добродетельный правитель вспахивает землю вместе со своим народом собственного пропитания ради; осуществляя руководство государством, он утром и вечером сам готовит себе еду». Тот факт, что подобное учение просто появилось и проповедовалось, вполне открыто служит свидетельством того, насколько мощным попыткам подрыва подвергалось древнее представление о практически божественном положении правящей аристократии. Мэн-цзы подверг эту философию критике, только исходя из несколько иных предпосылок. Он поинтересовался, выращивал ли философ Сюй Син пропитание для себя, и ему сообщили, что выращивал. Тогда Мэн-цзы спросил, ткал ли он сам полотно для своей одежды, изготавливал ли отвал для сохи и посуду? Ему сказали, что этим он не занимался, чтобы не отвлекаться от своего земледелия. Мэн-цзы обратил внимание на то, что по такой же точно причине трудно было ожидать, будто у правителя может появиться свободное время для обработки собственной земли и приготовления пищи одновременно с осуществлением управления государством.

Напрасным трудом представляется описание всего разнообразия философских воззрений, получивших распространение в Китае в IV веке до н. э. Их тогда расплодилось столь много, что авторы трактата «Чжуан-цзы» присвоили им название «сотни школ». Чуть позже коснемся сути некоторых из них. Пока же сосредоточим внимание в основном на Мэн-цзы, слава которого затмила всех остальных совершенномудрых китайцев его времени.

Наши знания о Мэн-цзы поступают в основном из трактата, носящего его имя. Эта книга справедливо считается одним из великих произведений мировой литературы. А.А. Ричардс, посвятивший себя изучению трактата «Мэн-цзы», написал, что ряд приведенных в нем аргументов «по историческому и внутреннему содержанию» ничуть не уступают «выводам Платона».

«Мэн-цзы» представляет собой пространное изложение на заданную тему; его составляют 35 тысяч китайских иероглифов. Чтобы получить представление о его объеме в привычных для нас словах, это число иероглифов следует увеличить в несколько раз. Притом что считается, будто свой трактат написал сам Мэн-цзы, никто не станет спорить с тем, что его составили ученики мудреца. В отличие от подавляющего большинства древнейших китайских трактатов, данный труд не вызывает особых трудностей с точки зрения доказательства подлинности текста. Ху Ши как-то написал, что «Мэн-цзы» представляется либо совершенным подлинником, либо совершенной подделкой; по мне, данный трактат заслуживает признания подлинником». Со своей стороны автор готов поделиться подозрениями в том, что одну небольшую часть текста для «Мэн-цзы» все-таки позаимствовали, но в общем и целом авторы данного труда избавили нас от больших бед, характерных для подавляющего большинства произведений древней китайской литературы.

Мэн-цзы как личность представляется очень любопытным и сложным персонажем. Он обладал одновременно достоинствами и недостатками, причем и тех и других у него вполне хватало. Воздать ему должное или хотя бы оценить его характер очень сложно. Однако есть смысл попробовать это сделать, ведь естество данного человека в мельчайших подробностях отразилось в его философии, и нам вряд ли удастся понять одно без другого.

Сведений о жизни Мэн-цзы сохранилось очень мало. Нам даже не дано знать даты его рождения и смерти. Большинство ученых сходится на том, что он жил где-то с 372 приблизительно до 289 года до н. э. Он родился в небольшом княжестве по соседству с родным царством Конфуция в Северо-Восточном Китае. Считается, что его предки принадлежали к роду Мэн царства Лу, числившемуся одной из «трех семей», правивших в Лу во времена Конфуция; только вот достоверных подтверждений таким предположениям отыскать не удается.

Мэн-цзы учился у людей, проповедовавших учение Конфуция, и горько сожалел о том, что жить ему пришлось слишком поздно, когда Великого учителя уже не было на этом свете. Говорят, что он учился вместе с питомцами внука Конфуция по имени Цзы Сы. Он всегда трепетно чтит память о Конфуции и высказывался о нем в самых высоких выражениях. У самого Мэн-цзы образовалось весьма значительное число учеников; но, даже притом что книга «Мэн-цзы» намного больше по объему, чем «Лунь Юй» («Беседы и высказывания») Конфуция, из нее трудно вывести какую-либо внятную картину методов Мэн-цзы как наставника. Все выглядит так, будто он не слишком задумывался над совершенствованием искусства просвещения и, в отличие от Конфуция, не уделял ему большого внимания.

По всей видимости, он по примеру Конфуция принимал в свою школу молодых людей самого скромного происхождения. Однажды, когда его с питомцами приняли на постой во дворце в качестве гостей одного правителя, смотритель этого дворца сообщил Мэн-цзы о пропаже одного сапога таким тоном, будто его украл один из учеников великого наставника. Когда мудрец высказал большое сомнение в таком подозрении, придворный напомнил ему о том, что тот не позаботился о выяснении фактов предыдущей жизни тех, кто изъявил желание на обучение у него, а принял всех, кто проявил душевную тягу к знаниям.

Тем не менее он на самом деле отказывал кое-кому из молодых людей, изъявивших желание у него учиться, причем в нескольких случаях такой отказ получили аристократы, пытавшиеся требовать особого к себе отношения в силу своего положения в обществе. О его учениках мы располагаем относительно скудной информацией. Существует документальное свидетельство того, что одного из них однажды собирались назначить главой правительства царства Лу.

Главная цель Мэн-цзы просматривается в поиске кресла главного сановника какого-нибудь царства, чтобы получить возможность направить деятельность его правительства на воплощение в жизнь собственных воззрений. В этом его намерения совпадают с целями Конфуция. Как и Конфуцию, ему не удалось занять кресло сановника с безграничными властными полномочиями. Тем не менее ему на своем жизненном пути повезло больше, чем Конфуцию, в том плане, что ему достался номинально более высокий пост в царстве Ци, чем Конфуцию за всю службу в царстве Лу. К тому же Мэн-цзы пользовался большим авторитетом как советник правителей сразу нескольких государств, чем Конфуций, к которому за советом обращались реже. Однако такую его популярность можно обосновать просто особенностями его собственного времени.

Верится с трудом, что Мэн-цзы мог когда-либо служить постоянным административным чиновником. По-видимому, ему доставалось место «приглашенного сановника», своего рода консультанта по вопросам государственных дел, не отягощенного обязанностями и полномочиями обычного министра. В царстве Ци он даже отказался от денежного содержания. В документах иногда встречаются упреки в том, что он отказывался от постоянной службы по примеру того же Конфуция. Однако ни у кого не возникает сомнения в его страстном желании постоянного места в государственном механизме, но только при условии предоставления ему полной свободы действий в руководстве правительством, на что ни один из правителей пойти не был готов.

В поисках правителя, способного воплотить на практике его теоретические концепции, Мэн-цзы со своими питомцами переезжал из одного царства в другое, где останавливался надолго или накоротке в зависимости от складывающихся обстоятельств. Однажды его спросили: «Не кажется ли вам нелепым ваше блуждание по свету в сопровождении нескольких десятков колесниц и сотен мужчин с остановками то у одного феодала, то у другого, а также проживание за их счет?» Мэн-цзы оправдывал свой образ жизни как стоящий того, во что обходился правителям, ведь он сохранял в неприкосновенности для потомков принципы бытия царей предыдущих поколений. Большим подспорьем в его жизни служили подарки от князей, иногда проявлявших большую щедрость. Однако его нельзя заподозрить в безграничном корыстолюбии, так как бывали случаи, когда Мэн-цзы отказывался от подарков, причем создается такое впечатление, что он принимал подаяния в пределах ему необходимого для относительно скромного существования.

Мэн-цзы вполне справедливо считал себя продолжателем конфуцианской традиции своего времени. Он совершенно искренне верил в полное соответствие своих воззрений и поступков с воззрениями и поступками Конфуция. Но тут приходится указать на его заблуждения. Мэн-цзы как исторический персонаж радикально отличался от Конфуция, да и времена к тому же изменились.

Откровенное отличие заключается в том факте, что Конфуций в трактате «Лунь Юй» несколько раз чистосердечно кается в ошибке, зато Мэн-цзы никогда открыто не признавал своих промахов. И это в первую очередь бросается в глаза. Здесь дело касается самых основ их соответствующих философских воззрений, а также различий в их характерах. Не следует забывать о весьма отличающихся обстоятельствах, при которых они жили.

Конфуций представляется единственным влиятельным философом, жившим в его время. Мэн-цзы, однако, принадлежал к одной философской школе из многих, существовавших тогда, и между этими школами шло острое соперничество за привлечение на свою сторону последователей, а также за благосклонность правителей, от которой зависело их благосостояние, влияние и положение. Беседы Конфуция с его

учениками проводились в относительно спокойной атмосфере, и посвящались они, по крайней мере в значительной их части, попытке достижения истины и познания ее сути. Беседы у Мэн-цзы при этом по большому счету крутились вокруг темы отстаивания и пропаганды истинности его учения, что, конечно же, выглядит совершенно по-иному.

Мы уже отмечали, что А.А. Ричардс находит у Мэн-цзы многое из заслуживающего восхищения. При этом он прекрасно видит у него характерные недостатки. Ричардс характеризует конкретные аргументы Мэн-цзы следующим образом: «а) над ними довлеет цель увещания; б) выявление причины расхождения с прочими аргументами не предусматривается; в) форма аргумента, приводимого оппонентом, упоминается в смысле того, чтобы ее *использовать* в опровержении, а не ради *исследования* таким манером, чтобы обнаружить в нем изъян, если таковой присутствует». Другими словами, Мэн-цзы обычно больше заботила победа в споре, чем попытка поиска истины. Дело не в том, что его совсем не интересовала эта истина, а в убежденности в том, что он уже ею владел, и ему только оставалось убедить своего оппонента в данном факте.

Не один только Мэн-цзы придерживался такого подхода к ведению спора.

Подавляющее большинство из нас поступает точно таким же образом гораздо чаще, чем согласны это признать, и такого рода аргумент можно встретить даже в трудах великих западных философов. Что, однако, нельзя считать правильной тактикой научной дискуссии. Попытки Мэн-цзы сохранить свою непогрешимость вели его в различные ловушки, включая прегрешения против логики. Однажды, когда ученик обратил его внимание на то, что он поступал вразрез с неким принципом, провозглашенным им прежде, Мэн-цзы оборвал его речь резким замечанием, мол, «то было тогда, а сейчас совсем другой случай».

Однажды он явно допустил опасную игру слов во время обсуждения вопроса огромной важности. Правительство северного царства Янь пребывало в весьма расстроенном состоянии, из-за чего на долю народа выпали большие страдания, и он роптал. В этот момент к Мэн-цзы обратился один сановник царства Ци с вопросом: следует ли правителю Ци напасть на царство Янь? В летописях сохранились разные варианты того, что сказал Мэн-цзы; но в любом случае он не возражал против вторжения. Такое вмешательство можно было оправдать одновременно политическими и гуманными соображениями; но после того, как войска Ци взяли под свой контроль территорию царства Янь, захватчики начали обращаться с теми, кого они освободили, самым неподобающим образом. И народ Янь поднялся на восстание. В этот момент Мэн-цзы обвинили в грубой ошибке, заключавшейся в его рекомендации предпринять вторжение в царство Янь. Он мог бы отстоять свою честь на совершенно неопровержимых основаниях, но предпочел прикрыться софизмами.

Мэн-цзы сказал, что один из сановников царства Ци его всего лишь спросил, существует ли смысл в нападении на Янь? Так как поведение правительства Янь достойным назвать не поворачивался язык, он ответил: «Смысл существует». Если бы тот сановник соизволил уточнить, кому предназначено напасть на него? Тогда Мэн-цзы готов был сообщить о том, что только добродетельный правитель, назначенный Небесами на выполнение данной миссии, мог бы вторгнуться на территорию этого царства. Но, к сожалению, сановник правительства Ци не задал ему такой вопрос, а сразу же ринулся готовить нападение на соседа. При таком раскладе, удивился Мэн-цзы, как его можно обвинять в том, что он якобы советовал правителю Ци напасть на Янь?

При всем при этом не составит труда отыскать вполне заслуживающие восхищения черты характера Мэн-цзы. Никому еще не удалось более красноречиво сформулировать свою заявку ученого и достойного человека на почетное место, выше которого занимают только те, кто наделен великолепием князей. Такой человек, утверждает Мэн-цзы, должен относиться к суетному успеху и провалу с полным безразличием, успокаивая

себя пониманием того, что при его сложившейся репутации, если в мире ему не досталось достойной оценки, вина за это лежит не на нем самом, а на обитателях этого мира. Его успех нельзя измерять протяженностью сферы его деятельности. Он оценивается по манере, в которой он ведет себя внутри такой сферы. «Существует благородство Небес, – сказал Мэн-цзы, – и благородство людей». Благородное сословие людей определяется своей принадлежностью к князьям, сановникам или великим чиновникам. А благородство Небес составляет принадлежность «к людям милосердным, правдивым, высокоидейным и благоверным, а также тем, кто испытывает неизбежную радость от своей добродетели». Правителей отличают манеры, характерные для их положения, делится своими наблюдениями Мэн-цзы; но насколько возвышеннее дух ученого, обитающего в просторном жилище мироздания! Он говорит: «Живет в просторном жилище мироздания, занимает свое подобающее в нем место, идет по великому его пути; когда удовлетворено его желание на официальную должность, он воплощает в жизнь свои принципы вместе со всеми; когда такое его желание посрамлено, он воплощает их в жизнь в одиночку; богатство и почести не способны развратить его, бедность и посредственные условия жизни не заставят его измениться, власть и сила не могут поставить его на колени: таков по-настоящему великий человек».

Такое возвеличивание ученого представляется не просто вопросом абстрактного принципа. Без него вполне определенно было не обойтись в борьбе за влияние и власть, которая шла между учеными и аристократами. Конфуций советовал правителям передать бразды управления своими министрами мужчинам добродетельным, способным и образованным. Немного позже, как мы уже убедились, традициями, касавшимися легендарных императоров, утверждалось, будто в древности даже правителей выбирали за их достоинства, а не родовитость; фактически они служили иллюстрацией того, что наследственные правители были всего лишь самозванцами, восседавшими на престолах без достаточного на то основания. В трактате «Мэн-цзы» мы находим однозначное утверждение о великом превосходстве ученых над наследными аристократами.

Тем самым создавался фундамент для солидного утверждения особого положения учителя в китайском обществе. В Китае любой учитель пользуется великим уважением; и мы находим у Мэн-цзы высказывание о том, что наставник правителя занимает положение, приравненное к отцу или старшему брату, то есть считается скорее его сюзереном, чем вассалом. Пользуясь таким утверждением и собственными убеждениями в своей ценности, кое-кто из конфуцианцев потребовал от правителей, при которых они служили советниками, самого трепетного внимания к себе. Мэн-цзы рассказал, что внука Конфуция по имени Цзы Сы постоянно сопровождал человек, обязанность которого заключалась в том, чтобы уверять его в уважении со стороны князя Лу; иначе Цзы Сы грозил покинуть его двор. Мэн-цзы к тому же поведал нам о том, что этот внук Конфуция очень оскорбился, когда его князь однажды предположил, что они могли бы стать друзьями; Цзы Сы с порога отверг такого рода оборот событий. Вообще-то, Мэн-цзы утверждает, что добродетельным правителям древности даже не разрешали надоедать достойным ученым частыми посещениями, если только они не доказывали своего самого искреннего почтения к ним.

Сложным предметом для освоения считался порядок подношений со стороны правителей в пользу ученых. Ученые без таких подношений просто не могли существовать, и все-таки из-за таких подношений ученые попадали в оскорбительно зависимое положение. Мэн-цзы заложил основы принципа, в соответствии с которым подношения должны поступать с полнейшим почтением и таким манером, чтобы ученому не пришлось постоянно беспокоиться о принесении благодарности правителю за них. Сам Мэн-цзы очень обиделся, когда главный министр царства Ци послал ему

гостинец из столицы, не позаботившись о том, чтобы совершить поездку в город, где Мэн-цзы проживал, и вручить подношение лично.

Мэн-цзы полагал далеко ниже достоинства такого ученого, каким он был сам, чтобы его могли вызвать по требованию правителя. Это он наглядно продемонстрировал почти ребяческой выходкой, когда служил при дворе царства Ци. Мэн-цзы уже было собрался идти ко двору, когда от царя пришло некое послание. Царь хотел пригласить Мэн-цзы к себе, но, помня о его обидчивости, написал, что собирался навестить мудреца, но, к сожалению, немного занедужил; поэтому спрашивал, приедет ли Мэн-цзы, чтобы с ним повидаться. Вспылив, Мэн-цзы отказался от своего плана посещения двора, сослался с сожалением на *такое же* плохое самочувствие и к царю не пошел. На следующий день он отправился навестить другого человека, но на пути домой один из его учеников передал ему новое послание. Царь прислал лекаря, чтобы тот занялся излечением Мэн-цзы от недуга, и этот сгорающий от стыда ученик сказал, что его наставник как раз направляется ко двору. Итак, в послании говорилось, чтобы Мэн-цзы не возвращался домой, а без промедления отправлялся ко двору. Но Мэн-цзы пошел в другое место, чтобы провести там предстоящую ночь.

С учетом всего сказанного можно предположить, что Мэн-цзы занимал позицию еще более бескомпромиссного противника принципа потомственного наследования власти, чем был Конфуций. И на самом деле следует отметить его большой упор на тот факт, что легендарный император Яо оставил свой престол не собственному сыну, а самому толковому и добродетельному человеку своей империи, то есть земледельцу по имени Шунь. Более того, Мэн-цзы говорит царю Ци о том, что управление государством следует поручить тем, кто познал искусство управления; предположим, что он имеет в виду ученых-конфуцианцев. И он говорит, что вмешательство царя в управленческие решения таких сановников напоминает попытки поучения искусного резчика по нефриту его ремеслу во время работы.

При всем этом Мэн-цзы при всякой удобной okazji обращает внимание своей аудитории на важность благожелательного обращения с великими родами, пользующимися наследными полномочиями. Он говорит тому же самому царю Ци, что правителю не следует составлять протекцию во власти людям, беспочвенно претендующим на обладание добродетелью и необходимыми для того навыками, если только у него не остается другого выбора. Ведь радением за такого рода деятелей правитель подвигнет тех, кто с ним не связан кровными узами, обойти его родственников и ставит чиновников подлого происхождения выше представителей родовитого сословия.

Эти довольно-таки удивительные взгляды можно объяснить двояко. С практической точки зрения не приходится сомневаться в том, что следовало опасаться гнева оскорбленных родственников правителя в том случае, если они пользовались большим авторитетом; отсюда, однако, вытекает вопрос: разумно ли тогда пытаться ослабить их власть вместо того, чтобы ее укреплять? Размышления Мэн-цзы по этому поводу можно радикально подправить тем фактом, что он сам, как известно, по рождению принадлежал к благородному сословию и что он обычно вращался в аристократических кругах. Мы находим у него комментарии, звучащие со вздохом сожаления, по поводу атмосферы, в которой пребывают правители в силу своего положения, и заявление о том, что «тем, кому выпало служить советниками великих мира сего, судьбою предназначено их презирать, а не любоваться их великолепиями и показухой». Роскошные дворцы, изобилие всевозможной трапезы, сотни слуг и наложниц, неумеренные удовольствия и вина, а также азарт охоты в сопровождении тысячи колесниц обоза в конце концов Мэн-цзы оценивает так: «Мне не нужны, если бы я мог их себе позволить... Мне хватает того, что мне известны преданья старины. С чего бы мне испытывать благоговейный трепет перед царями?» Сказано храбро! Только вот закрадывается сомнение: ничто человеческое

Мэн-цзы не чуждо, и разве у него не возникало зависти к правителям, хотя бы подсознательной?

Мэн-цзы питал живой интерес к иерархии феодализма, и иногда удается встретить конфуцианцев более поздних поколений, оправдывавших феодализм как общественный уклад. Несомненно, такие воззрения появились еще во времена самого Конфуция, и они послужили укреплению мнения о том, что этот мудрец относится к последовательным апологетам феодальной системы, хотя и очень трудно найти достоверные доказательства такой его позиции.

Ни одно из этих соображений, однако, не подвигло Мэн-цзы опуститься до откровенного заискивания перед правителями его времени или смирения дерзости, с какой он обвинял их за преступления, а также требовал для них заслуженной кары. «Существует ли какое-либо различие, – спросил он царя Лян, – между убийством человека дубиной и клинком?» – «Никакого», – ответил этот царь. «Существует ли какое-либо различие между совершением убийства клинком и способом управления?» – «Нет», – сказал царь. Тогда Мэн-цзы вынес ему приговор: поскольку способ его управления причиняет смерть кое-кому из его народа от голода, царя фактически следует признать убийцей.

Мэн-цзы сказал царю Ци, что порочного правителя можно исправить с помощью его сановников. Здесь, однако, он предложил некоторое уточнение. Министрам, не связанным с правителем кровными узами, следует откровенно говорить ему об ошибках, и, если он не прислушивается к ним, им следует спокойно подавать в отставку. А вот те министры, которые приходятся ему родственниками, должны, если он не исправляет свою ущербную политику после разумной критики, сместить его с престола. Существует документальное свидетельство того, что, когда Мэн-цзы сообщил царю такой вывод, тот «переменился в лице».

Самообладание того же самого царя, должно быть, еще больше омрачило атмосферу продолжившейся беседы с Мэн-цзы. Царь сказал, что он слышал, будто последний правитель династии Шан по имени Чжоу погиб от руки одного из своих подданных, основавшего новую династию; это на самом деле случилось именно так, спросил он. «Так сказано в летописях», – ответил Мэн-цзы. Тогда царь задал следующий вопрос: «А может ли подданный убивать своего государя?» [Мэн-цзы] отвечал: «Того, кто губит человеколюбие, называют злодеем, того, кто губит справедливость, называют жестоким. Злодеев и жестоких людей называют простолюдинами. Я слышал, что убили простолюдина Чжоу, но не слышал, что убили государя».

Возможно, Мэн-цзы больше всех остальных древнейших китайских философов заслуживает звания правоведа, или, во всяком случае, упоминания как мудреца, предпринявшего попытку нормотворчества в том смысле этого слова, который подразумевал великий для европейцев Платон. Мы находим его стоящим поодаль и размышляющим о том, чему должно и могло бы служить государство, а затем предлагающим конкретную программу достижения задуманного человеком.

Основной постулат политической программы Мэн-цзы состоял просто в том, что залогом успеха следует считать добродетель. Царь Лян сказал Мэн-цзы, что прежде его государство считалось могущественным, однако за время его собственного правления оно неоднократно подвергалось нападению соседей и лишилось из-за них некоторых областей своей территории. В одной из тех войн сложил голову собственный сын царя. Теперь он хотел отплатить за пережитые поражения; что бы, спросил он, мог посоветовать Мэн-цзы? Мэн-цзы поведал царю о том, что для приобретения контроля над всем Китаем для начала достаточно овладеть очень небольшой территорией соседей. Он рассказал:

«Если ваше величество дарует народу милосердное правительство, которое облегчит наказания и штрафы, снизит налоги, заставит глубоко вспахивать поля и тщательно их пропалывать, а также принудит крепких телом мужчин использовать свой досуг для проявления сыновнего благочестия, братской почтительности, искренности и верности таким манером, чтобы дома они служили своим отцам и старшим братьям, а за границей они служили своим старшим по возрасту и начальникам, – тогда ваш народ будет в состоянии по вашему распоряжению, вооруженный простой палкой, приспособленной под себя самостоятельно, отбить вторжение... солдат, защищенных мощной кольчугой и снабженных острым оружием».

В таком крайнем варианте выразительности тезис Мэн-цзы звучит вздором. Но его смысл, представленный мудрецом более доходчиво в остальных разделах вечного труда, состоит в том, что моральный дух армии гораздо важнее ее вооружения; возразить по этому поводу просто нечего. Мэн-цзы считается решительным противником войны как таковой. Он объявил тех, кто радуется своим достижениям в стратегии, фактически откровенными уголовниками. Однако в действительности он оставил послабление в пользу справедливых войн. (А разве хоть один из правителей когда-либо считал развязанную им войну несправедливой?!)

Мэн-цзы обращал особое внимание на то, что правитель, полностью утративший благожелательность своего народа, не мог рассчитывать на него, когда над его царством нависала угроза войны. Вместе с тем правитель, достойно обращавшийся со своим народом, получит его поддержку с такой преданностью, что станет непобедимым полководцем. Здесь конфуцианцы занимали весьма надежную позицию; роль простого народа как ресурса живой силы для войны постоянно возрастала, и иногда он просто отказывался сражаться за интересы ненавистного правителя.

Немногие китайские философы делали больше упора на экономике, чем Мэн-цзы. Он утверждал, что правителю недостаточно заботиться только о благе своего народа; он обязан принимать практические экономические меры для обеспечения его благосостояния. В этой связи он сказал одному правителю, что для осуществления добросовестного управления своим народом он должен начать с перемежевки своих земель и установления границ полей заново. Дорогая сердцу Мэн-цзы схема действий выглядела так, чтобы крупную площадь земли предполагалось поделить наподобие шахматной доски на девять равных наделов. Восемь наделов по краям участка следовало предоставить соответственно семьям, тогда как членам всех этих восьми семей поручалось возделывать общими усилиями надел, расположенный в центре. Урожай с центрального надела предназначался властям и шел на формирование казенных запасов. В то же время эти восемь семей создавали общину, отличавшуюся тесными отношениями товарищества и взаимной выручки. Мэн-цзы утверждал, будто такая система существовала на самом деле при добродетельных правителях былинных времен. Ученые не могут прийти к единому мнению по поводу того, существовала ли такая система на самом деле, или ее придумал Мэн-цзы, а для придания достоверности причислил ее к наследию предков.

Кое-какие предложенные Мэн-цзы экономические меры представляются весьма современными. Он выступал поборником многоотраслевого хозяйства, при котором члены каждой семьи высаживают несколько тутовых деревьев для разведения тутовых шелкопрядов, а также заводят «пять наседок и двух супоросных свиноматок». Еще более замечательным следует назвать то, что он выступал в пользу предохранения ресурсов рыбного и лесного хозяйства. Если бы китайцы придерживались совета Мэн-цзы в этом последнем случае, их экономическое положение в современном мире выглядело бы значительно здоровее (книга издана в середине XX столетия).

Народное хозяйство в воззрениях Мэн-цзы глубоко связывалось с этикой. Он утверждал, что от голодного народа нельзя ждать нравственного поведения. Однако он смотрел на мир отнюдь не с точки зрения рафинированной экономики. Он полагал, что народу следует обеспечить экономическую достаточность, но к тому же выступал за обучение этого народа, за воспитание в его душе этики на уровне, превышающем уровень примитивной реакции на сиюминутные потребности. Таким образом, в том же абзаце, где Мэн-цзы выступает поборником многоотраслевого хозяйства, мы находим его предложение об учреждении системы бесплатных государственных школ. Насколько известно автору настоящего труда, мы имеем дело с самым первым упоминанием системы государственных бесплатных школ в китайской истории. Здесь Мэн-цзы снова делает ссылку на то, что данный план воплощался в жизнь предыдущими династиями, но имеющиеся в нашем распоряжении доказательства не содержат ни малейших подтверждений его слов. Все выглядит так, будто он пытается подкрепить свой аргумент с помощью сочиненного самим же прецедента.

Мэн-цзы объединяет все подобные прецеденты под общим названием *ван Дао*, что с китайского языка переводится как «путь совершенного правителя» или «путь истинного царя». Тем самым он обозначил заведенные порядки при дворах конкретных искусных царей прошлого, которые следовало взять в качестве образца, оправдавшего себя в веках. Правителю, который примет на вооружение такого рода стиль правления, утверждал Мэн-цзы, не составит большого труда установить свою власть над всем китайским миром.

В связи с этим аргументом Мэн-цзы гениально подтвердил конфуцианскую святую веру в решающую роль народа. Он последовательно отстаивал данную точку зрения и при этом утверждал, что правитель, не способный обеспечить своему народу благосостояние, заслуживает отстранения от власти. Идеальными правителями, вызывавшими его искреннее восхищение, он назвал легендарных императоров Яо, Шуня и Юя. По традиции им приписывают совсем не одинаковые благодетели. Яо и Шунь подобрали для себя достойных и добродетельных преемников из среды своих подданных и оставили им свои престолы, а престол Юя достался его сыну, тем самым предположительно Юй заложил основание под первую китайскую наследную династию. Один из учеников Мэн-цзы спросил его, верно ли то, что Яо передал свой трон Шуню. Мэн-цзы ответил, что все произошло совсем иначе; ни один правитель не пользовался правом уступки своего престола. Случилось то, сообщил Мэн-цзы, что Небеса приняли Шуня, и люди приняли его как преемника императора Яо. На самом же деле Мэн-цзы свел данное событие к согласию народа, так как он привел распространенное высказывание: «Небеса видят то, что видит мой народ, Небеса слышат то, что слышит мой народ».

Позже, рассказал Мэн-цзы, когда Юй умер, по его завещанию престол следовало передать одному из его сановников, но народ на такой вариант передачи власти не согласился и предпочел ему сына Юя. Здесь Мэн-цзы представляет даже престол наследного монарха подношением народа. Мэн-цзы к тому же дает объяснение тому, что некий человек, то есть не наследник по рождению, а назначенный на престол благородный муж, должен обладать достоинствами, сопоставимыми с достоинствами Шуня и Юя, причем назначить своим преемником его должен сам уходящий правитель. Именно по одной только этой названной последней причине, объяснил Мэн-цзы, Конфуций не взошел на китайский престол. На данном примере прекрасно видно, насколько объяснение Конфуция получило развитие за одно лишь столетие.

Очевидным представляется то, что традиция в воззрениях Мэн-цзы играла намного большую роль, чем в воззрениях Конфуция. В известной мере причина тут заключалась в том, что приверженцы конфуцианской школы к этому времени выработали большой

массив традиций, обслуживающих ее потребности. Но к тому же обращает на себя внимание упорный поиск ими упрощенных способов решения всех возникающих проблем. Метод Конфуция, заключающийся в постоянных упорных размышлениях в сочетании с готовностью подвергать повторной проверке даже когда-то непоколебимые теоретические предпосылки, выглядит настолько строгим, что ни одной значительной по числу группе ученых не удавалось подчиниться ему длительное время. Мы убедились в том, что Мо-цзы порвал с конфуцианской традицией практически с самого начала и попытался обрести пристанище в таких абсолютных критериях, как воля Небес и духов, выраженная посредством природных явлений и чудес. Мэн-цзы остался в рамках конфуцианской традиции и помог в ее формировании, однако он тоже склонялся к использованию упрощенных критериев истины. Конфуций предписал своим ученикам достаточно затейливую формулу составления суждения о естестве человека. Мудрец сказал: «Посмотрев на поступки человека, взгляни на их причины, установи, вызывают ли они у него беспокойство. И тогда сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]? Сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]?» Одно из заявлений Мэн-цзы выглядит откровенной его попыткой усовершенствовать данное изречение, так как он использовал несколько из тех же самых слов. Мэн-цзы сказал: «Никакая часть тела человека не может сравниться по совершенству со зрачком его глаза. В нем нельзя скрыть злонамеренность. Если в груди человека царит добро, зрачок выглядит светлым; иначе его покрывает дымка. Прислушайтесь к его словам и загляните в глаза собеседника. Как же человек может скрыть свой нрав?»

В строгом соответствии с той же самой тенденцией мы находим у Мэн-цзы предписанные правила, которым могут следовать в правительстве. Считаться добродетельным ему недостаточно; к тому же необходимо брать пример с добропорядочных царей древности. Если правители и министры избавятся от пороков, им придется подражать в своих поступках Яо и Шуню. При назначении поборов представляется ошибочным в равной степени требовать больше или меньше, чем требовали Яо и Шунь.

Здесь мы имеем дело с философией, представленной в совокупном виде под маркой «стеяз древности», которую требовалось принять или отвергнуть целиком. Такой фило-

Софией обычно не предусматривается критическое отношение и инициатива со стороны индивидуума, к тому же у нее отсутствует гибкость, что затрудняет ее приспособление к изменению ситуации. Конфуцианская ортодоксия в противоположность замыслу Конфуция грешила всеми этими изъянами. С точки зрения тех, кто ее придерживается, однако, такая философия обладает великим преимуществом, состоящим в том, что ее отдельные аспекты не требуют собственного обоснования. Если человека удастся однажды убедить в том, что он должен следовать стезей древних предков и что эта стезя воплощена в конкретных знаниях, задачу пропагандиста можно считать выполненной.

Без издания книг с описанием «стеяз древности» было уже совсем не обойтись. Практически точно так же было не обойтись без того, чтобы такие книги приписывались авторам древности. То есть для большего веса им требовался особый авторитет, придававшийся документам, считавшимся современными тем событиям, которые в них излагаются. Исторические документы подделывали в Китае с незапамятных времен, но золотой век фальсификации прошлого явно начался вскоре после смерти Конфуция. За несколько веков, последовавших за его смертью, на свет появился целый поток таких материалов, и многим из них нашлось место в священном каноне классики. Большинство этих работ изготовили преимущественно под неусыпным покровительством конфуцианцев, занимавшихся обоснованием воззрений конфуцианской ортодоксии. Сам Мэн-цзы приводит цитаты из документа, который, притом что относится к древним

летописям, во времена Конфуция вполне мог не существовать. Ни малейших указаний на то, что сам Мэн-цзы занимался подделкой старинных рукописей, обнаружить не удастся. Наоборот, он осуждал деятельность фальсификаторов и говорил: «Чем верить всем историческим документам, лучше вообще не держать их в руках».

Мы видели, что одним из основных аргументов Мо-цзы в пользу того или иного образа действий он называл их практичность или полезность. Мэн-цзы приводит доводы в опровержение такого критерия. Книга «Мэн-цзы» начинается так: «Мэн-цзы свіделся с лянским правителем – ваном Хуэем. Ван сказал: «Старец! Не посчитав далеким расстояние в тысячу ли, ты все же пришел сюда, значит, тоже имеешь сказать нечто такое, что принесет выгоды моему владению?» Отвечая ему, Мэн-цзы сказал: «Ван! Зачем обязательно говорить о выгодах? Есть ведь также нелицеприятность и справедливость, вот и все. Если вы, ван, будете спрашивать: «Чем принесешь выгоды моему владению?» – за вами сановники-дафу будут спрашивать: «Чем принесешь выгоды нашим семьям?» – служилые люди-ши и простой народ тоже будут спрашивать: «Чем принесешь выгоды нам лично?» Верхи и низы станут нападать друг на друга в погоне за выгодой, и владение ваше окажется в опасности!» Развивая свою мысль, Мэн-цзы указывает на то, что в таких условиях над царем нависнет большая опасность лишения собственной жизни из-за некоего вассала, возжелавшего занять его место и захватить его богатства. «Таких людей, – продолжает мудрец, – которые, будучи нелицеприятными, бросали бы своих родителей, не бывает; таких людей, которые, будучи справедливыми, ставили бы позади себя своих господ, не бывает. Ван, будем же говорить только о нелицеприятности и справедливости, вот и все. Зачем обязательно говорить о выгодах?»

На основании таких высказываний иногда считается, что Мэн-цзы, в отличие от моистов, придерживался нравственной теории отрицания практичности. Тем не менее представляется бесспорным, что даже в приведенном выше высказывании Мэн-цзы на самом деле обращается к утилитарному аргументу. Он утверждает отнюдь не то, будто великодушие и справедливость необходимо человеку в силу их категорического императива или ради прославления божества. Наоборот, он обращает внимание на то, что действие, единственной целью которого просматривается материальная выгода, в конечном счете не позволит ее получить, так как вызовет анархию и гражданскую войну. Здесь Мэн-цзы на самом деле проповедует догму просвещенного эгоизма, приобретающую конечно же вполне утилитарный вид.

Следует признать тем не менее, что Мэн-цзы совсем не всегда пользуется такими категориями. Он однозначно говорит о доктринах Яо и Шуня как содержащих в себе большую убедительность. Следует постоянно помнить, однако, о том, что право Шуня на престол получило подтверждение через безоговорочное подчинение народа его власти. И всем понятно, что народ подчинялся (или скорее считается, что подчинялся) Шуню, так как верил в возможность при его власти поправить свое материальное положение. Такие исключительно утилитарные соображения можно будет зачастую отыскать в основе всех нравственных положений конфуцианства.

В результате поднимается щекотливая философская проблема. Мэн-цзы свято верит в то, что доктрины мудрых царей древности представляют собой безупречный образец для человеческих мыслей и поступков. Тогда откуда мудрецы позаимствовали свои принципы? Быть может, им сошло откровение свыше? Понятно, что не сходило. Быть может, сами мудрецы относились к людям сверхчеловеческих дарований? Мэн-цзы это отрицает особо и отдельно, сказав: «Яо и Шунь внешне выглядели совсем как все остальные мужчины».

Мэн-цзы полагал, что все люди рождаются одинаковыми с точки зрения человеческих слабостей и что человек по своей природе – существо доброе. Такое теоретическое положение подвергается энергичному сомнению в кругах приверженцев конфуцианства. Один из воспитанников Мэн-цзы обратил внимание на то, что в его собственное время нашлись те, кто называл человеческое естество ни добрым, ни порочным, тогда как кое-кто утверждал, будто на него влияют одновременно добро или зло. Третьи называли одних людей добрыми по своей природе, в то время как остальных вполне естественно относили к людям злым. «Итак, вы, Учитель, – заключил ученик, – говорите, человек добр по своей натуре. Получается, что остальные люди неправы?» Мэн-цзы ответил: «Человек по натуре наделен чувствами, побуждающими его к добру. Именно поэтому я называю человека добрым. Если люди творят то, что добром не называется, причина этого заключается не в том, что составляет суть человеческого естества. Все люди обладают способностями к сочувствию, ощущению стыда и неприязни, почтения и уважения, а также пониманием того, что правильно, а что порочно. Эти чувства дают начало таким достоинствам, как великодушие, справедливость, приличие и мудрость. Эти достоинства пришли ко мне отнюдь не извне; они являются качествами *самого меня*. Альтернативное представление проявляется просто из-за отсутствия ума. Поэтому мудрый сказал: «Ищите их, и отыщете, игнорируйте их, и вы их утратите». Люди отличаются друг от друга, кто-то вдвое, кто-то в пять раз, кто-то в неисчислимо количество раз, просто потому, что они не могут полностью развивать свои естественные способности, причем в равной степени».

Положение Мэн-цзы, когда он говорит о врожденном представлении у человека о том, что хорошо и плохо, представляется очень спорным. Его положение выглядит намного прочнее, однако, когда он рассуждает о сочувствии, и разработка им данного аргумента выглядит просто превосходно. «Представьте себе, – говорит он, – что человек внезапно видит, что маленькому ребенку грозит падение в колодезь. Немедленно, кем бы этот человек ни был, он должен испытать чувство ужаса и жалости. Это чувство возникнет независимо от желания снискать расположение родителей ребенка или получить похвалу со стороны его соседей и друзей». Оно, настаивает Мэн-цзы, возникнет просто из инстинктивного сочувствия как дара, которым обладает каждый вменяемый человек.

Может так показаться, будто к противоречию по поводу благородства человеческой природы, споры вокруг которой растянулись в бесконечность, зачастую пытаются подойти не с того направления. Основное внимание обычно уделяется словосочетанию «человеческое естество». Более плодотворным представляется тщательное исследование понятия «добро». Может так показаться, что для Мэн-цзы, точно так же, как для Конфуция, «добро» представляется наиболее характерной для человеческого естества категорией. Пища, вызывающая боли в желудке, «доброй» едой не считается. Сено хорошо подходит для кормления вола, но не человека, потому что оно отвергается его естеством. Образ жизни, при котором на сон отводится всего лишь два часа в сутки, не подходит по той же причине. Можно сколько угодно продолжать и развивать всю систему этики на этой основе; именно этим в значительной степени занимаются приверженцы конфуцианства. Следовательно, в ходе его рассуждений по поводу человеческого естества Мэн-цзы обращает внимание на то, что человеческий рот, уши и глаза сконструированы одинаково, причем следует отметить кое-какие сходства и различия; из этого он заключает, что умом люди должны одобрять сходные нравственные принципы.

Таким образом, когда Мэн-цзы называет человеческое естество добрым, он в определенной степени грешит повтором, потому что в последнем проанализированном

примере он, как кажется, под словом «добрый» имеет в виду то, что находится в гармонии с человеческим естеством. Напрашивается вывод о том, что Мэн-цзы видит большую близость в отношениях между этикой и психологией.

Психологии Мэн-цзы явно никогда не уделялось того достойного внимания, какого она на самом деле заслуживает. А.А. Ричардс как-то обратил внимание на «существование возможности того, что Мэн-цзы нуждается в воспитательных предписаниях З. Фрейда». Автор своими ушами слышал, как практикующий психиатр высказался после прочтения некоторых психологически окрашенных абзацев Мэн-цзы в том плане, что тот явно предвосхитил появление нескольких теоретических положений современной психиатрии. Трудно поверить в то, что кто-то на самом деле понимал теоретические изыскания Мэн-цзы в области психологии. Он сам признался в том, что испытал сложности в объяснении своей терминологии; и, когда кто-то переводит ее на язык психологической науки, который не всегда до конца понятен и однозначен, результат выглядит весьма далеким от того, что имел в виду Мэн-цзы.

Как психолог Мэн-цзы пользовался одним огромным преимуществом: понятие раздельного существования души и тела в его время не занимало умы людей в той степени, в какой будоражит воображение наших ведущих ученых^[5]. Однако Мэн-цзы действительно терзался своего рода психологическим выбором между тем, что мы можем назвать «эмоциональной природой» и «рациональными способностями» (такими весьма приблизительными категориями можно выразить эквиваленты терминов Мэн-цзы). Он не делал различия между одним как добром, а другим как злом, но все-таки полагал, что контроль следует осуществлять из рациональных соображений. В условиях плотного увязывания и согласования рациональных соображений они обеспечивают удержание под надежным контролем всей сферы эмоционального естества. Если же, однако, удастся заметно консолидировать эмоциональное естество, тогда можно отказаться от рациональных соображений. Представьте, например, бредущего человека, витающего мыслями в облаках, с головой ушедшего в философские дебри, и тут он бьется ногой о валун, спотыкается об него, и ему приходится пробежать несколько шагов, чтобы восстановить равновесие. В этот момент происходит мгновенная консолидация его эмоционального естества и восстановление утраченного было контроля над ситуацией; философские размышления прекратились, и на какой-то момент человек чувствует потрясение страхом, пока ему не удастся, как говорится, «собраться с мыслями». После этого, или, как сказал бы Мэн-цзы, когда удалось снова собрать воедино рациональные способности, можно возобновить свои размышления.

Притом что эмоциональное естество требует контроля над собой, Мэн-цзы говорит совершенно определенно, что сдерживать эмоции ни в коем случае *нельзя*. Он считал надлежащим манером направленные эмоции вполне нравственно оправданными и представляющими величайшую из нравственных сил. Тем самым он говорит о необходимости воспитания эмоционального естества человека, и только в таком случае можно в полной мере проявить заложенные в него природой способности.

Мэн-цзы говорит, что ему нужно сдерживать свои желания до того предела, который составляет один только здравый смысл. Человек, преследующий слишком много целей, только понапрасну будоражит свой рассудок и рискует ничего из задуманного не достигнуть. Но при всем при этом ничего предосудительного в желаниях как таковых Мэн-цзы не видит. Во время знаменитой беседы Мэн-цзы с лянским царем тот признается, что считает себя неспособным к воплощению в жизнь конфуцианских идеалов, потому что стыдится признаться в многочисленных пагубных пристрастиях — тяге к доблести, музыке, богатству, к женщинам. Мэн-цзы уверяет его, однако, в совершенной естественности таких пристрастий, а также в том, что они не принесут ничего страшного, если царь, следуя естественным порывам человеческого сочувствия,

позволит своему народу тоже получать от них удовольствие. Тем самым воспитание доблести будет служить защите его государства и народа; ему следует позаботиться о том, чтобы его народ точно так же, как он сам, получил возможность наслаждаться музыкой и хозяйственным ведением; и, раз уж ему так нравится общение с женщинами, царь должен позаботиться о появлении у его народа возможности создавать семьи и совокупляться в свое удовольствие.

Мы знаем, что Мо-цзы предлагал избавиться от всех эмоций. Конфуцианцы считали это одновременно невозможным и нежелательным. Ведь они считали эмоции, если их направить в конструктивное русло, самым надежным средством принуждения к высоконравственному поведению. Они себе не представляли, как можно за счет исключительно умозрительного принципа категории «вселенской любви» Мо-цзы в сложной обстановке заставить человека поступать самоотверженно? Именно поэтому Конфуций настаивал на необходимости «дисциплины посредством *ли*», причем в дополнение к тренировке интеллектуальных способностей. По той же самой причине Мэн-цзы утверждал, что только на образованного человека можно рассчитывать, когда дело коснется добродетели в условиях хозяйственной нужды.

Под «образованием» Мэн-цзы по большому счету подразумевал воспитание у человека нравственных начал. Задачей такого воспитания ставилось предохранение в нетронutom виде изначального человеческого естества. Он сказал: «Людей от птиц и зверей отличает очень немного; обычные люди эти отличия отвергают, возвышенные люди их берегут». Он продолжает так: «Великим человеком считается тот, кто сохраняет свою детскую душу». Как бы то ни было, но Мэн-цзы признает необходимость воспитания и развития врожденной тяги к нравственности, что он называет «началом» достоинств, именно ради достижения их полной отдачи. Результаты воспитания приходят совсем не сразу в виде нравственного возрождения или вспышки озарения. Наоборот, они видятся итогом суммарных поступков человека в его повседневной жизни. Следовательно, говорит Мэн-цзы, надлежащее воспитание эмоционального естества можно осуществлять только лишь постоянным «накоплением добродетели». Мо-цзы предупредил, что человек должен вести себя нравственно даже в полнейшем одиночестве, так как повсюду «обитают призраки и духи, которым все про всех известно». Мэн-цзы сказал бы, что всегда нужно поступать нравственно, потому что все, совершенное нами, обернется благом или бедой в формировании нашего характера.

Раз уж все люди добры, причем одинаково добры при рождении, откуда берутся злодеи? Мэн-цзы приводит сравнение, которым потом воспользовался Иисус, и обращает внимание на следующее: если посеять одинаковые зерна в нескольких разных местах, то те зерна, что падают в плодородную и достаточно увлажненную почву, принесут богатый урожай. А те, что попали в тощую почву или получали недостаточный полив, большого урожая не дадут. Люди точно так же отличаются в силу разных условий, в которых они воспитывались. Следовательно, решающую роль при возвращении приличного населения играет создание максимально благоприятных условий. Если кому-то хочется, чтобы ребенок разговаривал на наречии Ци, рекомендовал Мэн-цзы, пусть он его отправит в царство Ци, где все вокруг будут общаться на этом наречии. Точно так же всем желающим обрести добродетели хотелось бы посоветовать общаться исключительно с добродетельными людьми. Мудрый правитель, решивший обзавестись добродетельным народом, не обойдется без того, чтобы создать для него условия, в которых нужные добродетели произрастают и расцветают. Ведь крайняя нужда оставляет на рассудке и в душе людей свой страшный след точно так же, как изнуряет их тела.

Так получается, что в разделе философии Мэн-цзы, посвященном человеческому естеству и его психологии, можно отыскать много сходства с представлениями, проповедовавшимися Конфуцием. Великий вклад Мэн-цзы состоит в том, что он

проложил и во многом развил догадки, всего лишь намеки на которые содержится в высказываниях первого китайского Учителя. Конфуций, однако, как кажется, никогда не говорил с некоей определенностью о доброте человеческого естества. Возможно, такой вопрос просто не возникал; возможно, врожденные осторожность и чувство такта отвратили Конфуция от заявления, которое при толковании в манере крайностей могло бы вызвать нежелательные последствия.

Мэн-цзы, не связанный подобными запретами, развил свою теорию до ее логического предела, и даже за его рамки. Таким образом, он заявил: «Человек есть мера всех вещей». (Сравните с Пифагором.) Другими словами, человеческое врожденное естество не только безупречно, но и представляет собой своего рода микромир, представляющий или содержащий суть всех вещей. Отсюда логически вытекает то, что Мэн-цзы охарактеризовал следующим образом: «Тот, кто познал в совершенстве свое естество, познал Небеса». Значение данных высказываний вызывало бесконечные споры в китайской литературе на протяжении двух тысячелетий. И от нас не требуется здесь пытаться определить, подразумевал ли Мэн-цзы, что кто-то может через одно только самокопание познать природу мироздания вокруг себя, или он просто подразумевал, что кто-то может таким манером познать принципы высокой нравственности, выше которых ничего не существует.

В обоих случаях при таком раскладе Мэн-цзы рвал (подсознательно, разумеется) с Конфуцием, который однозначно причислил размышления к неадекватным занятиям и обратил внимание своих учеников на важность широкого обзора и критического исследования всего происходящего в мире.

Можно привести еще несколько высказываний из трактата «Мэн-цзы», в которых он явно еще дальше отходит от изначального конфуцианского догмата. Определенными аспектами формы, а также содержания этих высказываний предполагается возможность того, что они на самом деле Мэн-цзы не принадлежат, а были добавлены в тексты его бесед позже посторонними людьми. В любом случае они приближаются к способу мышления, называемому «даосизмом», служащему предметом рассмотрения в следующей главе.

Глава 6

Мистический скептицизм даосов

До данного момента мы имели дело по большому счету с единым мнением по проблемам мироздания. Конфуций, Мо-цзы и Мэн-цзы разошлись во мнении по многим вопросам, но они одинаково с большой серьезностью относились к задаче превращения нашего мира в предельно удобное место для жизни людей. Все они полагали, что достойный человек должен готовиться отдать, если потребует, собственную жизнь ради благополучия человечества. Конфуций, спору нет, на самом деле говорил о необходимости восстановления человеком сил, и он полагал, что удовольствия жизни сами по себе представляются благом; при всем при этом он оставался абсолютно серьезным человеком. По мере развития конфуцианства у его сторонников оставалось все меньше уравновешенности и гибкости, присущих их Учителю. К тому же от человека требовали, чтобы он все полнее посвящал себя установленному кодексу поведения во имя мира, который он не создавал.

Аристократы, понятное дело, такого рода серьезным отношением к делу не отличались; зато они хотели осуществить деспотический контроль над человеком и превратить всех своих вассалов в рядовые пешки для своих игр, которые они затевали ради приобретения политической, военной и экономической мощи. У зажатого между князьями и философами человека оставалось совсем мало шансов для сохранения души в своем собственном единоличном распоряжении.

Поскольку род людской создан таким, какой он есть, остается ждать от него того, что кто-то из его представителей продемонстрирует тягу к мятежу. Они-то и устраивали мятежи; и их восстания легли в основу, на которой выросла весьма заметная и занимательная философия, известная нам под названием «даосизм». Один китайский философ наших дней сказал, что даосизм «представляет собой естественную и неизбежную противоположность самодовольной стадности конфуцианства».

Кое-какие склонности к таким мятежам можно проследить в прошлом Китая во времена еще до появления Конфуция с его учением. Очень трудно было почувствовать себя самостоятельным человеку, жившему в условиях тщательно организованного феодального общества, однако в старинных китайских летописях уже встречается несколько легенд, которые можно считать повестями об отшельниках. В исходном тексте китайской классики под названием «Ицзин» («Книга перемен») мы находим упоминание о «человеке, не находившемся на службе ни у царя, ни у феодала, так как он служил исключительно своим собственным высшим духовным ценностям».

Такой мятеж в самом откровенном виде встречается нам через сотню лет после кончины Конфуция. На память придет упоминание Мэн-цзы о некоем Ян Чу как одном из самых популярных философов его времени, когда он утверждал, будто все, кто не принадлежал к конфуцианцам или монетам, причислялись к последователям Ян Чу. О его представлениях Мэн-цзы говорит только следующее: «Ян придерживается идеи эгоизма. Если ему посулят блага всего мира всего лишь в обмен на волос из его головы, он и то откажется им поделиться». В одном литературном труде периода династии Хань говорится, что сторонники философии Ян Чу выступали с позиции «предохранения целостности человеческой индивидуальности, обитающей в согласии с реальностью и сторонящейся ловушки вещизма».

Существует намного более полный трактат, в котором якобы приводятся слова самого Ян Чу, которые появляются в виде главы даосского труда под названием «Ле-цзы». К несчастью, «Ле-цзы» теперь по большому счету считают подделкой, предположительно состряпанной на много сотен лет позже времен Ян Чу, жившего, как полагают историки, в IV столетии до н. э. Кое-кто из ученых, однако, верит в то, что вразрез с распространенным убеждением в подделке данного труда в целом его раздел, посвященный Ян Чу, может содержать подлинные сведения, сохранившиеся с древнейших времен; эти ученые обращают внимание на то, что в «Ле-цзы» можно отыскать кое-какие высказывания, вполне похожие на речи данного мудреца. Момент выглядит весьма запутанным. Эти разделы «Ле-цзы» могут оказаться не чем иным, как попыткой древних философов восстановить высказывания, которые вполне мог изречь в свое время Ян Чу, а также выразить ощущения, с которых началось зарождение философской мысли даосов. Кто бы ни был их автором, эти высказывания представляют огромный интерес. В «Ле-цзы» мы читаем:

«Ян Чу сказал:

«Человек живет не больше сотни лет, причем сто лет проживает меньше одного человека на тысячу. И даже тот, кому отведено сто лет жизни, половину жизни проводит беспомощным ребенком или стариком с помутившимся рассудком. Из остального времени половину он тратит на сон или впустую на протяжении дневного бодрствования. Еще половину остающегося времени он страдает от боли, недуга, горестей, разочарований, смертей близких людей, утрат, забот и страхов. За десять лет и даже больше у него найдется едва ли один час, который он проживает в покое с собой и окружающим миром, свободным от любых терзаний.

Для чего человеку дается жизнь? Какая от нее для него радость? Дается ли она для красоты и богатства? Или для звука и цвета? Но вот приходит время, когда красота и

богатство больше не отвечают потребности души, когда избыток звуков и цвета вызывает только усталость глаз и навязчивый шум в ушах.

Неужели жизнь дана нам ради того, чтобы мы пугливо подчинялись придуманным сановниками законам и боялись предусмотренных ими наказаний, а теперь еще нас побуждают к неистовым поступкам обещаниями наград и земной славы? Мы отдаем себя никому не нужной безумной усобице в погоне за пустой похвалой текущего момента, изобретаем всякие причуды, чтобы хоть как-то сохранить у потомков воспоминания о нашей репутации после нашей же смерти. Мы продвигаемся в мироздании в узком заданном русле, занятые мелкими заботами, бросающимися в глаза и остающимися на слуху, размышляем о наших предубеждениях, проходим мимо радостей жизни, даже не осознавая, что упускаем что-то ценное. Ни на мгновение нам не удается испытать пьянящее действие вина свободы. Мы на самом деле лишены свободы до такой степени, будто лежим на полу темницы, заваленные цепями.

В старину люди знали, что жизнь даруется без предварительного предупреждения, и точно так же внезапно мы ее лишаемся. В те времена люди следовали своим естественным наклонностям и давали волю всем своим телесным потребностям. Им неизвестна была тяга к земной славе. Они шли по жизни, следуя естественным побуждениям и получая от нее удовольствие. Раз уж их не заботила слава после смерти, люди в старину стояли выше людского закона. Их совсем не заботили такие категории, как слава и похвала, придут ли они раньше или позже, продлится ли их жизнь дольше или скоро закончится».

Ян Чу сказал: «При жизни все твари отличаются, и только смерть всех их уравнивает. При жизни они демонстрируют мудрость или глупость, благородство или низость; в смерти все они одинаково смердят, гниют, разлагаются и пропадают с лица земли... Таким манером несметное число вещей выглядят одинаковыми при рождении, а после смерти снова становятся одинаковыми. Все они одинаково мудры, одинаково глупы, одинаково благородны и одинаково низки. Кто-то проживает 10 лет, другой – 100, но все они неизбежно умирают. Добродетельный мудрец после смерти выглядит точно так же, как скончавшийся порочный деревенский дурачок. При жизни они числились [мудрыми царями] Яо и Шунем; а после смерти превратились в разложившуюся плоть на костях. При жизни они числились [жестокими тиранами] Цзе и Чжоу; после смерти точно так же превратились в разложившуюся плоть на костях. И гнилые кости все похожи; кто попытается отличить их? Так что давайте использовать каждый момент нашей жизни с наибольшей отдачей. У нас нет времени переживать о том, что ждет нас после смерти».

В таких умозаключениях отсутствует что-то новое; что-то подобное с большой долей вероятности можно отыскать в литературных памятниках любого народа. В конечном счете они сводятся к тому, что человек приходит в мир, который создал не он, и ему не дано его до конца понять. При жизни поступки человека сковываются возложенными на него обязанностями, и к тому же его преследуют всевозможные страхи, поэтому человек превращает свою жизнь в еще большую муку, когда требует от себя и своего рассудка достижений, на которые он в силу их природы не способен. Судья Оливер Уэнделл Холмс в письме другу поделился некоторыми наблюдениями, весьма сходными с умозаключениями Ян Чу, завершающимся следующим выводом: «Хотелось бы знать, можно ли считать в глобальном плане человеческую мысль важнее его нутра?»

Конструктивные предписания приверженцев такой философии по большому счету заключаются в том, чтобы воспринимать нашу жизнь такой, какая она есть, без особых волнений по ее поводу, всячески избегать капканов в виде высоких устремлений. Вполне достаточно просто радоваться жизни и по мере возможности наслаждаться каждым дарованным днем. Кто-то возразит в том плане, что философия должна выглядеть возвышенной; но, во всяком случае, нашему варианту не откажешь в

последовательности, и овладение ею в известной степени способствует предотвращению язвы желудка.

Философия Ян Чу представляет большой интерес, и она совпадает по смыслу с даосизмом. Однако в ней отсутствует один критерий даосизма, и его можно назвать самым важным его критерием.

Прежде чем обращаться к даосизму как таковому, нам предстоит решить проблему того, как узнать что-либо достоверное или определенное о раннем даосизме. Задача нам достается совсем не из легких. Предмет рассмотрения считается предельно сложным, ведь над ним давно и иногда жестоко бились лучшие умы человечества. В целом никто не подвергает сомнению тот факт, что древнейшими трудами даосов следует считать трактаты «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы». На этом всеобщее согласие ученых по большому счету заканчивается.

По традиции принято считать, что трактат «Лао-цзы» написал мудрец по имени Лао-цзы. Это имя можно перевести с китайского языка как «старый наставник». Лао-цзы считается современником Конфуция возрастом несколько постарше, и он якобы служил хранителем архивов в столице своего царства. Считается, что Конфуций с ним познакомился именно там, а описание данного важного события выглядит откровенным вымыслом летописца.

Очень немногие из наиболее взыскательных ученых верят в то, что Лао-цзы, если такой человек существовал вообще, жил во времена Конфуция. Доказательств в опровержение такого представления накопилось больше чем достаточно. Ни в одной книге, кроме тех, что появились гораздо позже, упоминаний о Лао-цзы не встречается. Автор книги «Лао-цзы» постоянно отправляет нас к воззрениям, неизвестным во времена Конфуция, зато приобретшим актуальность значительно позже лет его жизни. Многочисленные ученые пытались утверждать, будто Лао-цзы жил где-то несколько позже Конфуция; но совершенно определенно можно утверждать, что ни он, ни любой другой человек не мог в одиночку написать весь трактат под названием «Лао-цзы». Поэтому нам следует покончить с поиском конкретного человека, если такой человек все-таки жил когда-то и носил имя Лао-цзы, и просто объявить проблему бессмысленной. Вместо этого займемся самой книгой.

Трактат «Лао-цзы» к тому же известен под названием «Дао Дэ Цзин», которое можно перевести с китайского языка как «Книга пути и достоинства». Она представляет собой небольшой трактат, состоящий из приблизительно пяти тысяч иероглифов. Эта книга представляет большой интерес и историческую важность. Ее изучение вызывает большую трудность, так как она написана в лаконичном стиле, а ее текст зачастую выглядит преднамеренно туманным. Она подверглась многочисленным попыткам перевода на понятный язык; и, если сравнивать различные его варианты, иногда создается такое впечатление, что переводы разных авторов делались совсем с других текстов. Иногда данная книга вызывает огромное раздражение, так как в ее разных разделах приводятся различающиеся и даже диаметрально противоположные догмы. Ученые обратили внимание на то, что различные разделы труда написаны в разном стиле, разной рифмой с применением тех же самых иероглифов и отличаются грамматическими приемами. Очевидно, что перед нами составной труд, разделы которого написаны несколькими авторами. Ему присваивались различные времена написания, начиная от традиционного представления о том, что его составили еще во времена Конфуция, и до предположения о том, что его разделы собрали воедино уже во II столетии до н. э. Ваш автор лично полагает так, что «Дао Дэ Цзин» мог появиться на свет еще до наступления IV столетия до н. э.

Когда мы обращаем свой взор к человеку по имени Чжуан-цзы или «Наставник Чжуан», появляется явное ощущение приобретения более-менее надежной почвы под

ногами. Ходят слухи, что он родился в местечке на территории Центрального Китая там, где теперь находится провинция Хэнань, и там он занимал должность мелкого чиновника. Предполагается, что умер он вскоре после наступления 300 года до н. э. О его жизни нам известно совсем мало, разве что кое-какие сомнительные веселые эпизоды. В книге «Чжуан-цзы» говорится, что правитель великого южного царства Чу прислал к Чжуан-цзы курьеров с ценными дарами, чтобы убедить его занять пост его главного министра, но принять дары или приглашение Чжуан-цзы отказался.

Когда обращаешься от Чжуан-цзы-человека к книге под названием «Чжуан-цзы», обязательно возникает большое недоумение. Подавляющее большинство ученых однозначно считает, что Чжуан-цзы был не единственным автором данного труда, но при этом у них отсутствует какое-либо согласие по поводу того, какой раздел написал он сам, а какой – его соавторы. Кое-кто из ученых усматривает несколько авторов даже в пределах отдельных глав. Здесь, как и в случае с Лао-цзы, нас ждут китаисты с непримиримыми точками зрения. Ряд ученых полагает, что нынешний текст мог приобрести свой современный вид не раньше II века до н. э.

При таком раскладе теряется смысл в том, чтобы приписывать человеку по имени Лао-цзы или Чжуан-цзы те или иные высказывания, так как представляется практически невозможным с достаточной уверенностью утверждать, будто какое-то конкретное высказывание принадлежит одному из этих мудрецов. Проще всего сказать, что все эти высказывания приводятся в трактате «Лао-цзы» или «Чжуан-цзы».

Самым первым догматом даосов, представленным нам в «Чжуан-цзы» и «Лао-цзы», оказывается все тот же самый вызывающий у нас разочарование, чтобы не сказать отвращение, догмат, посвященный человеческой жизни, какой она изначально представлялась в мыслях Ян Чу. В «Чжуан-цзы» можно прочесть следующее: «Разве не прискорбно трудиться всю свою жизнь, но так и не увидеть результата своего труда, полностью износиться тяжким трудом, но не иметь понятия, куда этот труд тебя ведет? Кто-то говорит: «Это еще не смерть», но что из всего этого хорошего? Разве не печально, когда плоть разлагается, и за нею уходит рассудок?»

Такие пессимистические высказывания, однако, встречаются не очень часто. Ведь даосы обнаружили естество, удивились ему и почувствовали очарование им. В «Чжуан-цзы» находим такие вот вопросы:

«Вращаются ли Небеса? Стоит ли на месте наша Земля? Спорят ли солнце и луна за свое положение на небосклоне? И кто управляет этим постоянным перемещением? Существует ли некое механическое устройство, обеспечивающее их произвольный ход в пространстве? Или они просто продолжают вращение в силу собственной их инерции?»

Можно ли сказать, что дождь приносят? Или облака образуются из-за дождя? Что обеспечивает его такое обильное выпадение? Кто же это там на досуге посвящает себя с таким вот самозабвенным ликованием всему происходящему вокруг нас?»

Наблюдая явления природы глазами восхищенного ребенка, даосы обнаружили для себя, что «любая ее панорама прекрасна, и один только человек мерзок». Решив, что мир людей вызывает у них отвращение, даосы призвали его покинуть. Таким манером получилось, что среди персонажей, фигурирующих в литературных произведениях даосов, многие оказываются отшельниками, рыбаками или земледельцами, жившими обособленно от остальных людей и ведущими прямое общение с природой.

В размышлениях, приписываемых Ян Чу в «Ле-цзы», большое внимание уделено рассуждениям о смерти. Поиск пути продления земной жизни и даже обретения бессмертия занял видное место в истории даосизма, а изыскания в сфере изобретения эликсира жизни потребовали бурного развития даосской алхимии. Тут со всей очевидностью поднимается некий вопрос, однако сыграла ли жажда бессмертия свою роль в высшей фазе ранней даосской философии?

В любом случае здесь просматривается еще одна весьма самостоятельная тенденция. Носители данного способа даосского философского мышления признают неотвратимость смерти для каждого человека, а вот когда человек умирает, его сознание, его насущное вездесущее «я», исчезает в тот же момент. Так что же из того? Сознание у даосов в любом случае признается страданием и злом. Изменится ли мироздание, когда в нем не останется ни одного «я»? Ничуть не бывало!

В трактате «Чжуан-цзы» находим такое вот объяснение: «Вселенная представляет собой единство всех вещей. Если кто-то признает свое тождество с этим единством, тогда органы его тела значат для него не больше, чем то же самое количество грязи, а смерть и жизнь, конец и начало, нарушают его покой не больше, чем смена дня и ночи». Согласно канону, изложенному в «Лао-цзы», настоящее долголетие заключается в том факте, что «после смерти человек не исчезает» из мироздания.

Даосский философ тогда не просто сдавался такому функционированию мироздания, касающемуся смерти отдельного человека; ему доставляло удовольствие рассуждение по его поводу и отождествление себя с широким вселенским процессом. Прохождение бесчисленных преобразований, как сказано в «Чжуан-цзы», представляет собой «бесконечную радость бытия». Один из персонажей в том же трактате говорит:

«Положим, моя левая рука станет петухом – тогда я буду оповещать о ночных часах. Положим, моя правая рука превратится в самострел – тогда я буду добывать ею дичь на жаркое. Положим, мои ягодицы станут колесами экипажа, мой дух – лошастью. Тогда я обзаведусь собственным экипажем для выезда!

А кроме того, мы получаем жизнь, когда приходит время, и лишаемся ее, когда срок истекает. Так покоришься времени, не противься уходу, и тогда ни радости, ни печали не заденут тебя. Вот что древние называли «освобождением от пут». А того, кто сам себя не может освободить, вещи свяжут еще крепче».

Даосизм, как это прекрасно показал Анри Масперо, представляет собой своеобразную мистическую философию. В ее основе лежит мистика природы. Среди европейских городов даосизм может показаться полным вздором. Но с выходом на природу деревья, птицы, дальние планы пейзажа, спокойствие летнего ландшафта или дикая ярость бури, весь теоретический даосизм покажется человеку обладающим гораздо большей уместностью, чем западные воззрения, отличающиеся самой затейливой логикой.

Христианский или магометанский мистик ищет общения и единения с Богом. Даос стремится к единению с Природой, под которой он понимает великое Дао.

Мы уже знаем, что до Конфуция словом Дао китайцы обычно обозначали некий путь или порядок действий. Конфуций использовал его для обозначения философской категории, выражающей правильную манеру поведения в нравственной, общественной и политической сфере. Дао Конфуцию представлялось понятием, однако, совсем не метафизическим. Поздние даосы именно таким его стали воспринимать. Они использовали понятие Дао для обозначения буквально всех вещей точно в том же смысле, что некоторые западные философы подразумевают под словом «абсолют». Дао превратили в основной материал, из которого созданы все вещи. Он представлялся простой, бесформенной, бесстрастной, безвольной, всем довольной субстанцией. Она существовала еще до появления Небес и Земли. В ходе сотворения вещей и атрибутов далекий китайский предок утрачивает свое изначальное состояние души, то есть теряет прежние свои добродетели и душевный покой. В «Лао-цзы» сказано:

Дао пусто,
но в применении неисчерпаемо.
О глубочайшее!
Оно кажется праотцем всех вещей.

Если притупить его пронизательность,
освободить его от хаотичности,
умерить его блеск, уподобить его пылинке,
то оно будет казаться ясно существующим.
Я не знаю, чье оно порождение,
[я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке.

Следует напомнить, что трактат «Лао-цзы» к тому же известен под названием «Дао Дэ Цзин». Мы уяснили значение Дао, а что же подразумевается здесь под словом Дэ? Когда им обозначалась «добродетель» в конфуцианском смысле этого слова, даосы его отвергали. Но поскольку они сами используют этот термин, теперь он означает естественные, инстинктивные, примитивные качества или достоинства, причем в противоположность понятиям, предписанным социальной санкцией и образованием.

Понятие того, что примитивное состояние тоже несет добро, выглядит привлекательно для людей из разных стран и многих поколений. Мы естественно вспоминаем о Руссо, но даже в сочинении Платона под названием *Закон* говорится о примитивных мужчинах словами, удивительно схожими с теми, что использовали даосы, утверждавшие, будто среди них не существовало ни богатых, ни бедных. Причем «жизнь общины, избавленной от богатства и бедности, всегда будет строиться на самых благородных принципах. В ней не остается места никакому высокомерию или несправедливости, или опять же каким-либо раздорам или зависти. И поэтому они обладали добротой, а также отличались такой чертой, что зовется простодушием; а когда им говорили о добре и зле, они в их простоте душевной верили тому, что слышали, как в истину в последней инстанции, которой подчинялись в своих поступках».

Идеал даосы видели в простоте; ведь они ставили перед собой целью возвращение к Дао. А как к нему приблизиться? В «Лао-цзы» говорится:

Сохраняя свое сознание в неподвижности и безмолвии,
я достигаю пустоты, пределов этого мира.
Там вся тьма вещей соединяется вместе,
и, созерцая, я могу видеть их возвращение.
Все бесчисленные существа, рожденные в мире,
все они возвращаются назад, к своему началу.
Возвращение к началу именуется обретением покоя и безмолвия.
Это и называют исполнить свою судьбу.
Исполнить свою судьбу – значит познать извечное.
Познать извечное – значит стать сиянием, светом.
Не думая об извечном, ты слепо идешь навстречу
собственному несчастью.
Познав извечное вместилище всего, поймешь,
что оно и есть всеобщая казна,
что эта казна и есть верховный правитель,
что этот правитель и есть Небо, что Небо и есть Дао,
что Дао и есть неизбывное, вечное.
Оно утратило свое тело,
и потому его жизненные силы неисчерпаемы.

Основной принцип даосизма заключается в том, что человек должен пребывать в гармонии с фундаментальными законами мироздания, а не противиться им. Все искусственные атрибуты и все попытки усобицы считаются порочными. Осуждение всех

честолюбивых порывов совсем не означает, что требуется отказаться от любой деятельности как неправильной, ошибкой считается всяческое напряжение по достижению недостижимого. В «Чжуан-цзы» находим такое вот утверждение: «Кто понимает условия жизни, не ищет от нее того, что жизнь дать не может. Кто понимает условия судьбы, не ищет того, что нельзя постичь с помощью знания».

Таким манером приходит важность перспективы, равновесия, разумного понимания того, что целесообразно и приемлемо. В этой связи важно признать существование соотношения всех вещей. «Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное – это прекрасное, – говорится в «Лао-цзы», – тогда и возникнет понятие безобразного». Притом что целый мир относительно вселенной выглядит крошечным, тем не менее автор раздела в «Чжуан-цзы» утверждает: в нем свое значение принадлежит даже кончику волоса. Там же находим следующее высказывание: «Позвольте теперь спросить: если человек переночует на сырой земле, у него заболит поясница и отнимется полтела. А вот случится ли такое с лосем? Если человек поселится на дереве, он будет дрожать от страха, а вот так ли будет чувствовать себя обезьяна? Кто же из этих троих знает, где лучше жить? Люди едят мясо домашних животных, олени едят траву, сороконожки лакомятся червячками, а совы охотятся за мышами. Кому из этих четверых ведом истинный вкус пищи? <...> Мао-цзян и Сиши слыли первыми красавицами среди людей, но рыбы, завидев их, тотчас уплыли бы в глубину, а птицы, завидев их, взметнулись бы в небеса. И если бы их увидели олени, они бы с испугу убежали в лес. Кто же среди них знает, что такое истинная красота?»

Тот же самый релятивизм применяется к нравственным проблемам. По этому поводу в «Чжуан-цзы» сказано: «Отвечу: «истинное» есть также «неистинное», «правильное» – это также «неправильное». Если истина и на самом деле является истиной, то она отличается от неистинного, и тут не о чем спорить. Если правильное и в самом деле является правильным, то оно отличается от неправильного, и тут тоже не о чем спорить. Забудем о наших летах, забудем о наших обязанностях, достигнем беспредельного и будем пребывать в нем без конца».

Такой релятивизм применяется к самому нашему существованию, поэтому читаем дальше: «И однажды к нам придет радостное пробуждение, когда нам предстоит осознать, что сама жизнь есть суть тот же сладкий сон».

Раз уж ничего определенного в нашем мире не существует, вызывают один только смех все намерения на успех, к достижению которого все стремятся с рвением фанатиков. На самом деле, если слишком стараться, ничего путного из всех прилагаемых усилий не выйдет: «Тот, кто лишь пытается начать, никогда не начнет. Тот, кто слишком торопится, ничего не достигнет». В «Лао-цзы» сказано:

Наполняет собою весь мир,
не убавляясь и не прибавляясь,
и не похоже, что когда-нибудь наступит ему конец.
Действует подобно молоту кузнеца,
оттачивая суть вещей,
и потому в мире нет ничего постоянного.
Ты можешь наполнить весь дом золотом и драгоценностями,
но не сможешь их уберечь.
Стремясь к богатству, чинам и почестям,
ты сам навлекаешь на себя беду.
Истинное достижение – это освободиться
от того, что обычно свойственно человеку.

Именно таков Путь Неба.

В качестве иллюстрации тезиса о том, что тот, кто слишком старается, ничего путного не добьется, в «Чжуан-цзы» сказано следующее: лучник, стреляющий ради приза в виде всего лишь простого керамического блюда, постарается продемонстрировать свое высочайшее мастерство. Предложите ему медную пряжку, если он поразит цель, и он будет целиться тщательнее, а выстрелит не так метко. Предложите ему приз из золота, и он напряжется, причем полностью утратит свои навыки в меткой стрельбе.

Следовательно, тщетно мечтать о приобретении посторонних вещей, просто надо пытаться обрести знания о себе и удовлетворение собой. По этому поводу в «Лао-цзы» можно прочесть такие слова:

Тот, кто знает людей, мудр,
тот, кто знает себя, ясен духом.
Тот, кто побеждает людей, силен,
тот, кто побеждает себя, крепок.

И дальше:

Воистину,
чем сильнее любишь, тем больше тратишь,
чем сильнее прячешь, тем больше теряешь.
Знающий меру не узнает позора,
умеющий вовремя остановиться не попадет в беду,
но сможет благодаря этому достичь
постоянного, вечного.

И наконец:

Ничто не наносит такого вреда,
как неумение довольствоваться тем, что имеешь.
Ничто так не губит, как стремление умножать.
Воистину,
довольствуясь тем, что имеешь,
достигнешь основы, которая неисчерпаема!

Что же после всего сказанного следует делать? Ничего не делать, говорит нам великий даос. «Функционирование Небес и Земли происходило самым восхитительным порядком, – говорится в «Чжуан-цзы», – притом что ни слова от них не услышишь. Все четыре сезона года строго соблюдают законы природы, и никто их не обсуждает. Вся природа отрегулирована точными принципами, и их никто никогда не пытается объяснить. Мудрец проникает в тайну порядка Небес и Земли, а также постигает принципы существования природы. Таким образом, совершенный человек ничего не делает, а великий мудрец ничего не затевает; то есть они просто наблюдают мироздание».

Знаменитое утверждение даосов заключается в созерцательной пассивности или в «недеянии» – *у вэй*. Но неужели оно означает просто неделание ничего вообще? Разумеется, нет. Смысл, скорее всего, состоит в том, чтобы не делать ничего, что не относится к сфере естественного или самопроизвольного. Важное дело состоит в том, чтобы никак не напрягаться. Мы уже упоминали положение лучника, стреляющего мимо

цели, когда пытается получить золотой приз, зато он чувствует себя расслабленно и проявляет свою сноровку, когда от поражения им цели ничто важного не зависит. В «Чжуан-цзы» к тому же находим знаменитый сюжет, когда мясник лянского царя учит своего господина искусству разделки туши вола. Он признается в том, что с самого начала ему это дело давалось с трудом, но через 10 лет практических занятий он сечет тушу механически; «все мои чувства успокоились, а моя душа поступает, как ей виднее».

В трактатах даосов встречается множество иллюстраций того, как высочайшее мастерство проявляется практически на бессознательном уровне, и мы сами можем привести массу подобных иллюстраций и примеров на основе собственного опыта. Нельзя мастерски кататься на коньках или на велосипеде, пока не овладеешь необходимыми навыками сохранения равновесия тела, не думая при этом о нем. На более заумном разрезе, то есть с точки зрения знатока, в момент, когда он видит произведение искусства, у него незамедлительно появляется «ощущение» того, подлинное оно или нет. Он так поступает по многим причинам, подавляющее большинство которых он сможет проанализировать и объяснить, если только у него найдется свободное время. Но если его знания и опыт не позволяют ему немедленно ощутить, хорошо ли произведение или не очень, тогда он считается не настоящим знатоком.

Даосы придают особое значение таким подсознательным, интуитивным, стихийным элементам. Может показаться несомненным то, что большинство из нас проживает слишком большую часть своей жизни на сознательном уровне, постоянно испытывая беспокойство по поводу того, что делать, когда на самом деле тревожиться не о чем. Тут-то в нашем обществе появляется работа для многочисленной армии психиатров западного мира. Даосы обращают внимание на то, например, что пьяный человек при падении скорее останется невредимым, чем трезвый, потому что его тело не успевает напрячься.

Следовательно, путь человека должен лежать через безделье и покой. Автор «Лао-цзы» учит нас говорить как можно меньше; таков путь существования природы. Даже Небеса и Земля не могут заставить ливень или ураган продолжаться бесконечно долго. Дао, о котором можно вести беседу, оказывается совсем не настоящим Дао. Те, кто знают, не говорят, а те, кто говорят, ничего не знают.

Подлинные речи не изящны,
изящные речи не верны.
Хороший человек не станет спорить,
слова того, кто любит спорить, – пустые слова.
Знающий не тот, кто много знает,
тот, кто много знает, тот не знает.

Дальше читаем: «Перестань хранить верность вещам, к которым привязан, и ты освободишься от горя и тоски». «Если люди перестанут мудрствовать и отбросят умничанье, польза их возрастет во сто крат».

Не выходя со двора,
знает, что в мире творится.
Не выглядывая в окно,
видит путь Неба.
Он уходит все дальше и дальше,
его познания – все меньше и меньше.
Вот почему мудрый
знает то, до чего не доехать, не дойти.

Он может говорить о том, что не видно
простому глазу,
он действует ненамеренно и потому
достигает успеха.

В «Чжуан-цзы» сказано так: «Люди древности в своих знаниях достигли предела. Чего же они достигли? Они знали, что изначально вещи не существуют, – вот предел, вот вся бездна смысла, и добавить к этому нечего. Те, кто шли за ними, считали, что вещи существуют, но нет границ между вещами. Те, кто шли потом, считали, что границы между вещами существуют, но никакая вещь не может быть «этим» или «тем». Противопоставление «этого» и «того» – вот причина затемнения Пути. А когда Пути нанесен ущерб, возникает любовная привязанность».

Согласно взглядам даосов, с которыми нам уже удалось познакомиться, осуждение ими войны выглядит вполне логичным делом. Оружие в трактате «Лао-цзы» названо дурным знаменем («Разящий меч – это не то, что приносит счастье, всякая тварь его боится, и потому тот, кто обладает Дао, не надеется на него»), а боевые кони появляются на окраине Поднебесной, только когда правитель ее отступает от Дао. Точно такому же осуждению подвергается деспотичное правительство. Народ голодает потому, что его господу потребляют слишком много продовольствия, отобранного у подданного народа в виде поборов. Чем больше придумывается законов, тем больше становится воров и разбойников. Смертная казнь становится бесполезной. «Народ перестал бояться смерти. Какой прок тогда пугать его угрозами смертной казни?!» И даже если они боялись смертной казни, кому из смертных людей дано право принимать ужасные решения о судьбе себе подобных?

Такая точка зрения выглядит по сути своей архаической, да и в самом даосизме присутствует мощный элемент анархизма. «Я слышал о том, – говорится в «Чжуан-цзы» устами Учителя, – что Поднебесному миру нужно позволить быть таким, каков он есть, но не слышал о том, что миром нужно управлять». В приведенных ниже высказываниях из «Чжуан-цзы» посмотрите иллюстрации к такому отношению и ощутите наглядные примеры особого духа самой книги:

«Облачный Полководец помчался на восток и у дерева Фуяо повстречался с Хун Мыном, который прогуливался, подпрыгивая по-птичьи и похлопывая себя по бедрам. Завидев его, Облачный Полководец в смущении остановился и спросил почтительно:

– Кто вы такой? И что вы здесь делаете?

– Вот прогуливаюсь, – отвечал Хун Мын, продолжая прыгать и хлопать себя.

– Позвольте задать вам вопрос, – сказал Облачный Полководец.

– Ого! – ответил, взглянув на Облачного Полководца, Хун Мын.

– В небесных парах нет согласия, в земных испарениях – застой, шесть видов энергии вышли из равновесия, в смене времен года нет порядка. Что мне делать, если я желаю упорядочить все силы вселенной, дабы помочь росту всего живого?

– Не знаю, не знаю, – ответил Хун Мын, все так же подпрыгивая и тряся головой.

Облачный Полководец не посмел спрашивать далее. Прошло три года. Странствуя на востоке и пролетая над сунской равниной, Облачный Полководец снова заметил Хун Мына и радостно поспешил к нему со словами:

– О, равный Небу, вы не забыли меня?

Засим он дважды отвесил земной поклон и уже хотел задать Хун Мыну вопрос, но тот сказал:

– Что я могу знать? Странствую, не зная зачем. Мчусь, не ведая куда. Скитаюсь привольно, вглядываясь лишь в сущностное. Что же я могу знать?

– Я тоже думаю о себе, что скитаюсь привольно, – сказал Облачный Полководец. – Но люди следуют за мной повсюду, и я ничего не могу с ними поделать. Теперь же, как принято у людей, хочу услышать от вас хотя бы одно слово.

Тут Хун Мын сказал:

– В том, что порядок Небес поколеблен, природа вещей испорчена, труды небесные не имеют завершения, стада разбегаются, птицы кричат по ночам, огонь сжигает деревья и травы, гибнут даже гады и насекомые, виноваты те, кто взялся устанавливать порядок среди людей.

– Так что же мне делать? – спросил Облачный Полководец.

– Ах! Бросьте все и уходите, – отвечал Хун Мын.

– С вами, равный Небу, тяжело говорить. Скажите еще хотя бы слово.

– Ах! – отвечал Хун Мын. – Пестуйте свое сердце, пребывайте в недеянии, и вещи все свершат сами по себе. Отриньте свое тело, отбросьте свое зрение и слух, забудьте и о людях, и о вещах, слейтесь с беспредельным, освободите свое сердце, отпустите на волю свой дух, исчезните, словно в вас не стало души. «Все сущее сменяет друг друга в неисчерпаемом многообразии, и каждая вещь возвращается к истоку, возвращается к истоку!» Пусть не останется в вас ни грана знания, погрузитесь в бездонный хаос и существойте так вовеки. Если ж будете пытаться это понять, отдалитесь от этого. Не спрашивайте же его имени, не допытывайтесь его свойств, и все сущее будет рождаться само собой.

– Вы, равный Небу, ниспослали мне совершенство, наставили меня безмолвием, – сказал Облачный Полководец.

С этими словами он дважды поклонился до земли, попрощался и полетел дальше.

Заключение по данному аспекту даосской философии выглядит отрицательным. «Не стоит переживать». «Ничего делать не стоит, все свершится само собой». Наравне со всеми истинными мистиками эти даосские философы находили удовлетворение в мистическом процессе как таковом. Они не испытывали потребности в поступках и вознаграждениях, необходимых обычным людям. Таким образом, нам говорят, что, когда Чжуан-цзы пригласили на должность главного министра царства Чу, он с улыбкой отказался оставить свое занятие рыбной ловлей. В книге «Чжуан-цзы» говорится нам, что после того, как Ле-цзы посетило озарение, он «пошел домой и на протяжении трех лет из него не выходил... Его совсем не интересовало, что тогда происходило вокруг... Он превратился в нечто вроде мертвого тела, погрузился в себя, несмотря на все попытки вывести его из такого состояния, и оставался он в нем до конца своей жизни».

Такие персонажи служат иллюстрацией утверждения о том, что «совершенный муж ничего не делает, а великий мудрец ничего не изобретает; они просто размышляют о мироздании». Они представляют то, что мы можем назвать «умозрительным» аспектом даосизма. Такие посвященные мистики встречаются крайне редко, и вряд ли их насчитывалось много даже среди самых древних даосов.

Заключение в теории созерцательного даосизма выглядит совершенно ясным. Не следует переживать по поводу земной власти, положения в обществе или почестей. Для этого можно было отправиться в безлюдное место в качестве отшельника или, если сохранилось желание остаться среди людей, можно было с полным равнодушием воспринимать их отношение к себе. По этому поводу в «Лао-цзы» говорится: «Я говорю о знании – самом простом и доступном, я говорю о пути – самом простом и естественном. Но никто из людей не в состоянии это понять, никто из них не в состоянии начать действовать так. Они полагаются на слова и преклоняются перед конкретными делами, ибо они не знают истины и потому они не знают и самих себя. Тот, кто познал себя, тих и незаметен, и это потому, что он дорожит собой. Вот почему мудрый носит простые одежды, а драгоценную яшму скрывает внутри».

Теперь становится очень удобно говорить о безразличии к мнению окружающих, об отсутствии каких-либо устремлений, о полной пассивности, о согласии с самым низким положением в обществе и всем тому подобном. Но людям быстро надоедает такое положение вещей. И в своем подавляющем большинстве даосы оставались людьми, как бы они ни пытались ими не быть. Как бы то ни было, в их трудах постоянно встречаются высказывания по поводу того, что, пребывая в полном отстранении от дел, даосский мудрец на самом деле делает все; полностью обессиленный, он берет верх над сильным противником; при всем своем смирении он становится правителем Поднебесной. Даосизм перестает существовать как нечто «созерцательное». Его проповедники переходят к «целесообразной» деятельности.

Первый шаг на пути к такому радикальному переходу мог исходить от приверженцев мистики. Дао по-прежнему считается абсолютom, всеобщностью сущего. Если кто-то считает себя простой молекулой его, тогда понятно: что бы с ним ни случилось, ему самому от всего этого никак не избавиться. Человеку остается только лишь слиться с Дао; Лао-цзы нас предупреждает по этому поводу вот так:

То, что знаешь, не передать словами,
надеющийся на слова не может знать.
Закрывать свои входы,
затворить свои двери,
умерить свое рвение,
упорядочить свой пыл,
привести к гармонии свое сияние,
воспринять все, что есть в этой жизни, как равное, —
это и значит достичь сокровенного единства.
Воистину,
нельзя обрести это, не избавившись
от сочувствия к ближнему,
нельзя обрести это, не избавившись
от равнодушия и грубости,
нельзя обрести это, не избавившись
от стремления к благодеяниям,
нельзя обрести это, не избавившись
от зависти и злобы,
нельзя обрести это, не избавившись
от восхищения высоким,
нельзя обрести это, не избавившись
от презрения к низкому,
и потому эта вещь —
самая драгоценная в Поднебесной.

Таким у даосов выглядит перевоплощение. Слившемся с Дао человеку не грозит боль, так как он не признает никакой боли. Не чувствующий боли человек становится неуязвимым. Неуязвимый человек становится сильнее тех, кто захочет причинить ему боль. Поэтому он считается самым главным и сильным среди всех живых существ. Такое мастерское перевоплощение производится множеством способов. Даосский мудрец не вынашивает никаких честолюбивых намерений; поэтому никакие неудачи ему не страшны. С кем никогда не случаются неудачи, тот всегда добивается успеха. А кто всегда добивается успеха, считается всемогущим человеком.

Сила даосского мудреца на самом деле далеко превосходит величайшую силу, на которую, как считается, способны обычные люди. Поскольку он заодно с Дао, он сам *становится Дао*. Тем самым он сравнивается с Небесами и Землей, и описывается он как существо, обладающее атрибутами, присущими самому Дао.

Следует особо отметить, что даже такая логика может показаться обманчивой, и при этом человек оказывается в плену иллюзий, будто он на самом деле пребывает в «согласии с бытием», а некий канал для передачи всех сил вселенной служит великим подспорьем для укрепления веры в собственные силы и положения в обществе. Такая иллюзия гораздо мощнее, чем простое увещание самого себя в том, что «день ото дня мне становится жить все лучше и лучше». Тем самым убежденный даос сможет тщательно рассчитать собственные особенности, чтобы произвести впечатление на окружающих людей и убедить их в своих собственных, ни с кем не сравнимых способностях мудреца.

В даосских трудах говорится о разнообразных мудрецах, как древних, так и современных, кто отказался от должности главного министра и даже погнушался предложением престола; и у нас появляются все основания полагать, что даос считает ниже своего достоинства тщеславие временного правителя. Тем не менее мы к тому же находим многочисленные высказывания, посвященные искусству «управления Поднебесной». Вполне банально просматривается человеческая сущность даосов, в глубине души мечтающих принять участие в борьбе, происходившей между представителями разнообразных философских школ, основатели которых пытались указывать путь к объединению китайского мира в настоящую империю. Иногда оказывается так, что тот или иной даос становится главным министром при правителе, но обычно даосский мудрец сам выступает в роли правителя.

По-человечески выглядит естественной для даоса тяга к власти. Он знал, как людям следует поступать, чтобы обрести счастье; им следовало просто оставаться в состоянии изначальной простоты. Поэтому в трактате «Лао-цзы» сказано: «...мудрый в жизни руководствуется следующим: делает свое сердце пустым и открытым, а наполняет свой желудок. Желания свои размягчает, а укрепляет свой дух. Другим же говорит только: «Освободитесь от своих познаний, освободитесь от стремления иметь». Тот, кто наставляет людей: «Набирайтесь ума!» – сам-то не может быть умным. Когда ты действуешь свободно, без задних мыслей, только тогда ты не связан ничем». А в «Чжуан-цзы» мы читаем что «достоинные мужи в старину... считали наказания содержанием государственного управления, и поэтому пользовались полной свободой в вынесении смертного приговора».

Из-за этого мы далеко ушли от даосского догмата с провозглашением неприкосновенности личной свободы. Здесь только даосский мудрец пользуется свободой. Напомним, однако, что мудрец управляет государством в интересах народа в целом. Но от этого одни только беды. В ряде высказываний мы узнаем, что мудреца отличает сострадание, но в «Лао-цзы» и сказано, что Дао, с которого он берет пример, стоит выше такой эмоции. В «Чжуан-цзы» понятие Дао представлено в следующем виде: «Мой Владыка! Мой Владыка! Вы уничтожаете все вокруг, и все же не считаетесь жестоким; Вы приносите пользу десяти тысячам поколений, и все-таки не становитесь добродетельным». В «Лао-цзы» читаем: «Небо и Земля лишены сострадания, вся тьма вещей для них подобна соломенному чучелу собаки, что используют при жертвоприношениях. И мудрый не имеет сострадания, он понимает, что все люди – и родные, и близкие – подобны «соломенной собаке».

Такая концепция грозила, если бы вдруг она попала на глаза порочных людей, действительно ужасающими последствиями. Ведь просвещенный даос стоит выше понятия добра и зла; для него – они всего лишь пустой звук слов, произносимых людьми

неграмотными и глупыми. По собственной прихоти он способен разрушить город и истребить всех его жителей с сосредоточенной яростью тайфуна. И почувствует при этом не больше угрызений совести, чем величественное солнце, освещающее картину опустошения после бури. В конце-то концов, и жизнь и смерть, созидание и разрушение считаются проявлениями стройного порядка вселенной, хорошего уже тем, что он существует, и тем, что существует как таковой.

В этой концепции даосского мудреца он со своим учением выпустил на человечество существо, которое с полным на то основанием можно назвать чудовищем. По любым человеческим меркам он выглядит существом недостижимым и неподвижным; на него нельзя повлиять любовью или ненавистью, страхом или расчетом на выгоду, жалостью или восхищением. К счастью, эта концепция редко проявлялась во плоти; но не приходится сомневаться в том, что кое-кто из деспотически настроенных китайских императоров получал вдохновение, чтобы не сказать испытывал опьянение, следуя такому идеалу. По иронии судьбы даосизм, в корне своем кажущийся учением настолько анархическим, должен был превратиться в учение, тесно связанное с практикой китайской власти. Его слияние с властью получило настолько широкое распространение, что в знаменитом трактате времен династии Хань его автор описал даосизм как «теоретический метод правителя во время своего пребывания на престоле».

В последующей главе нам предстоит разобраться с философией, известной под названием «легизм», сторонники которой предложили программу откровенного тоталитарного произвола. Данная философия представляется, и во многих отношениях является, полной противоположностью многому из того, что считается фундаментом даосизма. Тем не менее кое-кто из легистов утверждал, будто даосизм служит философской основой их догматов. Со своей стороны, они не обращают внимания на осуждение даосами войны и притеснений, зато нашли много полезного для себя в аспекте «целесообразности» даосизма.

Даосы решительно осудили конфуцианцев. Причем вполне естественно и по нескольким причинам. Во-первых, конфуцианцы принадлежали, вероятно, к самой успешной философской школе того времени, когда даосизм только появлялся; по этой причине они стали их естественным предметом для нападков. Кроме того, конфуцианцы считались главными толкователями тщательно упорядоченной системы управления государством, предназначенной для служения на пользу народа. Даосы утверждали, что она только причинит ему вред. Таким образом, мы находим, как конфуцианские идеи, а также Конфуция и его учеников, поднимают на смех и подвергают нападкам. Еще один, более тонкий, метод предназначался в поддержку утверждения о том, что Конфуций отказался от конфуцианства и обратился к даосизму, а он использовался для указания на его вымышленные нападки на его же по большому счету собственную философию. Такие высказывания выглядели откровенным вымыслом, зато оправдывали себя в пропаганде даосизма.

Трудно себе представить мир, на самом деле управляемый – или неуправляемый – в соответствии с либеральной программой даосских философов. Если кому-то удалось такое вообразить, то лучше бы он этого не делал. Но назвать все это конструктивной критикой никак не получается. Сомнительно, будто они на самом деле рассчитывали на серьезное к себе отношение. Они потешались, уподобляясь назойливым оводам, и при этом выполняли безоговорочно полезную функцию. Безусловно, то, что ваш автор предложил назвать «целесообразным» аспектом даосской философии, послужило гарантией прихода в политику деспотизма. Но на счастье, китайцы в целом, как кажется, редко относились к этому аспекту даосизма с достойной серьезностью. Возможно, они оценили его с должной степенью даосского скептицизма.

Даосы увлекаются парадоксами. И парадоксальной выглядит их философия, отвергающая конфуцианство, роль правительства и тем самым до известной степени демократию, зато на самом деле основанная на принципах конфуцианства, породившего в огромной мере социальную и политическую демократию, известную в Китае. В то время как конфуцианцы делали упор на ценности человека, а также учете его конечной важности как такового, а не просто средства достижения политических целей, даосы настаивали на его праве считать свою душу собственной принадлежностью. Даосский акцент на единстве человека с природой вдохновил творцов китайского изобразительного искусства на созидательную деятельность и придал китайскому народу большее равновесие, позволившее ему сохранить свою культуру. Через мощное утверждение личной самостоятельности, универсальный скептицизм даосов и их догмы по поводу относительности всех ценностей, даосизм неопределимо мощно способствовал развитию индивидуализма и настойчивости, когда требовался компромисс, которые превратились в наиболее важные особенности китайского духа.

Глава 7

Авторитаризм Сюнь-цзы

Жизнь Конфуция во многих отношениях удачной не назовешь, зато сегодня его имя известно во всем мире. Судьба философа конфуцианской традиции по имени Сюнь-цзы сложилась совсем иначе. В свое время он занимал высокий административный пост и пользовался почестями знаменитого ученого. Его влияние на философскую форму, которую в конечном-то счете приняло конфуцианство, считается громадным; Гомер Дабе вполне справедливо назвал его «творцом древнего конфуцианства». Однако среди конфуцианцев он высоким почетом не пользовался, особенно на протяжении последней тысячи лет. За пределами Китая даже те, кто слышал имя Мэн-цзы, могут сомневаться в том, кто же такой этот Сюнь-цзы?

Иногда говорят так, что высокими почестями его обносят из-за великого третейского судьи нынешней конфуцианской ортодоксии по имени Чжу Си, в XII веке осудившего Сюнь-цзы потому, что тот подверг сомнению вывод Мэн-цзы о доброй сущности человека. Нам важно отметить такой момент, но на нем дело не заканчивается. В значительной мере Сюнь-цзы собственными руками испортил свою репутацию из-за конкретного изъяна в придуманной им теории.

Силы разума ему вполне хватало; Сюнь-цзы безо всяких оговорок относится к блистательнейшим философам, когда-либо жившим на нашей планете. Только вот ему не доставало веры в человечество. Этот недостаток наподобие фатальной слабости героя одной греческой трагедии привел к крушению всех его свершений. Из-за него не только померкла былая слава Сюнь-цзы. Он сыграл свою роковую роль в том, что на более позднее конфуцианство надели, образно говоря, смирительную рубашку академической традиционности.

Сюнь-цзы родился около 300 года до и. э. в северо-западном царстве Чжао. Философию он изучал в царстве Ци, где ему удалось добиться высоких почестей в качестве ученого и получить достойную должность при дворе. При дворе Ци служили представители многих философских школ, и, естественно, между ними шел постоянный спор по поводу догматов, которых они придерживались. Предположительно, в ходе таких споров Сюнь-цзы нажил врагов, из-за которых ему пришлось покинуть пределы царства Ци.

Его назначили начальником уезда в южном царстве Чу; по-видимому, его уволили с этой должности, но позже назначили снова. На некоторое время он перебрался в свое родное царство Чжао; к тому же он совершил поездку в западное царство Цинь, которому в скором времени предстояло сыграть великую роль в истории Китая. Остаток своей

жизни он посвятил в основном ученикам (два его питомца вошли в китайскую историю) и написанию литературных трудов. Со смертью его покровителя Сюнь-цзы отстранили от государственной службы в 237 году до н. э. Больше о его жизни нам ничего не известно.

До нас дошла книга, носящая его имя, остающаяся нашим главным источником знаний об этом философе. Предполагается, что ее написал он сам, но некоторые ее разделы могли дописать ученики знаменитого философа. Последние шесть глав данного трактата внешне заметно отличаются от основного текста, и правдоподобным выглядит утверждение о том, что их добавили в книгу конфуцианцы ханьского периода китайской истории. Еще в ряде мест текста просматриваются относительно лаконичные вставки более поздних авторов.

В одном из самых важных произведений конфуцианской классики под названием «Ли цзи», или «Книги ритуалов», содержатся крупные фрагменты текста, совпадающие с отрезками текста из «Сюнь-цзы». Практически не остается ни малейшего сомнения в том, что эти параграфы авторы «Ли цзи» беззастенчиво позаимствовали из труда нашего философа. Именно одним из таких способов он во многом повлиял на становление современного конфуцианства, хотя его не признают автором произведений китайской канонической литературы, содержащей многое из его философского наследия.

Как философ Сюнь-цзы может представлять наибольший интерес, когда он касается теории языка. В данной сфере он представляется на удивление современным мыслителем. Он касается проблем, будоражащих философов даже в наши дни. Что представляют собой употребляемые нами слова? А что такое понятия? Откуда они появились и почему люди так спорят по их поводу, а также по поводу их применения? Такие проблемы стоят перед нами, и ими с большим интересом занимался Сюнь-цзы.

Нам известно, что в Древнем Китае существовали философы так называемой школы диалектиков, занимавшиеся такими суждениями, как «белая лошадь – не лошадь». Представители других школ тоже использовали запутанные и иногда парадоксальные суждения ради овладения человеческими умами. Как ведущему конфуцианцу своего времени Сюнь-цзы приходилось вести борьбу с такого рода совокупностью доводов. Он не соглашался иметь дело с этими проблемами просто по отдельности. Наоборот, он стремился исследовать естество языка как такового и разработать правила для его надлежащего использования.

Сюнь-цзы формулирует разнообразные вопросы, касающиеся языка, и сам же пытается отыскать на них ответы. Его первый вопрос звучит так: «Почему у вещей появились названия?» Его ответ по сути заключается в том, что названия потребовались для облегчения разговора о вещах и делах, поэтому их придумали люди в силу такой потребности. Нам нужны названия, говорит он, для обозначения вещей сходных и различающихся, а также обозначения вещей более ценных и ценных не очень.

Для простой иллюстрации такого заявления не требуется большого озарения, чтобы назвать «десять предметов» в той или иной области. Но если кто-то сможет использовать названия, чтобы сгруппировать предметы по признаку подобия и различия, тем самым сообщив о наличии «пяти коров, трех лошадей и двух собак», мы получим гораздо больше информации. Кто-то может пойти еще дальше в классификации по подобию или различию, сказав о наличии «двух черных и трех коричневых коров», и т. д.

Приведем следующий вопрос Сюнь-цзы: «Что служит основанием для определения подобия и различия?» На первый взгляд этот вопрос может показаться каким-то странным или даже глупым, но на самом деле он оказывается весьма глубоким. Почему собаки *называются* собаками и лошади – лошадьми? Платон мог бы, по-видимому, сказать, что они так называются потому, что представляют собой повторение идеальной собаки и идеальной лошади, точно так же, как он сказал, что все челноки, используемые

в ткацком деле, изготавливаются в соответствии с «настоящим или идеальным челноком», представляющим собой неизменный метафизический образец. Затем Платон говорит, что кровати и столы называются так потому, что они представляют собой повторение идеальной кровати и идеального стола. А красивые вещи называются красивыми только потому, что в них «воплощается абсолютная красота».

Так представляется своего рода проблема, которой уделяется большое внимание философов, особенно на Западе. Неужели таксу и сенбернара называют собаками потому, что кое в чем они выглядят и ведут себя одинаково, поэтому для удобства их причислили к группе предметов под общим названием «собаки»? Или же они разделяют некоторое общее таинственное «собачье» качество, которое нельзя определить одними только нашими ощущениями?

Психологи утверждают, будто слепой с рождения человек, если вдруг он обретет способность видеть, поначалу не сможет разобрать, что есть что, сначала все предметы для него практически ничего не будут значить. То есть группа собак и лошадей попервоначалу будет казаться ему просто пятнами. По истечении времени, когда он несколько раз их увидит, для него станет привычным их вид, и у него сформируется «представление» о том, что называется собакой, а что – лошастью. Затем, когда он увидит другую собаку, пусть даже не совсем похожую на собак, которых он уже узнал, в своем уме он немедленно занесет ее в каталог под категорией «Это – собака».

Все, что Сюнь-цзы предстояло сказать относительно данного предмета, во многом напоминало находки современных нам психологов. «Что служит основанием для признания подобия и различия?» – спрашивает он. И он же отвечает: «Утверждение органов чувств». При этом не ставится никакого вопроса о таком понятии, как «восприятие абсолютной красоты» или любой другой метафизический процесс. Предметы считаются принадлежащими к одному классу, говорит Сюнь-цзы, когда чувства указывают на их соответствие «умозрительному объекту», сформированному у того или иного человека для обозначения такого класса. Другими словами, когда я вижу животное, напоминающее собаку, мне остается сравнить его со своим представлением («умозрительным объектом») собаки и решить, можно ли его считать собакой или нет.

Сюнь-цзы дал предельно четко понять, что он не видел никакого божественного предопределения в названиях, присвоенным предметам. «Имя само по себе, – утверждает он, – не обладает определенной пригодностью, оно дается [людьми] по договоренности между собой. Когда [люди] договорятся между собой и употребление [данного имени] станет привычным, только тогда [это имя] может быть признано подходящим... Среди имен есть такие, которые сами по себе являются прекрасными: они легки для понимания и не вызывают сомнений. Такие имена называются прекрасными именами».

Сюнь-цзы пользовался разнообразными принципами, положенными им самим в основание науки о языке, для проведения анализа и устранения путаных суждений, высказывавшихся представителями остальных философских школ. Он сделал превосходную заявку на серьезное, откровенное использование для выражения мысли рафинированного, прямого языка. К сожалению, многие китайские и даже конфуцианские писатели не обратили должного внимания на его слова (которые в данном месте находятся в полной гармонии с положениями учения Конфуция). В китайской литературе, как и литературе многих зарубежных стран, хвала подчас воздавалась туманности выражения мысли.

Самым знаменитым из догматов Сюнь-цзы считается его утверждение о порочной сути человеческого естества, которое он провозгласил в противовес тезису Мэн-цзы о доброй сути человеческой природы. Мэн-цзы мог вывести такое умозаключение в известной мере из наблюдения за кроткими китайскими земледельцами. Многих нынешних сторонних наблюдателей просто поражает бросающаяся в глаза нравственная

здравость простого китайского народа. С другой стороны, кое-кто из солдат зарубежных стран, служивших на территории Китая во время Второй мировой войны, у кого пропало кое-какое имущество, якобы похищенное местными жителями из-за крайней нужды, считают поголовно всех китайцев людьми лукавыми. Такие суждения где-то совпадают с выводами Мэн-цзы и Сюнь-цзы, к которым они тоже пришли при несколько иных обстоятельствах.

С приходом каждого последующего поколения китайцев все больше рос масштаб социальной мобильности, появившейся во времена еще до Конфуция. На заре относительно острого расслоения населения Китая сын земледельца практически мог рассчитывать исключительно на судьбу своего отца. О другой жизни он даже мечтать не мог. Однако конфуцианцы выступали в поддержку всеобщего просвещения народа, в связи с чем родился тезис о том, что человек, обладающий добродетелью и мудростью, может возвыситься до престола правителя, причем независимо от скромности его происхождения. Более того, прежний порядок, при котором земледельцы оставались земледельцами и безмолвно благоговели перед прославленными аристократами, начал уходить в прошлое еще до появления Конфуция. Шло время, и фактором стабильности власти чиновников и правителей на первый план стало выходить многообразие. Появляются отдельные аристократы, превращающиеся в демагогов, раздающих от собственных щедрот дары народным массам, и таким манером приходящие к власти и через приобретенную власть восходящие на престолы царств. В то же самое время отдельные простолюдины дорываются до известных вершин власти, и многие остальные люди начинают завидовать их расторопности.

Еще одним фактором, способным повлиять на представления Сюнь-цзы о человеческом естестве, можно назвать то, что он видел значительное множество культурных образцов. Вероятно, больше, чем было дано наблюдать Мэн-цзы. Его родное царство Чжао находилось под огромным влиянием кочевых варваров севера, и он жил не только в относительно культурном царстве Ци, но к тому же в царстве Чу на юге, отличавшихся своими собственными особыми традициями. В этой связи Сюнь-цзы обращает внимание на то, что дети различных областей при рождении издают те же самые звуки, а в ходе воспитания они учатся говорить совсем на разных наречиях. Кроме того, он говорит, что в царствах Лу и Цзинь сложились во многом отличающиеся обычаи. Поэтому ему трудно было поверить, будто люди рождаются с едиными, нормальными, «добрыми» манерами поведения.

Сюнь-цзы начинает свою знаменитую главу под названием «О злой природе человека» следующим образом:

«Человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью! Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то в результате появляется стремление оспаривать и грабить, исчезает желание уступать. Человек рождается завистливым и злобным; когда он руководствуется такими мотивами, то в результате рождаются жестокость и вероломство, исчезают верность и искренность. Человек рождается с ушами и глазами, его влекут звуки и красота; когда он следует этим желаниям, рождается распущенность, исчезают нравственность и культурность – *ли* (*ли*, следует напомнить, обозначает конфуцианский кодекс достойного поведения).

Таким образом, из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идет вразрез с его долгом, нарушаются все принципы поведения, что ведет к беспорядку. Поэтому необходимо воздействие на человека с помощью воспитания и закона, нужно заставить его соблюдать нормы ритуала и выполнять свой долг, только тогда у человека появится уступчивость и он станет культурным, что приведет к порядку. Если с этой точки зрения рассматривать

естество человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью!

Поэтому, так же как кривой кусок дерева нуждается в том, чтобы его зажимать для выпрямления, причем его нужно подогреть и выправить, и только после этого он сможет стать прямым; так же как тупой кусок металла нуждается в ковке и заточке, и только после этого он сможет стать острым, так и человек, который по своей природе зол, нуждается в воспитании и законах, и только после этого сможет встать на правильный путь; на него необходимо воздействие норм ритуала и чувства долга, только тогда он сможет соблюдать законы. Сейчас, если человека не воспитывать и не воздействовать на него с помощью законов, он становится несправедливым, коварным и идет по неправильному пути. Если на человека не воздействовать с помощью норм ритуала и чувства долга, он нарушает [законы], поднимает смуту и не поддается умиротворению.

В древние времена совершенномудрые правители, понимая, что человек по своей природе зол, видели в этом причину несправедливости и коварства человека, в результате чего он становится на неправильный путь, а также причину того, что человек нарушает [законы], поднимает смуту и в результате не поддается умиротворению. Поэтому они ввели ритуал и [понятие] чувства долга и создали систему законов, с тем чтобы привить ему дисциплину, а также воспитать чувства и характер человека, направив их по правильному пути, соответствующему Дао. Тот из современных людей, кто изменяется под воздействием воспитания и законов, кто накапливает знания, соблюдает нормы ритуала и выполняет свой долг, считается совершенным человеком. Тот же, кто неводержан в своих чувствах, потворствует им, нарушает нормы ритуала и не выполняет своего долга, является ничтожным человеком. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью.

Мэн-цзы говорил: «Способность человека к учебе объясняется тем, что он по своей природе добр». Я говорю, что это не так. [Мэн-цзы] был не настолько [мудр], чтобы познать природу человека; кроме того, он никогда не исследовал разницы между тем, что дано человеку от природы, и тем, что составляет его [практическую] деятельность. Все, что дано человеку от природы, – это плоды [деятельности] неба, которых нельзя добиться через учебу и невозможно получить самому. Нормы ритуала и долга созданы совершенномудрыми; человек может [научиться соблюдать их] через учение и обрести это в практической деятельности. То, что не может [быть получено] через учебу или практическую деятельность, но заключено в человеке, называется его естеством. То в человеке, что может быть получено через учебу и практическую деятельность, называется приобретенными чертами.

Таково различие между тем, что в человеке от природы, и тем, что в нем является приобретенным! От природы человек имеет глаза, с помощью которых он может видеть, уши, с помощью которых он может слышать; таким образом, способность видеть неотделима от глаз человека, способность слышать – от его ушей. Ясно, что способность видеть и способность слышать нельзя получить через учебу. У Мэн-цзы сказано: «Человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, – это результат потери человеком своих врожденных качеств». Я утверждаю, что это неправильно. Если говорить о природе человека, то уже с рождения он теряет свою простоту и лишается [природных] качеств – только в этом смысле можно говорить об утере человеком своей [сущности]. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол. Добрые качества естества он приобретает упорными упражнениями.

[Учение], толкующее о «природной добродетельности человека», [предполагает], что [человек], не теряя своей простоты и своих [природных] качеств, способен сам стать

прекрасным. [Оно предполагает, что] природные данные человека в их простоте сами становятся прекрасными, что его сердце в своих стремлениях само достигает добродетельности, подобно тому, как способность видеть неотделима от глаз, а способность слышать неотделима от ушей, почему и говорят: «Глаза видят, уши слышат!» [Но это не так]: следуя своей природе, человек стремится поесть досыта, когда он голоден; быть в тепле, когда ему холодно; отдохнуть, когда он устал от тяжелой работы. Таковы [естественные] чувства человека! Когда человек голоден, но, видя рядом старшего, не осмеливается есть первым, – это значит [лишь], что он уступает [это право старшему]. Когда человек устал от работы, но не осмеливается просить об отдыхе, – это значит [лишь], что он стремится работать за старших. То, что сын уступает отцу, младший брат – старшему, и то, что сын работает за отца, а младший брат – за старшего, – эти два [вида] поведения человека противоречат его природе, идут вразрез с его чувствами. Между тем именно таков путь почитания сыном родителей, именно в этом состоит культурность, рождающаяся из соблюдения норм ритуала и выполнения своего долга. Поэтому, когда человек следует своей природе, он невежлив и неуступчив; [и, наоборот], когда человек вежлив и уступчив, это противоречит его природе! Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью!»

Если ориентироваться на Сюнь-цзы, получается так, что люди рождаются не только злыми, но и одинаковыми. Благородный муж и простолюдин, самый совершенномудрый в истории правитель и падший на дно разврата негодяй начинали с одного и того же уровня. Все начинают жизнь равными людьми с точки зрения способностей, знаний и положения; все одинаково любят почести и избегают позора, любят то, что сулит выгоду, и ненавидят то, что может нанести ущерб. Самый рядовой человек в мире может стать мудрецом через свои добродетели.

Но никому не дано творить добродетель, если только для него не найдется наставник, способный научить его, как это делается. Как же, спрашивает Сюнь-цзы, «человеческие рты и животы могут узнать о существовании *ли* и справедливости? От кого они узнают о любезности, скромности и стыде?.. Рот просто получает удовольствие от пережевывания пищи, и животу вполне достаточно ощущения наполненности. И человек без учителя или законов представляет собой немного большее, чем рот и живот».

На пути познания существуют, однако, свои трудности. Если нельзя стать добрым без наставника, у кого же тогда учился своему ремеслу первый наставник? Ремесло наставника и его принципы учредили мудрецы, но Сюнь-цзы конкретно отрицает тот факт, что мудрецы изначально отличались от простых людей. Он признает существование такой трудности и пытается из нее выбраться.

«Спрашивают, – пишет Сюнь-цзы, – если человек по своей природе зол, то как появились ритуал и чувство долга? Отвечаю: все нормы ритуала и долга появились как результат деятельности совершенномудрых, а не из врожденных качеств человека. Например, гончар с помощью формочек изготавливает из глины гончарные изделия; в этом случае гончарные изделия представляют собой [результат] труда человека, а не его врожденных качеств. Рабочий, обтесывая дерево, изготавливает из него деревянные изделия; в этом случае деревянные изделия представляют собой результат труда рабочего, а не его врожденных качеств. Совершенномудрые после долгих размышлений и изучения действий людей ввели нормы ритуала и [понятие] чувства долга и создали систему законов. Таким образом, нормы ритуала, долг и законы появились как [результат] деятельности совершенномудрых, а не врожденных качеств человека!»

Здесь Сюнь-цзы молчаливо признает, что мудрецы на самом деле обретали добродетели собственными усилиями без посторонней помощи наставников. В то же

самое время, однако, он упорно отрицает возможность такого обретения в его собственные дни даже притом, что все люди обладали точно такими же врожденными способностями, как и совершенномудрые мужи.

Мы подходим к фундаментальной слабости воззрений Сюнь-цзы. Его соперники по спору, безусловно, обнаружили это слабое место и бросили ему вызов по его поводу. Он пытается ответить им следующим образом:

«...Некоторые говорят: «Накапливая [практическую деятельность], можно стать совершенномудрым. Тогда почему же все люди, поступая так, не становятся ими?» Отвечаю: можно, по собственной инициативе накапливая [практическую деятельность], стать совершенномудрым, но нельзя [стать им] насильно! Поэтому ничтожный человек может стать совершенным, но не хочет [сделать это]; совершенный человек может стать ничтожным, но не хочет [сделать это]. Ничтожный человек и совершенный человек всегда могут поменяться местами, однако не делают [этого]! Хотя они и могут [так поступить], но нельзя заставить их [это сделать]!»

Поэтому [говорить], что обычный человек с улицы может стать Юем, будет правильным, но [говорить], что все обычные люди с улицы способны стать Юем, едва ли будет верным. Хотя не все способны стать Юем, однако это отнюдь не меняет [того положения, что] они могут им стать... Мастерской, столяр, крестьянин и торговец всегда могут поменяться занятиями, но никогда не были способны сделать это. Если так рассматривать [вопрос], то ясно, что «возможность стать» [кем-то] еще не обязательно означает «способности» сделать это!»

Все это звучит не совсем убедительно. Конечно же, все люди на самом деле отличаются своей склонностью к самодисциплине, поэтому можно соглашаться с Сюнь-цзы или пытаться с ним спорить, однако все равно приходится признать, что мужчины, напоминающие мудрецов, о которых он говорит, встречаются не часто. Именно данное отличие тем не менее вступает в явное противоречие с его утверждением о том, что первоначально все люди располагают одинаковыми способностями и нравственными качествами. Причем Сюнь-цзы свято верил в то, что когда-то существовали люди, способные самостоятельно отыскать добро и истину, а вот в его время таких людей уже не осталось.

Тот факт, что во времена Сюнь-цзы Китай пребывал в весьма плачевном состоянии, во многом объясняет, если вообще не оправдывает, его пессимизм. Но результат его рассуждений о том, что не только масса людей, но и все люди вместе не способны к самостоятельному размышлению о фундаментальных вопросах бытия, означал не просто отрицание нравственного и интеллектуального прогресса, но даже нравственного и интеллектуального здоровья народа как такового. Человек или его рассудок, всегда следующий путем, проложенным другим человеком, не может функционировать естественным образом, и в свое время у него должны проявиться патологические симптомы. Конфуций признал это, когда воздержался от закладки какого-либо догматического основания власти. Но не станем же мы судить Сюнь-цзы слишком строго. Число философов любой эпохи или национальности, искренне желавших того, чтобы люди мыслили самостоятельно, причем продолжали желать этого даже тогда, когда эти люди не разделяли их собственные воззрения, выглядит совсем небольшим.

С точки зрения важности, придававшейся роли учителя в конфуцианстве, следует отметить забавный казус, состоящий в том, что у самого Конфуция не было никакого учителя. Еще во времена Мэн-цзы учителю воздавали самые высокие почести, но только Сюнь-цзы вознес их славу до самых небес. Он сказал: «Если человеку не достанется учителя или предписаний, тогда если он умен, то неизбежно станет грабителем; если он храбр, то станет разбойником; если он располагает способностями, то станет нарушителем спокойствия; если он исследователь по натуре, тогда станет интересоваться

только странными явлениями; если он принадлежит к диалектикам, то будет высказывать абсурдные аргументы. Но если ему повезет с учителем, и он получит предписания, тогда если он умный, то быстро станет изученным; если он храбрый, то быстро станет внушающим страх мужем; если ему дарованы способности, он быстро достигнет всего, чем займется; если он исследователь, то быстро завершит свои научные разработки до логического завершения; если он принадлежит к диалектикам, то ему не составит труда быстро решить все проблемы. Следовательно, величайшими сокровищами, которыми может обладать человек, следует назвать его учителя и предписания; отсутствие учителя и предписаний считается величайшей человеческой бедой. Человек, лишенный учителя и предписаний, развивает свою изначальную сущность; тот, кто располагает учителем и получил предписания, все свои силы направляет на самосовершенствование».

Учение тогда становится одним из способов совершенствования самого себя. Искусство приобретения знаний, говорит Сюнь-цзы, должно стать занятием всей жизни человека; чтобы достичь этой цели, нельзя остановиться на мгновение. Учиться всю жизнь – значит оставаться человеком; остановиться в приобретении знаний – значит уподобиться птицам и зверям. Существенную роль при этом играет усердие. Табун лошадей, стоящих без дела у обочины дороги, может обогнать хромая черепаха, упорно бредущая своим путем. Учение всегда должно быть глубоким; приобретение знаний совершенным человеком начинается с поступления знаний через его уши, потом они проникают в его душу, овладевают всем его естеством и показывают себя в каждом его поступке. Обучение не может останавливаться после усвоения знаний, а должно продолжаться воплощением в поступках.

Как бы то ни было, но сферу изучения приходится ограничивать. Известную долю вины за упомянутое выше ограничение, постоянно характеризовавшее конфуцианство, следует возложить на самого Конфуция, даже притом что этот мудрец не ограничил его пределы настолько узко, как делали его преемники. Но Конфуций стремился спасти мир и воспитать мужчин, способных помочь в таком спасении с позиции сановников. Поэтому он ограничивал свою программу просвещения рамками, которые он считал достаточными для выполнения поставленной им задачи; и то же самое справедливо для всех первых конфуцианцев. Сюнь-цзы проясняет данный момент следующим высказыванием:

«Стоящим благородного мужа называют не потому, что он умеет делать все, что по силам подавляющему большинству мастеровитых мужчин. Мудрым благородного мужа называют не потому, что он знает все, что положено знать мудрецу. Когда его называют пронизательным, это не означает, что он научился цепляться к мелочам с непревзойденной ловкостью софистов. То, что его называют исследователем, совсем не значит, будто он обладает навыками проникновения в суть вещей наравне с настоящим исследователем. У него существуют свои пределы способностей.

В наблюдении за возвышенными землями и низинами, в оценке тощих или плодородных полей и в принятии решения, где сеять какое зерно, благородному мужу не следует тягаться с простым землепашцем. Когда дело касается товаров, а также определения их качества и стоимости, благородному мужу далеко до сноровки купца. Что же касается умения в использовании компаса, угольника, отвеса и других инструментов, ему далеко до ремесленника. В поспрашивании истинного и ошибочного, правды и вымысла, а также манипулировании ими таким манером, чтобы они внешне менялись местами и посрамляли друг друга, благородному мужу не дано соперничать с Хуэй Ши и Дэн Си [эти мужчины принадлежали к школе диалектиков].

Однако если ставится задание по ранжированию людей в соответствии с их достоинствами; если требуется раздать должности чиновникам согласно их

способностям; если одновременно требуется расставить по местам людей стоящих и недостойных... если требуется правильно разобраться со всеми вещами и событиями; если возникнет необходимость унять болтовню Шэнь Цзу [философа, объединившего воззрения даосов и легистов] и Мо-цзы; если потребуется запугать Хуэй Ши и Дэн Си, чтобы они не смели выдвигать свои аргументы; если речи требуется навсегда согласовать с правдой, а управление делами требуется как следует наладить, лучше благородного мужа с такими задачами не справится никто».

Обсуждения китайских диалектиков представляются делом бесполезным, и даже совершенномудрым не дано с ними разобраться до конца; поэтому благородный муж обсуждать их не должен. Более того, никому не дано освоить всю полноту того, что должен знать каждый, и если кому-то «захочется познать неистощимое и достичь предела бесконечного, то, даже если он поломаёт все кости и порвет сухожилия в усилиях до конца дней своих, успеха он не добьётся». Но при постановке перед собой разумной цели до нее вполне можно добраться. Какой предел совершенномудрый муж должен ставить, когда он берется за свои исследования? Такой предел относится к сфере знаний совершенномудрых правителей. И такое знание можно приобрести, обещает нам Сюнь-цзы, через целенаправленное изучение китайской классики.

У нас появляется новое понятие. Конфуций считал книги только одной частью предмета познания, а Мэн-цзы определенно скептически относился даже к самой подлинности ряда трактатов, существовавших в его время. Но теперь, с появлением Сюнь-цзы, мы обнаруживаем начало придания высшей ценности некоторым философским трудам, характерной с тех пор для конфуцианства. Проблема того, что считать настоящей классикой, к которой обращался Сюнь-цзы, остается до конца неразрешимой вплоть до наших дней. Он называет конкретные книги, но некоторые из них, как кажется, утрачены, и остальные из них почти наверняка отличаются от тех трудов, названия которых дошли до нас. Можно ли считать, что, когда он говорит о *ли*, речь идет как раз о той книге, посвященной *ли*, не до конца ясно.

Сюнь-цзы говорит: «...С чего начинать учение? Чем его заканчивать? Отвечаю: если говорить о последовательности [предметов], то начинать учение надо с заучивания канонов, а заканчивать – чтением «Обрядовых книг». Если говорить о моральных целях учения, то вначале следует стремиться стать ученым, а к концу – совершенномудрым». «Серьезно накапливать знания, быть упорным и долго [учиться] – только так можно стать [образованным человеком]!.. Совершенный человек знает, что, когда [предмет] изучают не целиком и не в совершенстве, это не может быть названо хорошим [методом приобретения знаний]. Поэтому он заучивает книги, чтобы полностью проникнуть в их содержание, обдумывает [заученное], чтобы постигнуть [его смысл]; исследуя [все это], он ставит себя на место другого; [он] отбрасывает все вредное и постоянно воспитывает себя».

Притом что Сюнь-цзы выступал еще откровеннее против наследных привилегий, чем Конфуций, он считал, что далеко не каждому человеку дано понимание классического наследия; он даже особо указывал на то, что оно находится за пределами понимания «простолюдина». Тем не менее он видел в учебе открытую дверь, через которую, если в нее войти и приложить необходимые старания, перед простолюдином открывается путь в благородное сословие, невежда может стать совершенномудрым, а бедняк – разбогатеть. В его время такое иногда могло на самом деле случаться, на что горько сетовали представители сословия аристократов. Более того, эти его слова оказались пророческими, ведь такое время как раз настало позже. Но Сюнь-цзы придал им значение сверх простого накопления богатства и захвата власти, обратив внимание на обретение через обучение как самосовершенствование всего, что представляется самым настоящим

вознаграждением, наряду с которым признание или его отсутствие выглядят не важными. Он сказал:

«Поэтому настоящий благородный муж относится к благородному сословию, притом что не носит никакого титула; он богат, хотя у него отсутствует официальный заработок; ему верят, хотя он не превозносит себя; он говорит убедительно, хотя не входит в раж; ему воздаются заслуженные почести, хотя он бедный и живет на подаяния; он счастлив, хотя живет в одиночестве...

Поэтому сказано, что почтенное имя нельзя приобрести через формирование клики, хвастовство или просто силой. Его можно заслужить упорным приобретением знаний. Стремиться к славе – значит ее потерять, но если от нее отказаться, она приходит непрощеной. Слава скромника накапливается; хвастун старается напрасно.

Поэтому благородный муж уделяет внимание развитию своих душевных способностей, и при этом он ограждает себя от внешней суеты; он лелеет в себе добродетели и живет скромно. Тем самым его слава восходит подобно солнцу и луне; весь мир реагирует на него как на раскат грома. Поэтому говорят: благородный муж держится в тени, но о нем знают все; при всей своей незаметности его слава освещает все вокруг; он ни с кем не состязается, но побеждает всех и всегда».

Это последнее утверждение удивительным образом совпадает с изречением из «Лао-цзы», где сказано о том, что даосский мудрец приобретает, *не утруждаясь* обучением.

Несмотря на его большое внимание вопросам обучения наукам, интеллектуалистом Сюнь-цзы назвать нельзя. Он признал важность желаний и эмоций, но при этом видел необходимость обуздания их с помощью *ли*. Он согласился с Мэн-цзы в том плане, что обуздание желаний нельзя осуществлять через наложение запрета на них (означающего смерть) или даже подавление желаний. Их следовало направлять в конструктивные русла.

В одном из своих блистательнейших высказываний он ведет речь о важности направления желаний на обретение духовных, а не чисто материальных ценностей. Его слова заслуживают самого глубокого осмысления сегодня, когда мы одновременно пользуемся самым высоким общим уровнем материального процветания, а также страдаем, быть может, от самого высокого уровня заболеваемости нервными и психическими недугами, когда-либо известными миру.

«[Людей, которые] в глубине своих мыслей пренебрегали бы основами [Дао] и не придавали бы значения вещам, не бывает! [Людей, которые] придавали бы значение вещам и при этом не испытывали бы внутреннего беспокойства, не бывает! [Людей, которые] оставили бы в своих поступках основы [Дао] и которым не грозила бы после этого опасность, не бывает! [Людей, которым] грозила бы опасность и которые не испытывали бы от этого внутреннего страха, не бывает!

Если сердце в смятении и беспокойстве, то, пусть даже во рту будет мясо домашнего животного, человек не почувствует его прекрасного вкуса; пусть даже его уши услышат звуки колокола, они не в состоянии будут познать всю прелесть его звука; пусть даже глаза увидят платье с вышитыми узорами, они не познают его красоты; пусть даже на человеке будет надета легкая и теплая одежда, а перед ним постлана мягкая циновка, тело человека все равно не почувствует их удобства. Поэтому, хотя [такой человек] и будет пользоваться красотой вещей, он не сможет полностью насладиться ею. Если, предположим, он вдруг [на какое-то время] и почувствует наслаждение от этой [красоты], его сердце по-прежнему будет находиться [в смятении].

Таким образом, хотя [человек] и будет пользоваться красотой вещей, однако [сердце] его будет полно смятения; хотя будут [ясно видны] все выгоды, получаемые от вещей, однако [мысли человека] будут целиком занимать одни несчастья. Когда так добиваются

вещей, то [спрашивается]: что это – поддержание своей жизни [с помощью вещей] или принесение ее в жертву [вещам]?

Совершенно очевидно, что когда [человек], стремясь удовлетворить свои желания, приводит в смятение свои чувства; стремясь поддерживать свое существование, наносит вред своему телу, стремясь поддерживать в себе радость, причиняет боль своему сердцу; стремясь поддерживать свою славу, вносит беспорядок в свои действия, то в этом случае, будь даже он пожалован наделом, как *хоу*, или званием *цзюнь*, он ничем не отличается от разбойника; пусть даже он ездит в парадной коляске сановника и носит шапку чиновника, он ничем не отличается от [бедняка, которому] не хватает [средств на жизнь]. Такой человек может быть назван рабом вещей!

Когда сердце человека спокойно и находится в радостном состоянии, то, пусть даже цвета не достигли своего обычного вида, они все равно смогут ласкать глаз [человека]; пусть даже звуки не достигли своего обычного состояния, они все равно смогут ласкать слух [человека]; грубая пища и овощная похлебка все равно смогут оставить во рту [человека] ощущение прекрасного вкуса; одежда, сделанная из грубой материи, и обувь, сплетенная из грубой веревки, все равно смогут ласкать тело [человека]; тесная комната с тростниковыми занавесками и соломенной подстилкой все равно будет приятна для тела [человека].

Поэтому, пусть даже не будет прекрасных образцов вещей, [человек] все равно сможет быть радостным; пусть даже [у человека] и не будет определенного знатного титула, [он] все равно сможет добиться славы. Если такому [человеку] дать высокий пост в Поднебесной, он непременно принесет ей много [пользы], не ища при этом больших удовольствий для себя лично. Такого [человека] можно назвать [человеком], ценящим себя и подчинившим себе вещи».

Здесь снова следует отметить поразительное подобие даосизму. Сюнь-цзы жил во времена, во многом напоминавшие наши собственные, отличавшиеся нравственным распадом, частыми войнами и ощущением обреченности. Тогда, как и нынче, люди искали способ избавления от терзавших их страхов. Даосы предлагали самый легкий путь – просто смириться с действительностью. Сюнь-цзы тоже проповедовал смирение, но он сомневался в том, что оно приходит само без особых усилий. Его можно было ощутить только лишь через воспитание желаний и эмоций посредством овладения *ли*.

Понятием *ли*, следует напомнить, изначально обозначили жертву, и оно связывалось с религией. Сюнь-цзы практически полностью ликвидировал религиозный фактор, причем не только в своей концепции уш, но и во всех своих воззрениях. Тут он выступил в качестве трезвого рационалиста. Призраки, он сказал, просто являются в воображении запутавшихся людей; на самом деле они не видят их. Барабанным боем ради избавления от ревматизма можно только испортить инструмент, а ревматизма не вылечишь. «Если люди молятся о дожде, и он проливается на иссохшую землю, – задает вопрос Сюнь-цзы, – почему так происходит? Нипочему, – утверждает он. – Если бы они не молились, дождь все равно пролился бы в любом случае».

Мо-цзы, стоит напомнить, назвал богатые урожаи и процветание народа знаками того, что Небеса одобрили достоинства добродетельного правителя, тогда как в стихийных бедствиях следует видеть божественные предостережения по поводу ущербного управления со стороны порочных суверенов. Сюнь-цзы такого рода высказывания поднимает на смех и отрицает опасность кары в виде стихийных процессов вселенной. Он говорит, что дурные предзнаменования существуют на самом деле, и причины их появления следует искать в поступках правительства, в наличии или отсутствии к нему доверия со стороны народа, а также в его достатке или бедственном положении. Именно такие вопросы, а не появление комет и затмения луны должны привлекать самое пристальное внимание людей.

Сюнь-цзы не пытается отрицать необходимость принесения жертвоприношений людьми; наоборот, он объявляет надлежащее проведение жертвенных обрядов высшим выражением утонченности нравов. Причем предмет жертвоприношений, говорит он, не обладает «ни материальностью, ни тенью». Они представляют собой всего лишь обряд, ценность которого состоит в его общественном значении, и им предусматривается выражение эмоции установленным и благодатным способом. Простой народ считает их делом прислуживания духам, а благородный муж знает, что ему на самом деле приходится иметь дело только лишь с живыми людьми.

Сюнь-цзы признает справедливость представления о Небесах как о высшем божестве, но делает это как-то по-своему. Небеса представляют собой всего лишь порядок природы; нашей «Природы» с заглавной буквы «П». Но подобно богу деистов Небеса, по мнению Сюнь-цзы, никогда не вмешиваются в жизнь людей со своими собственными законами ради совершения чуда. Небеса отвечают за порядок в природе, и человек должен познавать Небесные законы, чтобы поступать в соответствии с ними. Небеса буквально помогают тем, кто помогает себе – через постижение грамоты.

Теперь вернемся к понятию *ли*: Конфуций расширил смысл данного понятия далеко за пределы его изначальной религиозной сути, а Сюнь-цзы явно продолжил его дело с еще большим рвением. Человек в любой ситуации, что бы он ни предпринимал, должен поступать, руководствуясь *ли* в противном случае его поведение считается недостойным. Если верить Сюнь-цзы, все это придумали совершенномудрые предки, однако не из собственного самоуправства. Даже птицы и звери горюют по поводу смерти близких себе существ; насколько глубже человек должен переживать такую утрату? *Ли* придает всем поступкам человека красоту, значение, гармонию и управляемость.

Во времена Сюнь-цзы наблюдалось нарушение до значительной степени общественного расслоения и даже порядка. Поэтому его волновал тот факт, что его современники стали домогаться власти и зариться на чужое имущество, а он сам рассчитывал на исправительную роль *ли*. Он написал:

«Если бы все люди обладали одинаковой властью, объединение государства оказалось бы невозможным; если бы все люди находились на одном сословном уровне, никакого правительства появиться бы не могло. С тех пор как существуют Небеса и Земля, сложилось различие между сюзеренами и вассалами. Когда первый совершенномудрый правитель восходил на престол, сословия уже существовали.

Два аристократа не могут служить один другому, и два простолюдина не могут давать указания один другому. Таков закон природы. Если бы все люди пользовались одинаковой властью и занимали равное положение, и все любили и не любили одно и то же, причем всего на всех не хватало бы, тогда неизбежным последствием стала бы вражда. В результате этой вражды появился бы беспорядок, и наступило всеобщее обнищание.

Чтобы предотвратить такой беспорядок, древние цари учредили *ли* и справедливость, разделившие народ на сословия богатых и бедных, аристократов и простолюдинов таким манером, чтобы над всеми ими установить надежный контроль. Так выглядит фундаментальная необходимость содержания империи в порядке».

Сюнь-цзы считал такое деление на сословия отнюдь не в первую очередь наследным. Человека, обладающего достаточными знаниями и необходимыми чертами характера, следовало назначать главным министром без оглядки на его глубоко плебейское происхождение. А негодного отпрыска августейших кровей, с другой стороны, следовало низводить до плебейского положения. Достоинства и слава настоящего благородного мужа ценятся выше достоинств и славы любого императора.

Сюнь-цзы видел предназначение правительства фактически точно так же, как и Конфуций. Правительство формируется ради блага народа, а не для удобства правителя.

Если довести дело до обнищания народа и дурного обращения с учеными, тогда жди несчастий. Ни один правитель не сможет добиться победы в войне, если не наладит гармоничные отношения со своим народом и не сплотит его вокруг себя. Войну все признают большим злом, но для поддержания общественного порядка без армии не обойтись. Функция правителя состоит в подборе добродетельных и толковых министров, а также в продвижении их по карьерной лестнице в соответствии с достижениями по службе, без учета при этом их отношения к себе и особого расположения к ним. С порочным правителем следует обращаться так, как обращаются с дикой лошадью или с неразумным младенцем. Неповиновение распоряжениям правителя ради его же пользы считается проявлением преданности. Добродетельный правитель располагает непоколебимым положением; порочного правителя можно считать больше не правителем, и его следует сместить с престола.

Притом что Сюнь-цзы знал о существовании даосизма, его особому влиянию он не поддавался. Более глубокое впечатление на него произвело еще одно течение философской мысли, получившее широкое распространение в его время.

Многие тогда верили в возможность восстановления общественного порядка через «благочиние». И Сюнь-цзы при всем его воспитании в духе конфуцианской традиции, сторонники которой проповедовали послушание вассала, считал благочиние полезным для народа. Несомненно, он испытал затруднения как должностное лицо, убежденное в том, что народ в целом склонен к подлым поступкам, зол по своей природе и нуждается в строгом контроле. Совершенномудрые правители, говорит он, не обсуждали порочные теории и не стремились объяснять простому народу мотивы своих поступков. Вместо этого они «со своим авторитетом возглавляли народ, вели его за собой предназначенным Путем, периодически наставляя на него своими декретами, просвещая его с помощью своих воззваний и сдерживая путем наказаний. Таким способом народ направлялся на путь истинный как будто бы сверхъестественной силой».

Тем не менее, хотя Сюнь-цзы иногда позволял себе высказывания в такой манере, деспотизм он считал чуждым воззрением. Деспотический уклад возник в обществе далекого западного царства Цинь. Вдохновившей творцов такого уклада философией считается легизм, подлежащий рассмотрению в следующей главе. Сюнь-цзы в легизме нравилось далеко не все; фактически же он отвергал его фундаментальную догму. Но в то же самое время он не мог сдержать восхищения некоторыми аспектами этого уклада.

Сюнь-цзы посетил царство Цинь и после всего увиденного проникся большой симпатией к жесткой дисциплине, которую нашел там. Никто не смел, сообщил он, что-либо делать, кроме предписанного для него государством. Простые люди «очень боялись чиновников и во всем им подчинялись». Это царство радикально отличалось от идеального государства Конфуция, в котором людям предписывалось всеобщее добровольное сотрудничество.

Два самых известных воспитанника Сюнь-цзы принадлежали к легистам. Один из них разработал практически до конца философские воззрения, вдохновившие правительство царства Цинь. Второй служил высокопоставленным сановником при дворе Цинь и помог своему правительству в утверждении политики абсолютного деспотизма на территории всего Китая в 221 году до н. э. Они сыграли свою роль в том, что Сюнь-цзы пользовался относительно слабым авторитетом в конфуцианских кругах.

Все-таки настоящий урон конфуцианству Сюнь-цзы нанес в несколько иной сфере. Она находится в его отклонении (он оказался далеко не первым ренегатом среди конфуцианцев, зато, предположительно, наиболее влиятельным) от генеральной линии самого Конфуция, пытавшегося верить в разум и инициативу человечества как такового. Конфуций сказал: «Человек может сделать великим путь, которым идет, но путь не может сделать человека великим». А Сюнь-цзы не доверял людям заботу собственно о

себе. Он хотел водрузить нравственность на надежную основу, обязывая каждое новое поколение слепо следовать догматам классиков, переданным им учителями предыдущего поколения. Он сказал: «Отвергая правоту слов своего учителя, но предпочитая собственные пути, уподобляешься человеку, который привлекает слепца, чтобы различать для тебя цвета... так не отыщешь пути избавления от путаницы и ошибок». Тем самым, как утверждает Г. Дабе: «Сюнь-цзы развил конфуцианство и распространил его на авторитарную систему, в которой всю истину приходилось заимствовать из высказываний мудрецов».

Поскольку Сюнь-цзы не верил в людей и не желал брать на себя малейший риск ошибки, он во многом уступил школе конфуцианцев. Истина «Без разумного риска ничего толкового не приобретешь» точно так же верна в философии, как в предпринимательстве. Сюнь-цзы и остальные философы, разделявшие его воззрения, осуждали конфуцианство до значительной степени стерильности. Превращая его в основу авторитарной системы, они к тому же обнажили его и подвергли опасности извращения тем, кто преуспел бы в убеждении людей в том, будто он обладал властью.

Сюнь-цзы вынашивал самые добрые намерения. И именно поэтому, то есть, как говорят даосы, он чересчур старался, он и причинил китайской философии огромный вред. В этом состояла трагедия одного из самых блистательных умов Китая.

Глава 8

Тоталитаризм легистов

У всех рассмотренных нами выше философских школ, начиная от конфуцианской и до даосской, наблюдается один общий предмет. Их основатели беспокоились по поводу положения обделенного народа Древнего Китая, придавленного нищетой, терзаемого правителями и войной. Они все подвергали критике правителей, предлагали запретить или облегчить поборы и притеснения с их стороны, а также искали пути прекращения войн.

Представители направления в философии, которое нам теперь предстоит изучить, тоже занимались исследованием условий существования государства. Их занимала, однако, не проблема систематизации сословий своего народа, а поиск причин периодического проявления им неповиновения; причин не его нищеты, а того, почему он отказывается достаточно упорно трудиться ради обогащения своих правителей; не причин войны, а того, почему народ не испытывает желания в ней участвовать. Они объясняли такие причины по большому счету приверженностью народа идеалам конфуцианства и моизма, якобы возбуждавшим у него недовольство и способствовавшим его нравственному разложению.

Философия, известная под названием легизм («школа законников»), в значительной степени представляется философией контрреволюции, служащей защите власти правителя от набравших напористость воззрений, будто правительство существует ради народа, а не правителя. То есть, если какое-то правительство не может отстоять интересы народа, оно подлежит осуждению.

Многие ученые заявляли, а кое-кто заявляет до сих пор, что легистов вообще нельзя называть контрреволюционерами. Сами легисты считали себя смелыми первопроходцами, объявившими новое учение для новой эпохи. Они заклеили конфуцианцев и моистов как застрявших в отжившей свое традиции ретроградов, цепляющихся за обветшалые теории и не желающих видеть мир, пользующийся благами прогресса.

Животрепещущий вопрос относительно того, кого считать носителем по-настоящему передовых взглядов, а кого – откровенными реакционерами, затуманивался в силу нескольких факторов. Конфуций и сам иногда склонялся к ведению беседы с позиции

консерватора, хотя его программа в своей основе выглядела революционной. Конфуцианцы более позднего периода истории Китая превратились, или считали, будто превратились, в истинных традиционалистов, притом что их традиционализм приобрел своеобразный вид. Их легенды наполнили прошлое всевозможными атрибутами и традициями, на самом деле никогда не существовавшими ни на земле, ни на море, зато служившими причудливым отображением идеального мира, каким его представляли себе конфуцианцы. Эти легенды конфуцианцы описали в своих трудах и стали воспринимать в качестве изложения подлинных событий, причем многие из них вошли в собрания сочинений классического наследия. Так получилось, что сами конфуцианцы поверили в свою миссию, состоявшую в возврате к традициям старины, тогда как на самом деле они проповедовали абсолютные новшества. Конфуцианцы соглашались с теми, кто называл их традиционалистами, даже когда это совершенно не соответствовало действительности.

Сторонники конфуцианства отвергают управление государством посредством силы, проповедуя власть через убеждение подданных. Легисты выступали за учреждение мощного централизованного государства, пользующегося всей полнотой власти, подкрепленной угрозой суровых наказаний. Такая политика не устраивала не только конфуцианцев, но и подвластных феодалов, утрачивавших при ней свою собственную власть и даже относительно высокое положение. С точки зрения теории получается так, что «враг моего врага – мне друг», поэтому появилось предположение о том, будто конфуцианцы выступали в принципе сторонниками феодализма.

Кроме того, всем известно, что многие конфуцианцы находились на содержании мелких феодалов, и поэтому они совершенно определенно трепетно относились к отстаиванию их интересов. Нам известно, что Мэн-цзы питал безусловную чувственную привязанность к феодализму. Тем не менее совсем не факт, как иногда говорят, будто сторонники конфуцианства как направления в философии одобряли сохранение системы передачи положения в обществе и власти феодала по наследству. Наоборот, их упорство, с каким они требовали передачу государственных должностей, основанную на учете исключительно заслуг человека, откровенно шло вразрез с системой их передачи по наследству.

Вместе с тем легисты во многом совершенно справедливо претендовали на звание первопроходцев. Многие их предложения представлялись совершенно новыми. Они предлагали расколоть патриархальную семью, считавшуюся ими устаревшим атрибутом. Они выступали в защиту частной собственности на землю (но нужно отметить, что они к тому же пропагандировали такой жесткий государственный контроль над всей деятельностью подданных, что у частного владельца оставался только узкий выбор средств распоряжения своей землей). И они к тому же отдавали предпочтение строго централизованному правительству, функционирующему в рамках утвержденного и жесткого права, что выглядело чем-то новым.

Задачу перед собой легисты, однако, ставили не до конца новую. Они искали пути обретения правителем всего царства практически такого же рода абсолютной власти над его подданными, какой обладал феодал в «добрые старые времена», когда еще народ не начал задумываться о понятиях прав и свобод или разлагаться под влиянием конфуцианцев, заговоривших о таких вещах.

В этой связи важно отметить, что фактическая деятельность легистов с их теорией происходила главным образом на территории царства Цинь, находившегося на западной границе китайского мира. Мы располагаем сведениями о том, что уже в 361 году до и. э. китайцы в целом смотрели на Цинь как на государство, по сути населенное варварами. Мы постоянно натываемся на высказывания о том, что конфуцианское понятие *ли* и справедливости население Цинь еще не освоило.

В предыдущей главе мы обратили внимание на то, что, когда Сюнь-цзы после 300 года до н. э. посетил царство Цинь, он описал его народ простецким и неотесанным, устрашающим чиновников и весьма послушным. Что же касается чиновников, они тоже рьяно правили свою службу, курсировали исключительно между домом и канцелярией, избегая каких-либо собственных деловых соблазнов. И народ, и чиновники, отмечает Сюнь-цзы, представляли собой «весьма своеобразное единство», совершенно избавленное от распространенных в то время административных нелепостей. Понятно, что речь идет о народе, который не составит особого труда подчинить деспотической регламентации. На самом деле такая регламентация, заменявшая в древности право, в той или иной степени сохранялась в Китае во все времена.

Легисты воплощали в жизнь свои замыслы не в одном только царстве Цинь. Три самых известных легиста родились и явно провели большую часть своей жизни в районах, удаленных от центральных царств, которые, как считалось большинством китайцев, составляли наиболее культурно развитую часть Китая, где одновременно практически всеми признавался культ Конфуция. Неудивительно при таком раскладе, что они видели вещи иначе, чем конфуцианцы и даже монеты.

Существуют дополнительные отличия между философскими школами конфуцианцев и легистов. Конфуций воспитывался в весьма стесненных условиях жизни. Мэн-цзы считается отпрыском благородной семьи, но даже в этом не все до конца ясно; ведь если такой факт на самом деле подтвердился, тогда к его времени данная семья находилась в упадке. Зато два самых влиятельных философа школы легистов относились к семьям, в их время фактически правившим царствами Вэй и Хань соответственно. Тогда представляется вполне естественным, что они выступали по данному делу в пользу правителей, а не народа.

Тогда как почти все критики соглашаются в том, что точка зрения легистов фактически совпадает с точкой зрения их правителя, нам не следует предполагать, будто они пропагандировали свою политику в соответствии с системой деспотии. Наоборот, они пытаются убедить нас в том, что легисты и только они по-настоящему пекутся об интересах простого народа. И на самом деле, говорят они, легисты поддерживают суровое правительство; но правительство должно быть суровым ради блага самого народа точно так же, как солдатам приходится гибнуть ради общего блага, или пораженную гангреной плоть приходится терзать ради излечения недуга. Правитель наказывает представителей народа, утверждают легисты, исключительно ради собственного блага того же народа в целом.

Невзирая на то что легисты откровенно критиковали и презирали конфуцианство, у этих двух философских школ тем не менее к некоторым проблемам наблюдаются общие подходы. Конфуций сожалел о хаотической дезорганизации времен ничуть не меньше легистов и поддерживал централизацию власти, хотя при этом осуждал метод легистов по ее установлению. Хотя легисты подвергали Конфуция нападкам, они испытывали достаточное уважение к его репутации, чтобы притвориться в некоторых своих трудах, будто он обратился в легисты, и даже дошли до того, что вложили в его уста высказывания в пользу легизма. Более того, воззрения легистов позже пропитали конфуцианство в значительной степени, и теперь мы находим изложение воззрений легистов в произведениях классического конфуцианства. Даже «Лунь Юй» содержит многочисленные высказывания легистов, приписанные Конфуцию и вставленные в святая святых конфуцианской классики.

Сюнь-цзы перекидывает своего рода мост между конфуцианством и легизмом. Притом что он отвергал представления легистов как таковые, его догмат о злой сути человеческого естества и собственный авторитаризм совпадали с логикой легизма. Два

его самых знаменитых воспитанника принадлежали к школе легистов; один из них числится величайшим легистом из всех существовавших когда-либо.

Мо-цзы ненавидел войну, тогда как легисты видели в ней славное дело. Впрочем, его теория «отождествления с сюзереном», в соответствии с которой все, «что сюзерен считает правильным, его вассалы должны считать правильным; что сюзерен считает ошибочным, его вассалы должны считать ошибочным», выглядит прозрачным намеком на деспотизм. Мо-цзы к тому же пропагандировал систему поощрения народа за то, чтобы он «сообщал о добре и зле», совершенном остальными их соплеменниками, своему старшему по положению. Обратите внимание на то, что такая система очень напоминает систему доносительства, позже внедренную в царстве Цинь.

Сходство легизма откровеннее всего, однако, просматривается именно с даосизмом. На первый взгляд это выглядит наиболее удивительным, так как основное предназначение даосизма, позволю себе вам, любезный читатель, напомнить, заключалось в утверждении самости индивидуума. Кроме того, даосы яростно осуждали войну и деспотическое правительство. Как же в таком случае могли даосы связать себя с философией, приверженцы которой видели в войне естественный удел человека и выступали апологетами абсолютного тоталитарного деспотизма?

Это непостижимо до тех пор, пока не вспомнишь о двух аспектах даосизма, с трудом уживающихся один с другим. В сущности второго аспекта находим даосского мудреца, берущегося управлять миром посредством присвоения самых широких полномочий, предусмотренных самим Дао. Нам известно, что он «освобождает народ от мыслей и наполняет их животы, ослабляет их желания и укрепляет дух». Привлекательность таких идей легистов всем очевидна. Они использовали даосизм в качестве своего рода метафизического фона для их собственной системы, а также запросто подавляли или исправляли все, что противоречило их намерениям.

Легизм представляет собой философию, с которой трудно иметь дело. Во-первых, название «легизм» (близкий перевод китайского слова *фацзя*) не до конца передает смысл данной философии. Легисты на самом деле ставили во главу угла право, но только как средство, причем не единственное, для достижения своих целей. Более того, легисты отнюдь не были «законниками» в том смысле, что беспрекословно следовали букве закона и его толкованию специалистами. Фэн Юлань весьма справедливо указывает на то, что «связывать теорию школы легистов с юриспруденцией представляется большим заблуждением».

В силу таких причин кое-кто из ученых дошел до того, что начал говорить об этих философах как о реалистах. Тем самым они подразумевали то, что легисты не терпят сантиментов, «изворотливы» и поэтому поступают как реалисты. Но у такого названия тоже существовали изъяны. Легисты согласились бы с тем, что они реалисты, но совсем не факт, что нам тоже следует с ними согласиться. Они совершенно определенно видели некоторую часть действительности, но видели ли они всю ее целиком? У нас, как станет видно дальше, появятся все основания сомневаться в таком выводе.

Наиболее точное название, которого они на самом деле заслуживают, нам представляется, – «сторонники жесткой руки» или, еще лучше, «проповедники деспотизма», так как своим учением они утверждали, что человека следовало принуждать к жизни, работе, мыслительной деятельности, а по требованию правителя – отдать свою жизнь. И все это в интересах государства, причем без учета его индивидуальных желаний или благополучия. Но поскольку словосочетание «проповедник деспотизма» звучит длинно и неуклюже, мы будем экономить языковые средства и продолжим использовать ставшее привычным название «легисты».

Но говорить о существовании (хотя это делается сплошь и рядом) некоей «школы легистов» не совсем правильно. Ее теория, где упор на власть делается с невиданной до

сих пор силой, считается единственной среди основных философских течений, у которой отсутствует признанный основатель. Обратите внимание на то, что учителем величайшего легиста по имени Хань Фэй числится не легист, а конфуцианец Сюнь-цзы. Просто разные авторы в своих многочисленных трудах по-разному и в неодинаковой степени раскрыли род воззрений, которые мы объединяем под понятием «легизм». Известная путаница возникает оттого, что некоторых философов и авторов книг кое-кто из ученых относит к легистам, а кто-то нет. Кроме того, некоторые книги, названные легистскими, представляются чрезвычайно сложными, содержащими некоторые разделы, никак не связанные с легизмом вообще.

Обратите внимание на то, что большинство мужчин, числящихся легистами, служили чиновниками, обладавшими фактической административной властью. Стоит напомнить, что Конфуций или Мэн-цзы числились на государственной службе, однако в круг их обязанностей входило всего лишь предоставление услуг в качестве «консультантов». Сюнь-цзы единственный среди ведущих конфуцианцев служил настоящим управленцем, и в каком-то смысле он допустил отклонение в сторону легизма.

Вероятно, самым первым человеком, заслужившим звание легиста, следует назвать Гуань Чжуна, в VII веке до н. э. прославившегося на посту главного министра царства Ци. Однако его не всегда причисляли к легистам, да и корректность такого ярлыка вызывает сомнения; притом что у нас отсутствует большая доля информации о его воззрениях, те, что нам известны, выглядят скорее близкими конфуцианским идеям. Его называют автором книги, известной как «Гуань-цзы», на самом деле представляющей собой сборник очерков более поздних философов. Кое-кого из них по тону изложения можно отнести к легистам, кого-то – нельзя.

Шэнь Бухай, который умер в 337 году до н. э., на протяжении 15 лет служил канцлером при дворе династии Хань; все это время, как говорят, вверенное его заботам царство находилось под толковым управлением и располагало сильными армиями. Книга, названная его именем, пользовалась значительным авторитетом во времена династии Хань, но теперь она считается утраченной. Особый упор он делал на совершенствовании административных методов для правительства (по-китайски они называются *игу*).

Шэнь Дао жил в то же время, что и Мэн-цзы, то есть около 300 года до н. э. Он родился в царстве Чжао, но служил при дворе в царстве Ци; однако есть сомнения в том, что он на самом деле служил на административной должности. Его можно отнести к даосам, а также к легистам, и он делал акцент на таком понятии, как *ши*, то есть власти и положении в обществе, которое нам предстоит рассмотреть подробнее чуть позже. Приписываемый ему литературный труд считается подделкой.

Список имен легистов и признанных легистов можно значительно расширить, только вот особого смысла в этом не просматривается. Самым заслуженным и при всех его противоречиях самым интересным из первых легистов можно назвать Шан Яна (известного еще под именем Вэй Яна или Гунсунь Яна), скончавшегося в 338 году до н. э. У него существовали тесные связи с правящим домом другого государства, но служил он чиновником при главном министре царства Вэй. Говорили, что этот главный министр, узнав о своей смертельной болезни, попросил своего правителя назначить Шан Яна его преемником. Если этого не сделать, предупредил смертельно больной сановник, Шан Яна придется казнить, так как он мог превратиться в опасного врага, если вдруг перейдет на службу в другое государство. Но, если верить легенде, правитель царства Вэй не сделал ни того ни другого, к не заставившему себя долго ждать своему глубочайшему сожалению.

Вскоре после этого до Шан Яна дошли слухи о том, что ван западного региона Цинь ищет толковых мужчин, способных помочь ему усилить свое государство и укрепить его

военную мощь. Шан Ян отправился в Цинь, быстро заслужил расположение вана и получил должность при его дворе. Он предложил радикальные реформы, против которых выступили остальные мандарины, но все-таки получил одобрение со стороны правителя. Авторы трактата «Ши цзи», написанного при династии Хань, сообщают нам следующее:

«Своим декретом он постановил организовать народ по группам семей, несущим обоюдную ответственность за правомерное поведение друг друга и разделяющим наказания за проступки друг друга. Того, кто не осудил преступника, следует разделить пополам по линии талии; тому, кто осудил преступника, причитается вознаграждение, как за лишение головы вражеского солдата; тому, кто предоставил кров преступнику, полагается наказание, как за переход на сторону врага. Семью, включающую двух взрослых мужчин, следует разделить на две части или обложить ее двойными поборами. Военное мастерство правителю следует поощрять присвоением дворянского звания в соответствии с табелью о рангах. Те, кто подрался из личной неприязни, достоин наказания в соответствии с тяжестью нанесенных ими друг другу обид. Всех от мала до велика следует принуждать к производительному труду по основным профессиям хлеборобов и ткачей; тех, кто собрал большое количество зерна или изготовил шелка, следует освобождать от принудительного труда (барщины). Тех, кто искал выгоду в отхожем промысле [торговле и ремеслах], а также тунеядцев и нищих следует обращать в рабов. Членов правящей семьи не следует причислять к данной категории подданных, если они продемонстрировали воинскую доблесть.

Данным декретом определялись различия между благородными и подлыми сословиями, а также между разрядами в иерархии табели о рангах. В нем к тому же указано, какие земли, слуги со служанками и одежда положены различным семьям в соответствии с их местом в данной табели. Людей заслуженных следует высоко почитать, а тех, кто не отличился большими заслугами, даже притом что они могут считаться людьми весьма состоятельными, нельзя отмечать незаслуженными знаками отличия.

Когда этот декрет был уже готов, Шан Ян не торопился с его обнародованием, так как боялся, что народу он придется не по душе. Поэтому он заготовил столб длиной девять метров, который установили у южных ворот столицы. Собрав народ, он пообещал 10 мер золота тому, кто сможет его переместить к северным воротам. Народ подивился его предложению, но никто не взялся за такое дело. Тогда Шан Ян сказал: «Я дам 50 мер золота тому, кто сможет переместить его туда». Один мужчина переставил столб, куда ему было сказано, и Шан Ян немедленно выдал ему 50 мер золота, чтобы продемонстрировать свою честность в исполнении обещаний».

Само упоминание о предоставлении титулов за военные заслуги служит показателем того, что на самом деле ставилось главной целью тогдашней реформы. Мы заметили, что в то время шло большое противостояние между несколькими царствами за право управления на всей территории Китая. Конфуцианцы утверждали, будто таким правом можно заручиться благодаря своей доблести. Легисты назвали такой вариант откровенной глупостью и предложили путь овладения властью над всей страной через ее покорение; для достижения такой цели правитель должен создать богатое государство, установить в нем жесткий порядок и научить народ военному делу.

Народ царства Цин нашел эти новые указания тягостными и возроптал на их авторов. Наследный принц нарушил закон. Чтобы преподнести наглядный урок народу, Шан Ян наказал наставника наследного принца и приказал выжечь позорное клеймо на теле его учителя. После этого законы возымели свое действие. Кто-то принялся навешивать навязанные народу законы; Шан Ян приказал *таких наглецов* высылать в дикие места за то, что они позволили себе вообще высказываться по поводу права. В царстве Цинь наступил должный порядок.

Шан Ян со своими реформами, если верить авторам дошедших до нас летописей, преследовал сразу несколько целей. Царство Цинь удалось выделить из группы небольших феодальных территорий и превратить его в строго централизованное государство, стержнем которого служила жесткая бюрократическая структура. Власть аристократических семей удалось радикально ограничить, зато появилась новая иерархия чиновников, отмеченных военными заслугами. В то же самое время стали подвергать строжайшему наказанию использование оружия в ходе разбойных нападений и разрешения частных споров (то есть применение оружия допускалось исключительно в интересах государства). Предпринималась попытка раскола патриархальной семьи одновременно через принуждение ее родственников к обособленной жизни под угрозой увеличения поборов, а также стимулирование их к слежке друг за другом в качестве доносчиков. Поощрялось занятие земледелием и ткачеством, в то время как торговле (считавшейся бесполезным занятием) ставились всевозможные препятствия.

Пришлось провести изменение и стандартизацию мер и весов.

Говорили, будто Шан Ян внедрил частную собственность на землю, казавшуюся спасением в условиях феодализма, когда тот, кто обрабатывал землю, делал это в интересах ее владельца, который, в свою очередь, получал ее от своего господина. Такое изменение вполне могло прийти из царства Цинь; но некоторые ученые совсем недавно пришли к выводу о том, что такой процесс происходил постепенно на всей территории Китая как результат разложения феодальной системы.

Шан Ян способствовал своей деятельностью обогащению царства Цинь и укреплению мощи его армии. На его восточных границах кое-какие области давно оставались предметом спора между правителями царства Цинь и Вэй. В 341 году до н. э. после того, как правитель Вэй потерпел поражение от армии соседнего государства, Шан Ян возглавил войско Циней, вторгшееся в области Вэй. Следует помнить, что изначально Шан Ян служил при дворе правителя Вэй; так что он лично знал цесаревича, возглавлявшего армию Вэй, выставленную против него. Шан Ян предложил цесаревичу встретиться и уладить все разногласия в духе, подходящем для старых друзей. Цесаревич с ним согласился и попал в засаду, устроенную Шан Яном. Цесаревича взяли в плен, его армию разгромили, и правителю Цинь досталась спорная территория.

Шан Ян получил благородный титул и крупную вотчину. Как бы то ни было, народ Цинь в целом его не любил; на самом деле известно, что из-за своих законов он стал настолько непопулярным сановником, что не осмеливался выходить из дома без надежного отряда телохранителей. Когда правивший ван царства Цинь умер и его сменил наследный цесаревич, учителей которого Шан Ян в свое время покарал, нашему легисту пришлось спасаться бегством. В конечном счете с ним все-таки расправились, как говорят, привязали к колесницам и разорвали на части.

До нас дошел труд «Книга правителя области Шан», якобы написанный Шан Яном. Известный нидерландский китаевед Ян Юлиус Лодевейк Дёйвендак, изучивший и выполнивший его перевод на английский язык, полагает, однако, что Шан Ян не имеет к написанию упомянутого труда никакого отношения. Он представляет собой сборник произведений нескольких авторов-легистов, вызывающий большой интерес и ценный даже притом, что точное время написания его частей устанавливается с большим трудом.

С познавательной точки зрения самым интересным из всех легистов считается Хань Фэй, умерший в 233 году до н. э. Его связывали кровные узы с правящей семьей царства Хань, располагавшегося к востоку от Цинь. Из-за косноязычия ему пришлось обратиться к литературному жанру как средству выражения накопившихся у него мыслей. Он с большим рвением взялся за освоение разнообразных наук, но особый интерес проявлял к праву и теории государственного управления. Он прилично познакомился со своими предшественниками, разработавшими постулаты теории легистов, а учился у

конфуцианца по имени Сюнь-цзы. В одной с ним группе у Сюнь-цзы учился некто Ли Сы – человек приблизительно его собственного возраста, начинавший карьеру при дворе правителя южного царства Чу. Говорили, что Ли Сы признавал, что Хань Фэй превосходил его по своим способностям; в это вполне можно поверить, так как на самом деле сравнения между ними никто не проводил.

Хань Фэй серьезно беспокоила слабость его родного царства, и он неоднократно призывал правителя Хань усилить его. Хотя его программа несколько напоминала программу реформ Шан Яна, Хань Фэй предлагал свои собственные соображения и критически воспринимал все остальные модели. Никакого внимания на него никто не обращал. Разочарованный и рассерженный, он излил свои мысли в нескольких подробных исследованиях. Два из них попали в руки правителя Цинь, который воскликнул: «Ах, если бы мне удалось только лишь повидаться с этим человеком и познакомиться с ним, то и умереть не жалко». Такая возможность ему представилась в 233 году до н. э., когда Хань Фэй прислали в Цинь в качестве посланника двора Хань. Этому правителю Цинь Хань Фэй пришелся по душе, и ему понравились его произведения, поэтому он решил предложить ему место в своем правительстве.

Бывший однокашник Хань Фэй по имени Ли Сы уже находился при дворе Цинь на протяжении около 14 лет и служил там одним из его министров. Его вполне могло посетить беспокойство в связи с перспективой получить в качестве соперника блистательного Хань Фэй, и он на самом деле мог опасаться за его лояльность царю Цинь. В любом случае он обратил внимание царя на то, что Хань Фэй мог сопротивляться планам завоевания его собственного государства, и позаботился о заточении нашего философа в тюрьму. Водворив Хань Фэй в узилище, Ли Сы смог заставить его наложить на себя руки.

Из книги под названием «Хань Фэй-цзы» мы получаем наиболее полную и зрелую картину философии легистов. В ней содержится несколько исследований Хань Фэй, если не в изначальном виде, то в очень близком к изначальному варианте. Но очерками данного философа ее содержание не исчерпывается. К ним примешана большая масса произведений еще кое-кого из легистов, а также творения даже совсем не приверженцев легизма. Поэтому данной книгой следует пользоваться с должной осмотрительностью.

Как сторонники всех остальных философских школ, легисты предлагали свой собственный вариант истории, но по многим параметрам он откровенно напоминал версию их главных оппонентов, то есть конфуцианцев. Легисты не отрицали (хотя вполне могли) факт существования в былые времена совершенномудрых императоров Яо и Шуня, смиренно отрекшихся от престола, что во времена их правления люди по большому счету придерживались принципов добродетели. Однако всем этим фактам они давали свое особое толкование. Хань Фэй написал следующее:

«В древности мужчины не пахали, а для пропитания хватало [диких] трав и древесных [плодов]: женщины не ткали, а для одежды хватало звериных шкур. Усилий [они] не прилагали, а для жизни [им] хватало; народ был малочисленным, а запасов было в избытке. Поэтому в народе не было борьбы. Потому-то и не было щедрых наград, не применялось строгих наказаний, а народ управлялся сам собой. Ныне же пять детей не считается слишком много, а у каждого из них имеется еще по пять детей; дед еще не умер, а [уже] имеет двадцать пять внуков. Потому-то народ такой многочисленный и испытывает недостаток в припасах, трудится изо всех сил, а пропитания на всех не хватает. Поэтому в народе [идет] борьба. И, даже удвоив награды и ужесточив наказания, не избежишь смут.

[Когда] Яо правил Поднебесной, он не обрезал траву на крыше дома и не обтесывал бревна, [строя дом]; питался он грубым зерном, похлебку варил из диких трав, зимой носил шубу из оленьей шкуры, летом – платье из конопли; [ныне] одежда и пища [даже

у] привратника не такие бедные. [Когда] Юй правил Поднебесной, он сам шагал впереди [своего] народа с сохой и заступом, бедра у него были тощими, на голеньях не было ни волоска, [ныне] даже труд раба не такой горестный. Отсюда ясно, что тот, кто в древности уступал [другому свое положение] сына неба, тот на самом деле отказывался от одежды и пищи привратника и избавлялся от трудов раба. Поэтому передать Поднебесную [другому] не считалось чем-то выдающимся. Ныне же когда умирает уездный начальник, то его потомки в нескольких поколениях [продолжают] разъезжать в экипажах, потому люди и ценят этот [пост]. Поэтому в своих уступках люди легко отказывались от [положения] сына неба в древности, но с трудом уйдут с поста уездного начальника сейчас, [ибо] бедность и богатство – это не одно и то же».

«Поэтому если в древности легко отказывались от имущества, – говорится в «Хань Фэй-цзы», – то это не от человеколюбия, а оттого, что имущества было много». Поэтому в древности правителю было выгодно проявлять великодушие и справедливость, и в те времена человек, обладавший такими чертами характера, мог рассчитывать на царский престол.

В одном отношении Хань Фэй нелицеприятно критиковал правителей, которых боготворили конфуцианцы; он обвинял их в фактическом разложении мирового порядка. Уступившие свои престолы простолудинам Яо и Шунь обращались с вассалами как с сюзеренами. Основатели династий Шан и Чжоу, которых конфуцианцы восхваляли как исполнителей священной миссии, спасших народ от деспотии, на самом деле просто погубили своих суверенов. Тем самым они подорвали уважение к освященной законом власти. Здесь мы ясно видим Хань Фэя в качестве цесаревича, встревоженного посягательствами на престиж сословия, к которому он сам принадлежал.

Даже в старину, сообщает Хань Фэй, в различные периоды истории требовались свои особенные методы, а насколько еще это справедливо, когда времена радикально поменялись? Мудрец рассказывает легенду о земледельце из царства Сун, на поле которого торчал пень. Заяц бежал, наткнулся на пень, сломал себе шею и окошел. Тогда земледелец забросил свою соху и стал ожидать у пня, надеясь снова добыть зайца. Но снова добыть зайца оказалось невозможно, и сам он стал посмешищем в Сун. Те, которые ныне желают методами древних правителей управлять современным народом, занимаются таким же «ожиданием у пня».

Хань Фэй возлагает большую долю вины за царящий в Поднебесной беспорядок на таких «непутевых ученых», клеветующих на своих правителей восхвалением старины и разбазаривающих время на бесполезные словопрения. Чем больше подданных займется учебой, тем меньше народа будет заниматься выращиванием продовольственных культур, укреплением государства и обогащением правителя. Вредным Хань Фэй называет даже овладение искусством ведения современной войны. Чем больше тех, кто изучает тактику боя, тем меньше ратников, которых можно поставить в первую шеренгу боевого порядка войска.

Он заявил, что таких ученых следует подвергнуть наказанию, заставить прекратить свое вредное занятие и заняться полезным делом. Но вместо того, чтобы все это сделать, жалуется он, правители соревнуются друг перед другом в предоставлении таким людям всевозможных почестей, и вполне естественно остальные бездельники пытаются этим бестолковым ученым подражать. Когда появляется шанс разбогатеть и заполучить власть, просто занимаясь учебой, когда от тебя не требуется ни большого труда, ни подвергать себя опасности, кто откажется сесть за школьную парту?

Таким манером все больше мужчин отрывается от плодотворной деятельности, тем самым слабеет государство и хозяйство, множится общая нищета. Дальше Хань Фэй предупреждает правителей, почитающих ученых и благочестивых людей, невзирая на их

простонародное происхождение, о том, что на самом деле они подрывают престиж их собственного сословия, и тем самым навлекают беду на себя самих как монархов. Он доходит до того, что отвергает пользу литературы как таковой, такими вот словами: «В царстве умного правителя не держат никаких книг, а просвещению народа служат законы. От прежних царей не осталось никаких высказываний; роль учителей играют сановники».

В своих разоблачениях Хань Фэй часто к конфуцианцам примешивает еще и моистов. Он точно так же называет совратителями своей эпохи, лживыми болтунами, разбойниками купцов и ремесленников, загибающих огромный барыш за счет земледельцев. Не жалуется он и чиновников, пользующихся своим служебным положением ради своекорыстных расчетов. Представления легистов о человеческой сущности очень отличались от представлений о ней конфуцианцев. Мэн-цзы, как мы уже убедились, считал человеческое естество добрым, тогда как Сюнь-цзы утверждал, что оно порочное. Но притом что Сюнь-цзы утверждал, что все люди рождались «корыстными, порочными и нечестивыми» тварями, он все-таки верил в возможность превращения их через просвещение также в совершенно благочестивые и заслуживающие доверия существа. В нашем исследовании трудов Сюнь-цзы мы отметили, что это преобразование выглядит где-то загадочным, так как учителя сами по себе остаются людьми, и поэтому они изначально порочны. Одновременно Сюнь-цзы однозначно исключает вмешательство в этот процесс какого-либо сверхъестественного посредника.

Сюнь-цзы, как и подавляющее большинство легистов, служил чиновником с четко обозначенным кругом обязанностей, и он мог посвящать часть своей жизни карьере начальника службы общественного порядка. В правоохранительных органах можно встретить сотрудников, относящихся с оптимизмом к человеческому естеству, но очень редко; их опыт заставляет их смотреть на человечество в целом с большим подозрением. Сюнь-цзы тоже не обольщался человеческой натурой, но как конфуцианец он нашел способ преодоления такой сложности, пожертвовав при этом самой логикой. Его ученик Хань Фэй в этом плане пользовался непоколебимой логикой. Как и остальные легисты, он воспринял такое представление, что люди своекорыстны, и никак не пытался его умерить. Он высказался следующим образом: «Империей можно управлять, только познав человеческое естество. Людям что-то нравится, а что-то не нравится; следовательно, их можно держать в повиновении посредством вознаграждений и наказаний. На их основе можно вводить в действие запреты и указания, а тем самым образуется целостная система управления народом. Правителю для предохранения своего верховенства остается только прочно держаться за эти рычаги [поощрения и наказания]... С помощью этих рычагов он распоряжается жизнью и смертью подданных. Удержание масс в подчинении обеспечивается одной только силой».

Своекорыстие Хань Фэй считал господствующим правилом даже внутри семьи. «Когда рождается мальчик, – написал он в одном своем исследовании, – отец и мать поздравляют друг друга, но если рождается девочка, они приговаривают ее к смерти... Причина такого отличия в поведении заключается в том, что родители думают о том, как им будет выгоднее в будущем, и прикидывают заранее, что в конечном счете принесет доход. Таким образом, даже отношение родителей к своим детям отмечено погоней за выгодой. Насколько еще более мощным фактором выглядит погоня за выгодой в отношениях, далеких от привязанности, существующей между отцом и его ребенком?»

Если исходить из того, что человеческое естество именно таково, тогда представляется откровенно глупым и опасным полагаться на такие достоинства, как благодарность и преданность в сфере политической деятельности. Хань Фэй фактически сформулировал предположение о том, будто подданные и министры так устроены, что все они без исключения готовы убивать своих сюзеренов, сменять их у кормила власти и

захватывать их богатства, если только у них появится на это шанс, причем без угрозы какого-либо наказания. Только неослабная бдительность суверена и своевременное подавление опасных тенденций в обществе, от которых, по утверждению Хань Фэя, не избавлены даже самые внешне преданные советники, позволят правителю сохранить свое положение или даже саму жизнь.

Такой психологический анализ легистов во многом напоминает логику дрессировщика львов с тиграми, наблюдающего за своими питомцами. Говорят (а у автора настоящего труда не сложилось по жизни испытать ремесло дрессировки львов), что этих огромных кошек нельзя по-настоящему одомашнить, поэтому требуется постоянно относиться к ним с опаской и управлять их поведением посредством поощрений и наказаний. Точно такой же подход легисты предлагают применять к представителям рода людского. Разве такой анализ и порядок действий на самом деле не подходит человеку?

Со всей определенностью приходится признать следующее: если личный интерес рассматривать в самом широком смысле данного понятия, тогда все поступки людей определяются именно им. Когда-то автор познакомился с женщиной, которая сказала, что всегда будет поступать только честно потому, что собирается вознестись на Небеса. Других людей удерживает от неэтичных поступков то, что они высоко ценят уважение окружающих, больше той выгоды, которую сулят подобные поступки. Некоторые люди сделают то, что считают правильным, даже если никто не будет знать об их поступках, потому, что они высоко ставят собственное достоинство; такие люди иногда говорят: «Я не усну ночью, если такое вдруг совершу».

Все такие нравственные побуждения можно истолковать с точки зрения корысти, но в этих случаях корысть следует оценивать особым и сложным способом. Те, кто занимается изучением зоопсихологии, признают, что такие факторы, как условные рефлексy и замещающие побудители, совсем не упрощают у животных психических процессов. Психические процессы у человека протекают еще сложнее.

Критика психологии легистов со стороны конфуцианцев тем самым может заключаться в чрезмерном ее упрощении. Их психологи не учитывают то, на что особое внимание обращали все конфуцианцы: громадную роль образования в преобразовании природы и социализации людей. Причем они к тому же не признают, что при всей справедливости вывода о побуждении людей к действию их желаниями они могут захотеть все подряд. Они могут возжелать, например, доверия к себе даже сильнее, чем денег. Таким образом, конфуцианцы могли бы заявить о том, что искренний предводитель, подданные которого чувствуют его зависимость от них, может рассчитывать на более добросовестную их службу, чем намного более умный вожак, ради достижения своих целей пользующийся исключительно обещаниями крупных вознаграждений и угрозами страшных кар.

В теории легистов значится три атрибута, которыми должен пользоваться правитель, чтобы правильно управлять Поднебесной. Один из них называется *ши*, что означает одновременно власть/насилие. Второй называется *шу* — искусство. Третий называется *фа* — закон. Кто-то из легистов особо выделял один из этих атрибутов, кто-то — второй, кто-то — третий.

Иллюстрацией важности ши (власти/насилия) служило указание на то, что даже совершенномудрые императоры не могли заставить народ повиноваться им до тех пор, пока не показывали свою силу, тогда как даже самый негодный из правителей пользовался полным повиновением народа. Следовательно, делалось заключение, достоинства и мудрость ничего не стоят по сравнению с властью и насилием.

Со своими утверждениями о том, что деятельность правительства требует владения управленческим искусством (*шу*), легисты по сравнению с конфуцианцами занимали

самые непоколебимые позиции. Хотя Конфуций настаивал на том, что учеба сама по себе особой ценности не представляет, если обладатель знаний не мог использовать их в надлежащем поведении, состоя на должности в правительстве, он делал основной акцент на пользе как главном качестве достойного управленца. Конфуцианцы блюли букву его учения, но позабыли во многом о его духе до тех пор, пока до них наконец-то не дошло, что ни одному управленцу не обойтись без добродетели и знания конкретных классических трудов. На этом они и начали настаивать. Но по

мере укрупнения государств, централизации их власти и усложнения хозяйственной деятельности функционирование правительства стало все больше требовать определенных технических знаний и навыков. Легисты признали это, и поэтому, вероятно, китайское правительство по-прежнему оставалось под мощным влиянием легистов еще долго после того, как легизм как развивающаяся философия фактически прекратил свое существование.

В связи с третьим атрибутом – фа (законом) разногласия между легистами и конфуцианцами выглядели точно такими же острыми. Здесь позиция конфуцианцев однозначно формировалась в ситуации, существовавшей при феодализме, когда земельный собственник пользовался практически неограниченной законной властью над земледельцами его владений. Если он проявлял большой деспотизм, совершенно очевидно появлялась необходимость ограничения его власти кодексом четко сформулированных законов. Но если ему хватало добра и мудрости, такому человеку, отягощенному заботой о благосостоянии небольшой группы народа, лично ему знакомого, можно было доверить отправление здорового правосудия. В таком случае ему поручалась вся ответственность в особых условиях с правом принятия решений с опорой на его собственный здравый смысл, ограниченный только местным обычаем. Так выглядело представление конфуцианцев о судебном процессе, которым они регулярно пользовались. Следовательно, они делали упор на передачу отправления правосудия в руки добрых и мудрых мужей, а не на административное ограничение того же правосудия рамками свода законов.

По мере увеличения политических единиц в размере чиновники фактически утрачивали возможность личного знакомства со всеми подданными, оказавшимися в их юрисдикции, и появилась необходимость в составлении сводов законов. Конфуцианцы очень неохотно смирились с этим непреложным фактом, но все еще делали основной упор на управлении государством достойными мужами, а не в соответствии с нормами права.

Китайские суды до самого свержения маньчжурской династии функционировали в манере, отличавшейся от европейского регламента. Суд представлял собой совсем не состязание между юристами прокуратуры и адвокатуры под присмотром судьи, выносящего окончательный вердикт в соответствии с уголовным кодексом. Вместо этого в теории шло расследование судьей фактов по делу, включающих каждое смягчающее или отягчающее обстоятельство, заканчивавшееся решением, выносимым в свете закона, обычая и с учетом всех сопутствующих обстоятельств. Если эта система кажется полностью отличающейся от собственно европейской, тогда считаем своим долгом помнить о том, что многие западные суды совсем недавно пополнились должностными лицами, осуществляющими надзор за условно осужденными гражданами, функция которых сводится к точному изучению всех обстоятельств дела и выдаче рекомендации по действиям в соответствии с ними. Такое нововведение расхваливали как великий шаг вперед.

Часто высказывались обвинения в том, что традиционные китайские суды оказывались некомпетентными и продажными. Но выдающийся французский юрист по имени Жан Эскарра, посвятивший несколько лет исследованию китайской правовой

системы, подвергает сомнению обоснованность такого обвинения. В некоторых случаях, утверждает он, все происходит оттого, что китайские судьи ставят равноправие и социальную справедливость выше буквы закона. Он находит традиционную китайскую судебную систему (основу которой составляет конфуцианство) заслуживающей «большого восхищения, чем осуждения».

Сюнь-цзы, как и следовало ожидать, мог о праве сказать гораздо больше доброго, чем остальные первые конфуцианцы. Но даже он обращает внимание на то, что законы не способны воплощаться в жизнь без вмешательства человека, и он утверждает, что они играют гораздо меньшую роль, чем толковые мужчины, следящие за их исполнением. Кроме того, говорит он, без тщательного учета всех без исключения обстоятельств конкретного дела «те дела, для которых не предусмотрена норма права, обязательно подвергнутся неправому рассмотрению».

Легистское понимание права в некоторых аспектах больше напоминало западное право, чем конфуцианское. Однако предназначение их концепции очень отличалось от того, что на Западе считается объектом права. Для европейцев «гарантии закона» означают защиту отдельного человека от чрезмерного давления властей. Легисты, однако, видели в законе инструмент всеобъемлющего контроля над всеми подданными со стороны правительства. Они требовали составления точных законов, изданных и известных всем. В действительности этим предусматривалось составление точной таблицы поощрений и наказаний таким манером, чтобы подданные знали, что их ждет за тот или иной поступок. «Поощрения, – написал Хань Фэй, – должны быть щедрыми и определенными, чтобы народ мог их оценить. Наказания должны быть жестокими и неотвратимыми, чтобы народ их боялся. Законы должны быть всеобщими и конкретными, чтобы люди могли их понять. Поэтому правитель должен награждать щедрой рукой и наказывать без оглядки на милосердие».

Говорят, что законом Шан Яна предусматривалась кара тому, кто вывалит прах на улицу, в виде отрубания руки виновного. Ему приписывается такая вот цитата: «За мелкие проступки следует наказывать самым жестоким образом; дальше, если изжить мелкие правонарушения, тогда и тяжких преступлений не появится. Назовем это применением наказания ради избавления от наказания». Если не пытаться входить в сложное положение того, кто лишился руки, тогда следует помнить слова Хань Цзы, сказавшего, что поощрения и наказания предназначаются не только тем, к кому применены, а всему народу в качестве наглядного примера.

Посредством закона и остальных приемов легизма умный правитель заставляет свой народ поступать надлежащим образом; для него ничего не значит, говорит Хань Фэй, произвольная добродетель индивидуумов, которая представляется случайной и одномоментной. Да и сам такой правитель не поступает тем манером, который ученые называют «добродетельным», проявляя доброту к народу и помогая ему во время невзгод. Помощь нищим через предоставление им средств, выделенных из средств, собранных с богатых людей, просто означает ограбление производственных предприятий и касс взаимопомощи, а также поощрение расточительности и безделья. Хань Фэй сообщает: «У строгого хозяина дома не может быть непослушных рабов, но безумно любящая свое чадо мать однозначно вырастит испорченного сына. Отсюда я знаю, что только внушающая страх власть способна подавить насилие, в то время как добротой и великодушием нельзя сдерживать потенциальных мятежников. Совершенно мудрый правитель государства не доверяет людям совершение добра самостоятельно; зато лишает их возможности поступать неправильно. Во всем государстве не найти десять мужчин, которым можно доверить сотворение блага самостоятельно, но если лишить народ возможности поступать неправильно, тогда во всем государстве тем не менее можно поддерживать должный порядок. Правитель должен заботиться о судьбе

большинства народа, а не отдельных его представителей. Таким способом он занимается не учетом достоинств, а заботится о выполнении закона».

Поэтому можно назвать большим заблуждением сравнение правителя с отцом; правитель не чувствует (или, во всяком случае, не должен чувствовать) привязанность к своему народу. Легенда посвящена вану царства Цинь, который, восстанавливаясь от недуга, услышал, что кое-кто из его подданных ради его выздоровления принесли в жертву вола. Впоследствии он наказал этих подданных, потому что любовь между правителем и подданным портит правительство, и ее требуется душить в зародыше.

Не позволительно правителю и увлекаться какой-либо неумной симпатией даже к своим самым близким сановникам. Чем толковее они кажутся на своем месте, тем скорее они соберутся его умертвить. Им следует создать все условия для исполнения своих обязанностей, предоставить высокий статус и щедрый оклад, но никакой власти или влияния им делегировать никак нельзя. Причем правителю не следует чересчур прислушиваться к их советам. Нельзя назначать министрами слишком умных подданных, иначе они начнут обманывать правителя; нельзя назначать на государственные посты людей безупречных, так как безупречностью отличаются, как правило, мужчины недалекие. На государственную службу совсем не обязательно подбирать мужей добродетельных и прямолинейных; в любом случае для комплектования государственного аппарата таких людей все равно не хватит. Если правитель тупо введет общее для всех подданных право и своей мощью вызовет у своих чиновников благоговейный страх, тогда они не посмеют плутовать, как бы им этого ни хотелось.

Хань Фэй утверждал в государстве примат власти, то есть силы. Его заботило обогащение правителя и укрепление его власти на случай войны. Составители «Книги правителя области Шан» сетовали на то, что война народу по душе как-то не пришлась, но они же предложили действенное средство для изменения настроений в народе: сделать повседневную жизнь народа настолько трудной, чтобы он обрадовался войне как избавлению от бытовых тягот. Если пристальнее взглянуть в историю, то обнаружится, что война часто шла рука об руку с тоталитаризмом, и случайным такое совпадение назвать не поворачивается язык. Внешне все представляется так, будто расцвет тоталитаризма наступает во время войны и в условиях угрозы ее развязывания. Если угрозы войны не просматривается, правители тоталитарных государств зачастую создают ее искусственно, просто ради оправдания своего собственного существования.

В царстве Цинь после того, как Ли Сы довел Хань Фэя до смерти, он же позаботился о постоянном применении воззрений своего бывшего однокашника в политике государства. Мощь царства Цинь давно уже укреплялась, и правители остальных царств Китая наблюдали за его возвышением со смешанным чувством восхищения и ужаса. Наступило время череды событий, напоминающих о европейском XII веке, когда правители соседних царств заключили союз, устоявший относительно надежно на протяжении некоторого периода, правителю Цинь удалось его развалить с помощью разнообразных ухищрений.

В «Исторических записках» говорится, что правитель Цинь послушал совета Ли Сы и «скрытно отправил своих лазутчиков, щедро снабженных золотыми и ювелирными изделиями, предназначавшимися для подкупа феодалов, чтобы они перешли на сторону Цинь. Таким манером они приобрели лояльность всех правителей и сановников, склонных к измене за деньги. Тех, кого не удалось откровенно подкупить, сразил меч наемных убийц. Так лазутчикам удалось внести раскол между правителями и их подданными. После того как его заговорщики выполнили свое задание, циньский царь послал своих вышколенных полководцев на сбор созревшего урожая».

Правителю Цинь достался контроль над Китаем после череды завоевательных походов, представляющихся весьма кровопролитными даже по современным

европейским меркам. В одном случае, если верить автору «Ши цзи», полководцы войска циней приказали перебить всех до одного сдавшихся солдат противника, которых насчитывалось 400 тысяч человек. Понятно, что число жертв той мясорубки баснословно завышено; но, насколько его ни дели, оно все равно остается пугающе большим. Объединение Китая происходило с огромными людскими потерями, но наконец-то в 221 году до н. э. Поднебесная сдалась на милость правителя царства Цинь, присвоившего себе титул императора.

Народ всего Китая вздохнул с великим облегчением. Спустя многие столетия единственный сильный правитель взял власть над всем Китаем, и на всей его территории воцарился мир и покой. Император взял себе незатейливый титул «Первый Император» (И Чжэн) и распорядился, чтобы его потомков называли «Вторым Императором», «Третьим Императором» и так далее до бесконечности. Он в соответствии с собственным предписанием заложил начало всех начал.

Со своим главным министром легистом по имени Ли Сы он собрался сотворить дивный новый мир, свободный от прецедента. Историки нам сообщают о том, что «законы и прочие нормативные акты привели к единообразию, стандартизировали таблицы мер и весов, единообразной сделали колею повозок и ввели единое написание иероглифов». Чтобы покой в Поднебесной никто не мог нарушить, у народа всей империи отобрали боевое оружие. 120 тысяч богатых и влиятельных семей переселили жить по соседству со столицей, где легче было предотвратить возможные неприятности, которые они могли бы устроить. Вместо прежней феодальной системы Китай поделили на несколько административных районов, во главе которых поставили одного из сановников императора, и вот так появилось централизованное управление страной.

Такого рода изменения нельзя было осуществить мгновенно без легистской системы деспотического управления, и суровые наказания обрушились на тех, кто пытался противиться декретам правителя или нарушал законы. Правительство поступало жестко, зато оно справилось с поставленными перед ним задачами. Однако следует обратить внимание как минимум на две главные трудности.

Тоталитарные государства обычно страдают от того, что в условиях, когда полная свобода действий принадлежит одному только диктатору и никому больше, все дела приходится откладывать до принятия им своего решения. Первый Император каждый день трудился допоздна, но едва успевал просмотреть все документы, требовавшие его личного внимания. Он скончался в возрасте 50 лет, можно предположить, от смертельного переутомления государственными делами.

Кроме того, далеко не все по достоинству оценили преимущества нового политического порядка. Многие ученые, специализировавшиеся на изучении прошлого Поднебесной, неодобрительно взирали на отказ от всех исторических прецедентов. Кое-кого из них поубивали просто как подозреваемых в критике лично Первого Императора Поднебесной. Кое-кто на самом деле высказывал недовольство существовавшими при них порядками, поэтому Ли Сы обвинил их в «распространении сомнений и недовольства в среде народа». Поступило распоряжение все книги, находившиеся в публичном обращении, кроме трудов по медицине, ворожбе и земледелию, незамедлительно сжечь, а всех персон, посмеявшихся приводить высказывания из конфуцианской классики в подтверждение аргументов против властей, подвергать смертной казни.

Введение новых наказаний не всегда приносило эффект, на который рассчитывали предлагавшие их легисты. Совсем легко было приобрести склонность к смертным приговорам, начав с единичных случаев, продиктованных самыми благородными намерениями. Так как принципами легистов никакого милосердия не предусматривалось даже в случаях оправдывающих обстоятельств, все преступники, кому это удавалось,

совершенно естественно бежали в неприступные горы. К ним присоединялись те, кто не горел желанием жить под властью тоталитарной диктатуры, а также обладал мужеством, необходимым для того, чтобы скрываться в делях. Так появилось множество шаек мужчин, оказавшихся на положении уголовников, причем сбивавшихся в очень крупные мятежные отряды разбойников. Несмотря на великое возмущение Первого Императора, его войска недостаточно преуспели в преследовании таких неуловимых противников его режима.

Спустя 11 лет после объединения китайского мира Первый Император скончался с посмертным присвоением титула Цинь Шихуанди. Ли Сы с одним евнухом замыслил покончить со старшим сыном Первого Императора (склонявшимся к школе конфуцианцев) и вместо него возвести на престол легко управляемого императора. Еще через два года этот евнух подстроил дело так, чтобы Ли Сы казнили. Тем временем династия, провозглашенная вроде бы на десять тысяч поколений, разваливалась как карточный домик. Некий селянин поднял знамя серьезного восстания. Тут же под его знамя стали собираться конфуцианцы, монеты и мужчины самых разных воззрений, ненавидевшие клан Цинь. Через несколько месяцев предводителя мятежников убили; вместе с ним погиб прямой наследник Конфуция в восьмом поколении, которого держали его ближайшим советником. Но сам мятеж продолжался и охватывал новые территории, как пожар в сухой степи.

К 207 году до н. э. династия Цинь осталась в памяти китайцев не больше чем пережитое проклятие. Сын селянина, ставшего преступником, когда неумышленно нарушил один из циньских законов, впоследствии возглавивший один из отрядов мятежников, организовавших государственный переворот, основал династию Хань. Легизм как признанная философия Китайского государства приказал долго жить.

Глава 9

Эклектики времен династии Хань

Ученые на Западе обычно не задумываются о глубокой связи власти с философией. В Китае, однако, они обычно объединяются достаточно плотно. Подавляющее большинство китайских философов, о которых уже шла речь, занимали некие государственные посты, а те, кому этих постов не доставалось, проявляли самый живой интерес к вопросам функционирования правительства. Связь между властью и философией с особой наглядностью проявилась в последние столетия перед наступлением христианской эры.

В 213 году до н. э. при мимолетной династии Цинь почти вся философская литература попала под запрет, а обсуждение классики, пользующееся особенно большой популярностью среди конфуцианцев, оказалось вне закона. Всем в Поднебесной верховодили легисты. Через несколько лет после основания династии Хань ситуация вокруг философских школ складывалась очень неустойчивая. Если обратиться к временам императора У-ди, правившего с 140 по 87 год до н. э., молодых людей, обучавшихся по писаниям легистов, отстранили от государственной службы, основали императорский университет для изучения конфуцианской классики, и значительных достижений удалось добиться на пути разработки системы государственных испытаний для потенциальных чиновников. С того времени значительная часть китайских сановников назначалась на свои должности по итогам испытаний на знание конфуцианской классики.

Таким образом, не миновало даже сотни лет, как произошел полный разворот от ситуации, существовавшей при Цинях, когда официально признанной философией считался легизм, к порядку, утвердившемуся при императоре династии Хань по имени У-ди, обеспечившему так называемый «триумф конфуцианства».

Природа конфуцианской ортодоксии и положение, которое она занимала в Китае на протяжении последних двух тысяч лет, подверглись глубокому воздействию из-за так называемого «триумфа» во времена династии Хань. Объяснению этого события посвящено было много попыток. Кое-кто из ученых хотел обосновать перемены исключительно изменениями политической и экономической ситуации той эпохи, приходящими логическими путями к предсказуемому результату. Кто-то из них дошел до противоположной крайности и попытался объяснить их закономерность просто предпочтениями конкретных правителей и их ближайших советников. Остальные, и их насчитывается много, говорят, будто император У-ди одобрил конфуцианство в качестве официальной философии его правительства потому, что ее приверженцы делали акцент на подобострастии подданных перед своим правителем, а также на укреплении власти и престижа императора с его правящим сословием.

Что бы там ни считалось правильным или ошибочным в отношении произошедших изменений, любые обобщения выглядят слишком простыми.

Если нам на самом деле хочется выяснить, что же там происходило в реальности, давайте попытаемся забыть предвзятые теории и тщательно исследовать, что, в конце-то концов, случилось? Нам необходимо конечно же выяснить политические и экономические обстоятельства, так как они составляют важную часть исходных данных. Особое внимание следует уделить, однако, трем человеческим факторам: правителям, ученым мужам и, наконец, совсем не в последнюю очередь народным массам.

В старину аристократы могли себе позволить практически не принимать в расчет невежественные массы простого народа. Однако эти массы стали не такими уж невежественными. Основатель династии Хань в молодости принадлежал к бедноте, а его жена – позже ставшая правящей императрицей, располагавшей высшей и грозной властью, – работала в поле в поте лица. Зато его младший брат изучил философию у воспитанника самого Сюнь-цзы. Мы уже обращали внимание на то, что еще во времена Конфуция и Мэн-цзы представители простого народа Восточного Китая стали играть такую важную роль в делах некоторых великих семей, что их отцы относились к ним с большой благосклонностью, а также обнаружили смысл в поощрении их политических притязаний.

В относительно диком царстве Цинь ситуация выглядела несколько более варварской. У нас имеются некоторые свидетельства того, что его народу жестокие притеснения со стороны правительства нравились ничуть не больше, чем лошади побои, но, как эта лошадь, они привыкли к притеснениям и особым протестов не заявляли. Одна из величайших ошибок, совершенных Первым Императором династии Цинь, заключалась в том, что он предположил, будто весь китайский народ можно долго удерживать в жестких рамках беспрекословной дисциплины, которой народ его родного царства кротко подчинился.

Прошли считанные годы, и на востоке один простолюдин поднял восстание, и к нему немедленно присоединились люди самого разного происхождения, в том числе многочисленные конфуцианцы и монеты. В качестве одного из своих главных советников он держал при себе прямого потомка Конфуция в восьмом поколении. Предводитель крестьянского мятежа явно видел в конфуцианстве пропагандистскую привлекательность для народных масс. Его и потомка Конфуция все равно через несколько месяцев убили, но их гибель не остановила революцию, распространявшуюся как степной пожар. Циньский имперский порядок рухнул фактически сам собой в результате дворцовых интриг; но после его крушения появилась необходимость в выборе того, кому можно поручить основание династии, способной заменить династию Цинь. Война между двумя наиболее толковыми предводителями мятежников продолжалась несколько лет.

Один из этих предводителей по имени Сян Юй принадлежал как раз к категории потомственных аристократов. Его предкам принадлежали земельные владения, и на протяжении поколений они отличались на военном поприще. В военном деле ему не было равных, и говорят, что Сян Юй брал верх во всех сражениях, поручавшихся его личной заботе. Он всегда выбирал такую подавляющую манеру поведения, что, если верить историческим хроникам, воины противника подсознательно падали на колени только при его приближении, и даже боевые лошади супостатов бежали прочь с ржанием ужаса от одного только его грозного взгляда, направленного на них. Как и подобает человеку такого высокого происхождения, Сян Юй ни в грош не ставил человеческую жизнь как таковую, и ничто его больше не забавляло, как поймать врага, а потом сварить или сжечь его заживо. Овладев чужой территорией, он всегда приказывал своим солдатам истреблять всех проживавших на ней мужчин, женщин и детей.

Сян Юй из всех сражений выходил победителем, поэтому может показаться несколько странным, что он потерпел поражение в войне. Даже он сам не мог понять, почему его войско, которое он вел от победы к победе, постепенно убывало, пока не осталось совсем ничего, а ему не пришлось наложить на себя руки.

Его удачливым соперником, основавшим династию Хань, оказался первый китаец простонародного происхождения, взошедший на китайский престол. Исключительно удобства ради назовем его именем, под которым он вошел в историю. А назвали его Гао-цзу – первый император династии Хань (в русском китаеведении он значится под именем Лю Бан. – *Пер.*). Сын земледельца, он без злого умысла нарушил один из циньских законов, и ему пришлось скрываться ради спасения собственной жизни. Он возглавил шайку разбойников, а когда наступило время смены династии, его вынесло в предводители массового мятежа. Особыми талантами стратега он не выделялся, зато умел возглавить народ, подобрать талантливых военачальников с необходимыми специалистами в своем деле. Главный его талант состоял в том, чтобы заставить этих мужчин выполнять свою волю.

Его необычайное самообладание удивляло всех окружавших его людей. В одном боевом эпизоде, когда его войско сошлось для сражения с врагом, он встретился Сян Юем прямо перед фронтом противостоящих шеренг в надежде на переговоры. Сян Юй достал спрятанный арбалет и выстрелил ему в грудь. Гао-цзу получил тяжелое ранение. Если бы его ратники, наблюдавшие за ними, успели осознать, что произошло, боевой их дух мог просто улетучиться. Не теряя ни мгновения, Гао-цзу схватился за ступню и выкрикнул: «О! Этот злодей выстрелил мне в большой палец ноги!»

Он считается безжалостным человеком. Не брезговал никакими средствами, сражался честно и подло, лишь бы одержать победу. Он раздавал обещания и легко нарушал их ради достижения собственных целей. Он мог жертвовать жизнями тысяч мужчин и женщин и даже жизнями собственных детей, лишь бы спасти собственную шкуру.

Если бы на этом все заканчивалось, его можно было бы считать очередным умным и беспредельно честолюбивым человеком. Но к чертам характера Гао-цзу следует добавить еще несколько штрихов. Он добросовестно изучал человеческую психологию. Понимал, что ему нельзя себе позволить казаться безжалостным в глазах подданных. Поэтому всегда, когда это не вредило его делу, он проявлял демонстративную щедрость. Все заслуги за свои собственные достижения он передавал своим подданным и оставлял себе единственную добродетель, заключающуюся в его умении по достоинству оценивать своих соратников и применять по назначению их способности. Когда кое-кто из его последователей замыслил мятеж, он сначала их задерживал, потом прощал и возвращал им почетные посты. Он даже со своими рядовыми ратниками обращался по-доброму, что в то время представлялось делом неслыханным.

Как только Гао-цзу провозгласил себя императором, понятное дело, ему незамедлительно сочинили приличную родословную, подтверждающую его происхождение от мифологического императора Яо. Вполне можно было ожидать, что он постарается отречься, если вообще не избавиться от всех тех, кто знал его еще простолюдином. Он же поступил совсем наоборот: предоставил высокие должности кое-кому из своих давнишних соратников, а также освободил родной город от поборов. Более того, он однажды посетил его, чтобы устроить пир для своих старых друзей и знакомых горожан. Гульбище продолжалось несколько дней, причем гостей песнями и танцами развлекал сам император Гао-цзу.

Никаким снобом Гао-цзу никогда не был. Здесь он выглядит совершенно искренним, но все-таки с примесью также политического расчета. Гомер Г. Дабе написал о нем так: «Великодушное и доброжелательное отношение Гао-цзу к народу возбуждало к нему встречную симпатию простых людей. Они думали, будто он с ними заодно. Не единожды предводители народа посещали его с важной информацией. Отсутствие у него благородных манер и использование простонародного языка в общении даже с самыми выдающимися его последователями могли только усиливать доброжелательное чувство народа к нему. Он победил потому, что сумел настроить общественное мнение в свою пользу; он пользовался такой мощной симпатией, что два века спустя, когда настало время крушения его династии, престол мог достаться новой династии только под названием Хань».

Гао-цзу стремился заслужить расположение народа не только через объявление помилований, освобождение от поборов, предоставление вольной грамоты рабам и прочими подобными мерами. К тому же на заре своей борьбы за власть он предоставил народу право пусть слабого, но все-таки голоса, постановив так, чтобы его сановники регулярно общались с представителями народа, сообщавшими о тревогах простолюдинов. Когда его ставили императором, он сказал, что принимает высочайший титул исключительно «ради блага народа». Даже уже в бытность императором он действовал не деспотически, а только выслушав рекомендации своих министров и с их согласия.

Постепенно такой порядок принял вид ненаписанного закона, и решения, принимавшиеся его преемниками, без одобрения их министрами считались не имеющими юридической силы. Г. Дабе говорит, что «воцарение Гао-цзу знаменует победу конфуцианского представления о том, что императорская власть имеет свои пределы, должна использоваться во благо народа и основываться на законности, то есть победу над представлениями легистов, отстаивавших диктаторское и абсолютное самодержавие. Притом что Гао-цзу и его преемники формально оставались полновластными владыками, на практике их полномочия серьезно ограничивались рамками обычаев». Тогда получается так, что мы имеем дело с укладом, при котором правительство теоретически в некоторой степени соглашается с представлениями Конфуция о сущности добропорядочной власти: министры правительства трудятся *ради блага* народа, а *этих министров* подбирает правитель, делегирующий им властные полномочия. Понятно, что до идеала Конфуция еще далеко, однако удивляет то, что даже бесцеремонный головорез, каким считался Гао-цзу, хотя бы как-то к нему приблизился.

Гао-цзу никаким приверженцем конфуцианцев никогда не считался. Он относил их к напыщенным книжным червям, и больше всего в жизни его забавляли всевозможные грубые розыгрыши, жертвами которых нередко становились конфуцианцы. Тем не менее в его ближайшем окружении находилось несколько конфуцианцев, в том числе его собственный младший брат, и они сделали все, что могли, для приобщения императора к конфуцианству, даже сочинили книгу для этой цели. Ощутивший отвращение к вульгарным манерам его грубых соратников при дворе, Гао-цзу вызвал одного

конфуцианца, чтобы тот разработал обязательный для них придворный церемониал. С полной уверенностью, однако, можно предположить, что к конфуцианству этого проницательного государственного деятеля подтолкнула большая популярность данной школы философии у народа.

Многие ученые высказывают предположения о том, что во времена династии Хань конфуцианство считалось по большому счету догматом аристократов и состоятельного поместного дворянства. Дело обстояло не совсем так. Уже в I веке до н. э., после того, как многие из них несколько разбогатели за счет государственных дотаций, их враги описывали конфуцианцев в виде сословия обнищавших ученых, обитавших на бедных скотных дворах и в захолустных переулках, одевавшихся скромно и обутых в рваные сандалии. В целом они явно оставались в экономически стесненных обстоятельствах на всем протяжении периода правления династии Хань. Этот самый факт, однако, позволял им поддерживать контакт с народом, и поэтому оказывать на него влияние.

Император династии Хань Гао-цзу все это дело видел и эксплуатировал его пропагандистскую ценность. Во время своей борьбы за власть он призывал к «крестовому походу» на своего противника Сянь Юя в стиле конфуцианцев, причем с оправдавшим себя результатом. Позже мы находим конфуцианский стиль, часто появляющийся в его указах. В 196 году до н. э. он распорядился, чтобы его чиновники на всей территории империи прислали рекомендации на всех добродетельных и способных мужчин, достойных занять престол, чтобы им можно было воздать должное и предоставить достойное положение в обществе. Такой порядок, подхваченный и доработанный до совершенства его преемниками, превратился в особый конфуцианский атрибут, известный нам как китайская система государственных испытаний.

При всем при том двор Гао-цзу нельзя назвать ни исключительно, ни преимущественно конфуцианским по своей сути. Даосизм с его великими теориями и широкими обобщениями совершенно естественно приглянулся искателям приключений. Все больше он сливался с народными суевериями, что привлекало к нему симпатию со стороны народных масс. Так как многие последователи Гао-цзу принадлежали к категории искателей приключений простонародного происхождения, их привлекали догмы даосизма.

Несмотря ни на что, нашли своих последователей и легисты. Притом что конфуцианцы свято верили в то, что именно их представители должны занимать ключевые высоты в правительстве, они чересчур увлеклись вопросами обряда, метафизики и литературы, чтобы заниматься приземленными делами типа ведения хозяйства империи; они считали такие сферы, так или иначе, не достойными внимания благородных мужей. Однако государство династии Хань представляло собой громадный политический и экономический организм, настоятельно требовавший сложных управленческих приемов и чиновников, владевших такими приемами. Только чиновники, оставшиеся после краха империи Цинь, обладали необходимыми навыками государственного управления, и императору династии Хань пришлось их нанять к себе на службу. По своим воззрениям они фактически принадлежали к легистам.

Четвертый суверен династии Хань император Вэнь-ди, правивший с 179 по 157 год до н. э., во многом соответствовал тому идеалу, каким должен быть правитель конфуцианского толка. Он видел долг императора в том, чтобы осуществлять разумное руководство своим народом во благо этого народа. Максимально сократил поборы, предоставил свободу государственным невольникам, поставил заслон продажности должностных лиц, смягчил судебную практику настолько, что смертная казнь стала редким явлением, и назначил государственные пособия для престарелых подданных. Он упразднил законы, запрещающие критику императора, завив при этом, что хочет послушать мнение подданных о его промахах. Высказал предложение о том, чтобы в

соответствии с конфуцианскими принципами не оставлять престол своему сыну, а вместо этого поискать самого добродетельного в империи мужа и назначить его своим наследником; его сановники, однако, убедили его в том, что пользы их империи это не принесет, зато может накликать на нее множество бед. Он жил скромно и, когда умер, оставил завещание, чтобы траур по нему ограничились абсолютным минимумом, дабы не сильно потревожить народ.

Никакого лицемерия в этом не было; император Вэнь-ди считается истинным образцом конфуцианской добродетельности и одним из самых милосердных монархов за всю историю человечества. Беда заключалась в его чрезмерном суеверии, из-за которого он постоянно подпадал под влияние авантюристов, утверждавших, будто они обладают сверхъестественными способностями. Среди ученых, официально назначенных при его дворе изучать философию, встречались представители самых разнообразных школ; поначалу среди них числился всего лишь один-единственный конфуцианец. Более того, когда Вэнь-ди решил приставить наставника к своему наследнику, он выбрал человека, принадлежавшего к школе легистов.

Несмотря на такой философский разброд при дворе династии Хань, конфуцианцы снова приобрели положенный им вес там, когда император У-ди, числящийся шестым правителем данной династии, в 140 году до н. э. унаследовал престол. Весьма широкое распространение получило мнение о том, что император У-ди выступал в роли откровенного, если только не заблудшего покровителя конфуцианства, что конфуцианцы пользовались большим авторитетом при его дворе и на время его правления приходится «триумф» конфуцианства.

Все-таки если попристальнее приглядеться к фактам, сохранившимся в истории Китая, напрашиваются следующие выводы: во-первых, притом что император У-ди вполне мог считаться настоящим конфуцианцем, когда только-только унаследовал престол еще мальчиком 15 лет, он быстро перерос этот свой этап становления как мужчины; на протяжении всей его долгой жизни в зрелом возрасте он уже выступал в качестве легиста, ловко притворяясь конфуцианцем из политических соображений. Во-вторых, консультанты, на самом деле занимавшиеся формированием политики его правительства, откровенно придерживались воззрений легистов и отвергали теорию Конфуция. Номинальных же сановников-конфуцианцев, занимавших высокое положение при дворе У-ди, настоящими представителями данной философской школы назвать можно было с большой натяжкой. И в любом случае У-ди практически не обращал внимания на их советы по актуальным на самом деле вопросам. Наконец, если согласиться с реляцией о том, что во время правления императора У-ди конфуцианство «пережило свой триумф», следует оговориться, что в весьма ограниченном смысле этого понятия. Все дело в том, что по ходу дела конфуцианство подверглось ревизии и извращению до такой степени, что Конфуций, Мэн-цзы и Сюнь-цзы просто пришли бы в ужас, который фактически переживали ортодоксальные конфуцианцы времен самого императора У-ди.

Ученые часто указывали на то, что при тщательном рассмотрении значимых деяний императора У-ди ясно просматривается их соответствие предписаниям такого легиста, каким был Хань Фэй. Ученые конфуцианской школы сетовали на то, что легист пользовался диктаторским методом подсчета населения, изобретенным еще Шан Яном. Суровые законы династии Цинь полностью никто никогда не отменял, а при У-ди их к тому же ввели в четкий и подробный свод законов, исполнявшихся без каких-либо поблажек. За внешне пустяковые нарушения с людей требовали громадные штрафы, отправляли на военную службу или превращали в государственных невольников. При этом целью ставилась ликвидация купечества и сословия состоятельных людей. Советники У-ди из числа легистов подталкивали его к конфискации всех наиболее

доходных предприятий; он к ним прислушался и добычу соли, железа, а также изготовление очищенной зрелой бражки причислил к государственной монополии. Для обеспечения одних только этих монополий рабочей силой пришлось более сотни тысяч человек осудить как уголовников и превратить их в государственных невольников. На оплату его военных авантур шли средства, консолидированные за счет непосильных поборов с населения. Не брезговал он и чеканкой неполноценных монет с отступлением от установленного стандарта. Наказания назначались настолько часто и настолько суровые, что мужчины стали сторониться государственной службы; в этой связи пришлось придумать специальный порядок, при котором назначенный на государственную должность человек получал возможность откупиться от такой сомнительной «чести»; в результате в казну стали поступать средства из такого вот нового источника.

Особое внимание легисты придавали войне, и У-ди был с ними заодно. В начале его правления существовала реальная угроза нападения со стороны соседних диких племен; но после того, как он ее устранил, у У-ди появился неутолимый вкус к завоеванию чужих территорий. Его армии продвинулись глубоко в Среднюю Азию; в одном случае он послал больше 100 тысяч человек личного состава в Фергану, чтобы завладеть редкой породой лошадей. Невозможно подсчитать, сколько десятков тысяч жизней было положено на алтарь всех тех беспрестанных экспедиций, зато нам прекрасно известно, что из-за них рухнула экономика Поднебесной. Тем не менее У-ди намного расширил пределы территории Китая; этот факт, безо всякого сомнения, умерил гнет его репрессивных мер в восприятии народа в целом.

Император У-ди не собирался оставлять управление правительством в руках своих министров, как это когда-то советовал Конфуций и как это было принято при остальных императорах по большому счету с момента основания династии Хань. Вместо этого он взял бразды правления государством в свои руки и, как кажется, воздержался от того, чтобы передоверить реальную власть кому-то из его министров или советников, как настаивал на этом когда-то Хань Фэй. Вне закона объявили критику монарха, разрешенную во время правления императора Вэнь-ди; такого рода дерзость теперь каралась со всей суровостью. Как бы то ни было, императора ругали многие, особенно в конфуцианских кругах, и в 99 году до н. э. вспыхнуло народное восстание. Обращает на себя внимание то, что центром ему служила область, где родился Конфуций. После его подавления казни подверглись больше 10 тысяч человек его участников и сочувствующих.

Император У-ди не только поступал, как подобает легисту, но и держал при себе легистов в качестве самых влиятельных советников. Как отмечало сразу несколько ученых, существуют убедительные основания полагать, что он сознательно брал пример с Первого Императора династии Цинь. И в его указах он при всяком подходящем случае заимствовал высказывания из трудов легистов, в частности из «Хань Фэй-цзы», показывая тем самым свое знание этих трактатов, хотя ему вполне хватало благоразумия не слишком афишировать источники своей мудрости. Тогда каким же манером такой император вообще заслужил репутацию искреннего, пусть даже где-то заблудшего, покровителя конфуцианства? Манером очень даже замысловатым.

Когда в возрасте 15 лет его возвели на императорский престол, подавляющее влияние при его дворе принадлежало известным министрам-конфуцианцам. Так как на уроках мальчика как будущего правителя учителя склоняли к конфуцианству, этим министрам не составляло большого труда заручиться его подписью под декретами, предусматривавшими запрет на изучение молодыми людьми некоторых работ легистов, в том числе трактатов Шан Яна и Хань Фэя. По-видимому, этот декрет официально никогда не отменялся, но искреннее увлечение молодого императора конфуцианством

скоро прошло. Его бабушка, полновластная великая вдовствующая императрица, принадлежала к числу пламенных последователей школы даосов, и ей потребовалось совсем немного времени, чтобы покончить с влиянием при дворе его советников-конфуцианцев.

Скоро наш юный император обнаружил, что больше не питает симпатии к конфуцианцам. Они демонстрировали недостаточное почтение его августейшему положению, а также подвергали его самого весьма дерзкой критике. Кроме того, он жаловался (и здесь правоту императора оспорить сложно) на то, что они совершенно незнакомы с практичностью в жизни. Они не только выступили против войны как бесполезного занятия, но еще возражали по поводу любой разумной подготовки на случай вторжений диких кочевых орд, терзавших жителей приграничных районов. Конфуцианцы утверждали, будто императору следует познакомиться с ними и проявить добродетель, и эти варвары перейдут на его сторону сами. В управлении государством, говорили они, достаточно добродетели со знанием классики. Такие мещанские мелочи, как арифметика и административные приемы, по их мнению, для благородного мужа никакой ценности не представляли.

Эти мужчины не смогли бы успешно управлять обширной и сложной империей У-ди. Тем не менее они верили в свое предназначение заниматься государственными делами, и конфуцианцы пользовались поддержкой народа. Судьба династии Цинь служит наглядным доказательством того, как опасно было их обижать. У-ди приступил к правлению империей, располагая репутацией друга конфуцианства, и он всячески старался ее поддерживать. В своих указах он постоянно делал ссылку на конфуцианскую классику. Он оказал высокую честь (но не наделил властными полномочиями) двум потомкам Конфуция. Утверждая все новые законы и внедряя все более жестокие наказания, он утверждал: «Мои намерения заключаются в том, чтобы сокращать число наказаний, тем самым уменьшая зло». Вытряхивая последний грамм дани из своего народа, он постоянно издавал указы, в которых описывал свои мучения, которые он чувствовал, осознавая его страдания. Для своих наиболее изощренных замыслов он сочинял утонченно благовидные побуждения чистейшего человеколюбия.

На протяжении какого-то времени для ученых существовал порядок, рекомендованный представителями их родных областей, когда они прибывали ко двору и проходили испытания у императора. Известный конфуцианец по имени Дун Чжуншу подвергся таким испытаниям в самом начале правления императора У-ди. В своей экзаменационной работе он открыто обвинил императора в использовании методов легистов в управлении государством времен династии Цинь и утверждал, что чиновники его двора жестоко терзают народ.

Первый Император Цинь сделал бы из Дун Чжуншу мученика, но император У-ди оказался правителем гораздо умнее своего великого предка. Он назначил его высокопоставленным министром при дворе сумасбродного вассала, ненавидевшего буквоедов и взявшего за привычку казнить надоедавших ему министров. Только вот разумные ожидания У-ди не оправдались, так как Дун Чжуншу приобрел благоволение своего нового господина. Император предпринял вторую попытку избавления от неугодного философа, отправив его ко двору вассала, тоже скорого на расправу, но еще более кровожадного. На этот раз Дун Чжуншу ушел со службы «по состоянию здоровья» и провел остаток своей жизни вдали от государственных дел. Ближе к старости император У-ди время от времени посылал одного из своих придворных к Дун Чжуншу, «чтобы попросить у него совета». Таким манером У-ди приобрел и до сих пор пользуется репутацией покровителя конфуцианского ученого по имени Дун Чжуншу.

Немного позже того, как государственные испытания держал Дун Чжуншу, проходили такие испытания сотни ученых, среди которых числился претендент на

государственную службу по имени Гунсунь Хун. В молодости этот человек служил тюремным надзирателем, и, возможно, именно тогда у него проснулся интерес к легизму, проявившийся позже во всей красе. Изгнанному из надзирателей тюрьмы за некую провинность, ему пришлось какое-то время пасти свиней, и, только разменяв пятый десяток лет жизни, Гунсунь Хун начал изучать конфуцианский классический трактат «Чунь цю» в изложении Гуньян Гао. На седьмом десятке лет жизни он написал сочинение – наставление для императора. Его вывод, скрытый за конфуцианским фасадом, на самом деле звучал как у вполне зрелого легиста. Он заявил, что императору положено энергично формулировать законы и использовать *игу* («искусство» – то есть понятие, принятое у легистов). Далее, императору полагается «единолично держать в руках бразды распоряжения жизнью и смертью подданных» (тут он привел пересказ абзаца из «Хань Фэй-цзы») и осуществлять личный контроль над правительством.

Ученые, занимавшиеся оценкой сочинений по степени достоинства, возмутились содержанием его произведения и присвоили Гунсунь Хуну последнее место из сотни претендентов. Когда император ознакомился со всеми сочинениями, он назвал работу Гунсунь Хуна лучшей из всех представленных. Наконец-то ему попался «конфуцианец», полностью отвечавший его запросу. Он осыпал Гунсунь Хуна почестями и в скором времени назначил его главным министром. Император держал его при себе, пока тот не умер от старости. Правительством на самом деле руководили император и небольшая группа его советников, придерживавшихся легистских воззрений. Главный министр, как сообщает нам некий сановник императорского двора, обеспечивал приличное конфуцианское прикрытие действий правительства, проводивших в жизнь политику легистского толка.

Поищите имя Гунсунь Хуна практически в любой летописи, и прочтете, что он был конфуцианским мудрецом, раньше пасшим свиней, которого император У-ди ценил настолько высоко, что назначил главным министром и присвоил благородный титул *хоу*. Можно не сомневаться в том, что этот император рассчитывал на наше прочтение истории его правления именно в таком ключе.

Он щедро награждал номинальных конфуцианцев, хваливших его инициативы, и наказывал тех, кто критиковал его. Стеснение интеллектуальной свободы шло по всем направлениям; Дун Чжуншу однажды осудили на смерть за написание «вздорного» трактата, но император его простил. У-ди придавал привлекательности сотрудничеству с правительством, основав императорский университет, в котором за счет казны обучалось 50 конфуцианских студентов. Ученым, успешно выдержавшим государственные испытания по знанию конфуцианской классики, предоставлялось все больше мест в правительстве; эти испытания служили императору мощным механизмом влияния на выбор направления конфуцианской мысли и программу обучения молодежи.

Так как в период правления династии Цинь большая часть литературного наследия Китая подверглась уничтожению, ученые проявляли громадный интерес к обретению древних трактатов, особенно написанных признанными классиками. Император всячески поощрял такой интерес к старинным текстам, который, с его точки зрения, выглядел значительно более предпочтительным, чем то внимание, которое Конфуций и Мэн-цзы уделяли критике общественных и политических порядков.

Приблизительно в это время стартовал великий период составления комментариев, посвященных толкованию содержания древних книг. В этих комментариях мудрецы, обслуживавшие династию Хань, дали толкование всей классической литературе с точки зрения ведущих мыслителей их собственного времени. По большому счету с точки зрения этих комментаторов китайская классика все еще изучается и переводится в XX веке вразрез с тем фактом, что мыслители при династии Хань развивали свои теории совсем иначе, чем это делали настоящие классики китайской философии.

Чисто по-человечески объяснимо желание все сделать самым простым способом из имеющихся в распоряжении. Мало кто из европейцев станет складывать цифры в столбик, если под рукой у него окажется счетная машинка, или станет ломать голову над сложной проблемой, если найдется короткий путь в обход такой проблемы. Мы узнали о Конфуции, что он считал каждого человека способным заниматься собственными делами индивидом, но практически сразу после его кончины конфуцианцы начали полагаться все больше на власть и искать облегченные способы решения проблем.

Один такой метод в виде гаданий использовался в Китае с самых древних времен. Руководство для древних прорицателей судьбы под названием «И цзин» («Книга перемен») во времена династии Хань стали считать произведением конфуцианской классики, даже притом что Конфуций и все великие первые конфуцианцы презирали любое гадание.

К тому же для «Книги перемен» дописали 10 приложений; их авторы сформулировали метод понимания событий и даже определения их хода посредством мистической арифметики. Эти приложения могли написать конфуцианцы, находившиеся под глубоким влиянием даосов. Однако в названных приложениях приводились якобы высказывания Конфуция, и их даже приписывали ему как автору.

Еще одно представление, начавшее восхождение в IV веке до н. э., состояло в том, что все вещи предлагалось делить по принадлежности к *инь*, или темному началу, и *ян*, обозначающему светлое начало. Все под небесами подвергалось классификации в соответствии с таким началом. Категорией *инь* обозначалось женское начало, *ян* — начало мужское. Небеса, солнце и огонь относятся к категории *ян*; земля, луна и вода — *инь*. Если кому-то нужно доказательство, пусть возьмет зажигательное стекло, вызывающее пламя за счет солнечного света, тогда как на зеркале, оставленном на улице в ночи, соберется роса, то есть вода от света лунного. Нужно отметить, однако, что речь идет не о дуализме западного свойства наподобие единства и отрицания добра и зла или духа и материи. Совсем наоборот: *инь* и *ян* дополняют друг друга ради предохранения гармонии мироздания, причем перевоплощаются друг в друга; например, как зима, относящаяся к категории *инь*, переходит в лето, относящееся к категории *ян*.

Еще одной очень важной теорией, появившейся, по всей видимости, примерно в то же самое время, предусматривается существование так называемых «пять элементов» (*у-син*). С китайского языка эти *у-син* лучше перевести как «пять стихий». К ним относят дерево, огонь, землю, металл и воду. Им соответствуют пять противоположностей с центром, добавленным к признанным четырем сторонам света. Им соответствуют пять времен года с добавлением переходного сезона, приходящегося на время между летом и осенью, названного «землей», как называли центральную стихию. К тому же добавили пять цветов, вкусов, запахов, чисел, органов тела и т. д. практически до бесконечности.

В философии представляет большую важность сама последовательность этих стихий. Дерево служит источником (то есть поддерживает) огонь; огонь оставляет после себя землю (то есть пепел); в земле содержится металл; металл притягивает воду (роса, выпавшая на металлическом зеркале); вода обеспечивает (то есть делает возможным рост) развитие дерева. Порядок их уничтожения следующий: вода гасит огонь; огонь плавит металл; металл рубит дерево; дерево проникает в землю (либо корнями, либо в виде сохи); а земля впитывает воду или преграждает ее сток; таким манером заканчивается очередной цикл обращения стихий.

Посредством таких методов ворожбы, что описаны в «Книге перемен», а также теорий нумерологии, *инь* и *ян*, пяти стихий, развилась разветвленная и запутанная система анализа явлений и их обуздания. Если бы эти теории получили предварительное подтверждение и прошли проверку экспериментальным путем, их вполне можно было

бы преобразовать в настоящую науку. Но так как это теоретизирование не поднялось выше абсолютной догмы и не подтвердилось экспериментально, оно осталось на уровне изощренной, но псевдонауки.

Мы уже обратили внимание на то, что на заре даосизма его апологеты позаимствовали огромную долю народного суеверия. Такие псевдонаучные воззрения к тому же позаимствовали и развили представители даосских кругов. Первый Император циньской династии щедро снабжал деньгами даосских кудесников, которые взялись было составить для него эликсир бессмертия. При династии Хань император У-ди выдал замуж свою старшую дочь за чародея, обещавшего добыть для него этот иллюзорный препарат; когда у чародея ничего не получилось, У-ди приказал его разрубить пополам по талии.

В период правления императора У-ди некий князь, освоивший разнообразные направления философии, но чувствовавший особую склонность к даосизму, приказал философам, которых он держал при себе под видом гостей, составить собрание сочинений; оно дошло до нас под названием «Хуайнань-цзы». Его можно в целом считать даосским по природе произведением, но в нем проявляется мощная тенденция к эклектике, показательной для философской мысли эпохи династии Хань. В его первой главе говорится: «Дао покрывает небо, несет на себе землю, разворачивает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высокое беспредельно, глубокое безмерно, обнимает небо и землю, сообщается с бесформенным. Бежит источником, бьет ключом. Пустое постепенно наполняется. Клокочет и бурлит мутное, постепенно очищается. Встанет между небом и землей и наполнит все пространство, ляжет между четырьмя морями и заполнит всю ширь. Раздает и не иссякает, нет для него ни утра, ни вечера. Растянутое – покрывает шесть сторон, свернутое – не заполнит и ладони. Сжатое – способно расправляться, темное – способно быть светлым, слабое – способно быть сильным, мягкое – способно быть твердым. Натягивает четыре шнура, таит в себе инь-ян. Связует пространство и время, сообщает свет трем светилам». Смысл второй главы на Западе излагают следующим образом: «У небес существует четыре времени года, пять стихий, девять сторон света и 366 дней. Человек снабжен четырьмя конечностями, пятью внутренними органами, девятью отверстиями и 366 суставами. Небеса располагают ветром, дождем, холодом и жарой, а человек может позволить себе такие поступки, как брать и давать, испытывать радость и гнев. Напрашивается такой вывод: желчный пузырь соответствует облакам, легкие – атмосферному воздуху, печень – ветру, почки – дождю и селезенка – грому. Таким манером человек образует триединство с Небесами и Землей, а его сердце служит его главным элементом. По этой причине его уши и глаза исполняют функции солнца и луны, а кровь и дыхание – ветра и дождя. На солнце обитает трехногая птица, а на луне – трехногая жаба. Если солнце и луна сойдут со своих орбит, в результате случится затмение и наступит полная темнота. Если ветер и дождь случаются не по сезону, наступает разрушение и катастрофа. Если все пять планет сойдут со своих орбит, все царства и даже целые континенты постигнет бедствие».

Глава 13 начинается с высказывания о том, что в старину императоры не стремились к показной роскоши, не назначали наказаний и не собирали с подданных налоги. Вместо этого они обращались со своим народом по-доброму и заботились о его благосостоянии. Народ отвечал им высокой оценкой монарших благодетелей. «В это время инь и ян пребывали в гармонии, ветер дул и дождь шел в положенное время года в умеренном количестве, и все положенные вещи процветали. Вороны и сороки были настолько прирученными, что люди могли заглядывать в их гнезда и брать птиц в руки; на диких животных можно было надевать поводки». Такую фразу мог написать только даос, но звучит она все-таки в конфуцианском стиле. Глава продолжается в развитие

предположения о том, что порядки с тех пор поменялись, и их предстоит менять дальше с приходом новых времен. В ней объясняется крах династий Ся и Шан упрямым «отказом от изменения их руководителями заведенных порядков». Такой вывод могли сделать только легисты.

Дальше идут пространные рассуждения одновременно даосов и легистов, подвергающих критике как конфуцианцев, так и моистов прямым текстом. К тому же одновременно не избежал критики Первый Император династии Цинь: за его репрессивные методы и его чрезмерное увлечение военными кампаниями. Следует отметить, что в той же главе встречаются откровенно конфуцианские рассуждения, которые ни легисты, ни даосы в их изначальном смысле одобрить не могли. Например: «Если правитель царства, управляемого порочным образом, стремится увеличить подчиненную ему территорию, но пренебрегает человечностью и справедливостью, а также ищет пути укрепления своего положения, но пренебрегает *Дао* и добродетелями, тогда он отказывается от всего того, что способно спасти его, и собственноручно создает предпосылки к своему краху».

Тот факт, что в трактате «Хуайнань-цзы» собраны представления, принадлежащие различным философским школам, конечно же не следует считать доказательством того, будто его авторы обязательно путались в них. Наоборот, они иногда выглядят предельно уравновешенными в своем стремлении к установлению баланса между милитаризмом и деспотизмом легистов, с одной стороны, и пацифизмом с чрезмерной верой в силу добродетели конфуцианцев, с другой.

Конфуцианцы тоже не чурались эклектики. На самом деле во времена династии Хань трудно отыскать то, что можно назвать «чистым» конфуцианством. Одно из самых пространных и важных произведений так называемой конфуцианской классики под названием «Ли цзи» («Книга обрядов») составлялось на протяжении I века до н. э. из документов, написанных в различные периоды китайской истории. Притом что оно пользовалось великим почетом у конфуцианцев, данный канон содержит многое из того, что откровенно относится к легизму и даосизму, а также включает теории инь и ян, а также пяти стихий. Один объемный раздел данного канона посвящен объяснению, какие необходимо совершать поступки (прежде всего императорам), какие цвета следует использовать и т. д. на протяжении того или иного месяца года, а также какие тяжелые кары причитаются за нарушение установленного порядка. Наказания, например такие как смертная казнь, следует назначать осенью; если их назначать весной, «жди великих паводков с холодными волнами и опустошительных набегов кровожадных разбойников». Приблизительно через сто с лишним лет после издания «Ли цзи» поступило распоряжение (отметим, в соответствии с указом императора) на проведение впредь такого рода казней в обычном порядке только лишь осенью.

В том же самом труде приводятся разнообразные высказывания, якобы принадлежащие Конфуцию, посвященные мистическому значению чисел. Этот великий китайский мыслитель, как полагают, утверждал, будто бы добродетельный правитель должен уметь предсказывать будущее. В ряде мест данного священного для конфуцианцев писания приводятся высказывания Конфуция, звучащие как откровения правоверного даоса и нападки на основополагающие принципы конфуцианства как таковые. К тому же повсеместно в тексте встречаются противоречия; в одном месте обнаруживаем конфуцианские предписания по изучению исключительно наследия старины, тогда как повсеместно этот принцип подвергается осуждению в духе легистов. То есть просматривается мощное влияние на авторов канона со стороны легистов. Притом что конфуцианцы сплошь и рядом осуждают суровые наказания, там попадаются рассказы о преступниках, заслуживших своими поступками наказания, обратите внимание, в идеальные времена старины, смертью безо всякого милосердия; к таким

преступлениям относится исполнение распутной музыки, проявление лицемерия, приверженность ложным догмам и ношение чудной одежды. Если текст «Ли цзи» подвергнуть тщательному исследованию, то трудно будет избавиться от вывода о том, что конфуцианцы времен династии Хань несколько сбились с истинного пути.

Дун Чжуншу часто называют величайшим конфуцианцем периода правления династии Хань. До нас дошло множество примеров его творческого наследия; главным из его трудов считается трактат под названием «Обильная роса летописи Чуньцю» («Чуньцю фаньлу»). Следующий отрывок из его 42-й главы служит иллюстрацией самой манере, в которой он использовал даосские и прочие философские концепции в развитие своей нравственной и политической философии:

«Небеса располагают пятью стихиями, а именно деревом, огнем, землей, металлом и водой. Дерево стоит первым, а вода – последней с землей посередине. Такова назначенная Небесами их последовательность. Дерево дает рождение огню, огонь – порождает землю [пепел], в земле образуется металл, металл дает рождение воде, и вода рождает дерево. Так складываются их отношения родителя и ребенка. Дерево занимает место слева, металл – справа, огонь – спереди, вода – сзади, и земля находится в середине. В таком порядке происходит получение-передача стихий в отношениях родителя и ребенка. Таким манером дерево получает подпитку от воды, огонь – от дерева, земля – от огня, металл – от земли и вода – от металла. Как источники питания они играют роль родителей, как его получатели – роль детей. Передача от родителя к ребенку непрерывно осуществляется посредством пути (Дао) Небес.

Таким образом, дерево при жизни питается за счет огня^[6]; металл, когда умирает, хоронится водой. Огонь воспламеняется в дереве, и оно выкармливает его посредством ян [солнечной?] стихии; вода побеждает металл [ее «родителя»]^[7], но поминает его посредством стихии инь. Земля на службе Небес демонстрирует предельную привязанность. Тем самым пять стихий обеспечивают образец поведения любящих родителей сыновей и преданных правителю сановников...

Совершенномудрый муж, понимающий все это, оказывается в состоянии усилить свою любовь и умерить свою жестокость, сделать более щедрой свою поддержку живых людей и более почтительным совершение им похоронных обрядов для умерших. И тем самым он будет следовать порядку, предначертанному Небесами. Тем самым как сын он радостно заботится о своем отце, как огонь загорается в дереве и оплакивает своего отца, как вода одолевает металл. Он служит своему правителю, как земля подчиняется Небесам. Следовательно, его можно назвать человеком «стихий»^[8]. И точно так же, как каждая из пяти стихий занимает положенное ей место согласно установленному для них порядку, сановники, соответствующие этим пяти стихиям, стараются проявить себя до конца, демонстрируя способности на порученных им должностях».

За три столетия до того Мо-цзы провозгласил стихийные бедствия выражением недовольства Небес предосудительным поведением со стороны правителя. Это же самое утверждение появляется, как мы читали, в «Книге обрядов» («Ли цзи»). Дун Чжуншу возвел на ее фундаменте целое здание науки. В основу он положил свою систему хроники «Весны и осени» («Чунь-цю»), представляющей собой классический канон, считающийся лаконичным вариантом истории родного царства Конфуция в период 722–481 годов до и. э. Ее авторство ошибочно приписали Конфуцию. Дун Чжуншу выполнил исчерпывающий анализ природных явлений, описанных в данном труде, вместе с политическими событиями, которые им предшествовали. На этой основе, пишет он, каждый раз, когда в его собственные дни случался крупный пожар, наводнение, голод или прочие подобные бедствия, следовало только поискать в «Чуньцю» их причину и способ исправления ситуации.

Таким манером в период правления династии Хань конфуцианству привили великое множество псевдонаучных и даже магических воззрений. И этот новый сорт конфуцианства превратился, как его охарактеризовал китайский философ XX века по имени Ху Ши, в «великую искусственно созданную религию, в которой сплавились все элементы народного суеверия и государственной милости. При этом потребовалась известная рационализация ради устранения нескольких из наиболее ненадежных элементов с последующим тонким покрытием в виде маскировки под конфуцианскую и предшествующую конфуцианской классику. Тем самым достигнута видимость ее респектабельности и авторитетности. В этом смысле новое конфуцианство империи Хань действительно служило национальной религией Китая». В трудах нескольких мудрецов, служивших при дворе династии Хань, можно отыскать описание Конфуция как своеобразного божества, сына известного легендарного Черного императора. Появились воспоминания о том, как во время его рождении над местом такого таинства в воздухе повисли духи и драконы.

Все это весьма отличается от теории нашего ученого из царства Лу, но существует еще один аспект конфуцианства, появившегося при династии Хань, способный встревожить Конфуция еще больше, если бы он вдруг о нем узнал. Мы видели, что в конфуцианском авторитаризме Сюнь-цзы уже появился акцент на стратификации общества, хотя страта еще не закреплялась категорией наследования. Ученые, как конфуцианцы, так и все остальные, постоянно склонялись к тому, чтобы однозначно считать себя элитой, слепленной из чего-то намного лучшего, чем «простая глина». Так, Дун Чжуншу в споре с Мэн-цзы по поводу высказанного им предположения о добром естестве человека говорит, что здесь мы имеем дело совсем не с тем случаем, так как иначе людские массы назвали бы «слепыми», подразумевая при этом, по-видимому, их «глупость». «Небеса, – утверждал он, – наделили простой народ исходным материалом для формирования у него добродетели, но люди не могли воплотить в себе добро. Поэтому Небеса учредили престол царя, чтобы тот сделал их добрыми; таким видится намерение Небес... Царь облечен Небесами долгом обучения своего народа искусству развития в себе потенциальных добродетелей, скрытых в нем». Облеченный такой миссией со стороны Небес, правитель видит в Небесах своего родителя, и поэтому он совершенно справедливо зовется «Сыном Небес».

Представляется практически неизбежным, чтобы метафизика эпохи династии Хань как идеология, скроенная специально под эту империю, послужила императору в интересах придания его положению сверхъестественного обоснования, в котором Конфуций старался отказать правителю. Точно так же неизбежно метафизика играла на руку сторонникам становления монархического деспотизма. И так, при дворе императора У-ди появляется сановник, никакого отношения не имеющий к конфуцианству, объявивший, будто конфуцианской догмой императору предназначается руководящая роль в государстве, а его министры должны неукоснительно выполнять его волю. Поэтому вполне естественно, что кое-кто из китайских ученых пришел к заключению, будто император У-ди высоко ценил конфуцианство как аристократическую доктрину, удобную для установления авторитарного правления.

С этого времени конфуцианство совершенно определенно зачастую использовалось деспотами, пользовавшимися поддержкой послушных министров, в интересах воплощения в жизнь своекорыстных замыслов. Но этим все дело не заканчивалось и далеко не ограничивалось. Ради оправдания своей тирании деспоты всегда находят или создают подходящую их целям идеологию. Не гнушаются они и ее искажениями. Но, несмотря на использование конфуцианства ради достижения отрицавших его апологетами целей, конечным результатом стало скорее отвержение деспотизма или, как

минимум, его усовершенствование. Метод Дун Чжуншу, заключающийся в приведении аргументов, заимствованных из хроники «Чуньцю», появился в целях обуздания самовластия императора, и именно этот метод использовали таким путем конфуцианцы последующих поколений. Дун Чжуншу к тому же выступал за облегчение поборов с населения, ограничение площади земли, находящейся в частной собственности, и за отмену рабства.

Мы действительно находим, что во времена династии Хань даже очень высокопоставленных дворян подвергали наказанию за дурное обращение с рабами, и конкретные обстоятельства не оставляют сомнений в том, что такая мера в значительной степени определялась принципом конфуцианского человеколюбия. Со времен империи Хань иногда конфуцианство, образно говоря, водружали на колесницу деспотизма, но вряд ли можно говорить о его роли как готовой на все служанки деспотов. Последовательные конфуцианцы всегда бесстрашно отстаивали все, что считали правильным, любой ценой, будь то изгнание, заточение или смерть.

К моменту прихода к власти династии Хань можно так сказать, что особые для каждой заметной философской школы представления уже завоевали определенное признание в народе. Система империи Хань, вне всякого сомнения, выглядит в очень значительной степени плодом трудов философов или даже мудрецов нескольких философских школ. Однако ситуация складывалась таким образом, что последователи основных философских школ должны были ощущать себя в положении человека, наконец-то добившегося успеха в жизни, но при этом задающего вопросом, с чего это его так высоко ценят?

Конечно же большая победа в значительной мере досталась легистам, так как управление в государстве строилось по канонам тех же легистов. Но номинально все выглядело иначе, и после У-ди многие императоры считались скорее конфуцианцами и на деле, и на словах. Министров, по крайней мере теоретически, подбирали в соответствии с конфуцианскими принципами по степени их образования и добродетели. Самым отвратительным легистам виделось то, что этих министров облакали властью. Обе династии Западной и Восточной Хань пали из-за полновластных министров, сместивших своих правителей.

Далеко пошли представители школы даосов. Без сомнения, так называемое конфуцианство времен династии Хань по большому счету представляло собой даосизм. Сами даосы предпочтение отдавали аристократическим кругам и большую часть времени уделяли придворным делам. Но упор на вооруженные вторжения при У-ди, притеснения народа и откровенная глупость носителей так называемого даосизма во времена династии Хань не могли понравиться авторам канонов «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы».

Может показаться, будто о моизме вообще все позабыли. Но все-таки во времена династии Хань существовало такое четкое понимание иерархии, что оно понравилось бы Мо-цзы. Более того, представления, распространяемые Дун Чжуншу о том, что природные явления возникают в качестве предупреждения Небес, а китайский император служит наместником Небес на земле, приобретали все большую популярность, и следует помнить о том, что Мо-цзы проповедовал обе эти идеи. Представляется очевидным при этом, что состояние мироздания устраивало его не больше, чем тех же даосов.

И наконец, обратимся к конфуцианству. Ему досталась победа, но ценой такой мощной ревизии, что возникает сомнение в справедливости его дальнейшего причисления к наследию великого Конфуция. Сам факт того, что политическую систему при династии Хань называли конфуцианской, требует назначить конфуцианцев ответственными за репрессивный деспотизм, сложившийся под прикрытием данной философской школы. Судя по критическим замечаниям его противников, а их нашлось немало, можно предположить, что конфуцианство все чаще считалось системой

бесплодного традиционализма, бессмысленной обрядовости и презренного подобострастия перед деспотической властью.

Если провести некоторое обобщение философской мысли при династии Хань где-то с 100 года до н. э. до момента краха династии Восточная Хань в 220 году н. э., возникает такое ощущение, что в ее развитие часто вмешивались посторонние силы, часто предавали забвению, зато редко брались с должной энергией как за дело передовое и заслуживающее особого внимания. Один из конфуцианцев времен императора У-ди по имени Ху Ши высказался так: «Они блуждали во мраке, ощупью выискивая некие средства обуздания абсолютизма правителей единой империи, пути спасения из которого не существовало». Европейский китаист Этьен Балаш наделяет китайскую философскую мысль во II веке н. э. такими чертами, как «известная неловкость, нерешительность, неуверенность, царившие среди лучших умов Поднебесной». И он находит причины этого в том, что китайская философия при всей ее внешней метафизичности в основе своей представляется философией социальной и даже политической. Поэтому китайскому мыслителю неуютно в мире, пребывающем в явном расстройстве.

Конфуцианцы не могли пройти равнодушно мимо бедствий народа Поднебесной хотя бы потому, что большинство их представителей пребывало в нищете и разделяло страдания простого народа. Наконец, в завершающей половине II века н. э. конфуцианцы настолько откровенно нападали на аристократию и сословие евнухов, оттеснивших их от власти, что многих конфуцианцев их противники просто истребили. Все-таки притом, что конфуцианцы взялись за дубину исправления человеческих пороков, их уже чересчур сильно отождествляли с угнетающим сословием, чтобы они могли вызвать решающую дело народную благосклонность.

В некотором смысле одна мечта китайских философов стала явью. Произошло объединение Китая, находившегося под управлением суверена, получившего власть во имя блага народа и повторявшего лозунги, полюбившиеся китайским философам. Но эта мечта обернулась кошмаром, а совершенномудрый император в своем худшем варианте напоминал чудовище Франкенштейна. Что тут оставалось делать? Без влияния при дворе философы выглядели практически беспомощными. Во времена Конфуция и Мэн-цзы и Хань Фэя, если кому-то не нравилось одно царство, можно было переехать в другое, но теперь переезжать было некуда. В те дни философы высказывали свои упреки правителям безнаказанно, а теперь наглеца могли казнить за всего лишь неучтивость по отношению к какому-то никчемному любимчику императора. Едва ли стоит удивляться отсутствию творческого подхода или бегству в такого рода времяпрепровождение, как своеобразный утонченный и глубокомысленный остроумный диспут, и в то, что Э. Балаш называет «нигилизмом», то есть попыткой бегства от действительности.

Нам пришлось отметить, что на протяжении долгого времени существовала тенденция, когда философы для решения проблем предпочитали искать формулы все проще и проще. Все это достигло высшей точки в виде магических процедур, предложенных такими философами, как Дун Чжуншу. Против его идеологии возникла реакция, принявшая разнообразные формы, некоторые из которых обращали на себя внимание своим совершенным и утонченным видом. В целом, однако, критики ничего особенного придумать не смогли, так как сами предлагали незатейливые формулы поведения.

Конфуцианцы высказались, причем словами, прозвучавшими как принадлежащие Мэн-цзы, только о необходимости возвратиться к приемам древности и восстановить господство *ли* и справедливости в жизни империи. Даосы считали, что все наладится, если все будут просто поступать естественным образом; иногда так казалось, будто они пересказывают каноны «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы». Кое-кто из мыслителей искал выход в обращении к легизму. Но они явно считали его практику намного более простой, чем

думал Хань Фэй; кто-то из них постигал «право» как практически метафизический принцип, придерживаясь которого можно решить все проблемы самым волшебным образом. Эти легисты более поздних поколений настаивали на том, что беда заключается в людях, обращенных в прошлое и не признающих простой истины: новые времена требуют новых мер. Но в формулировании такой истины они часто шли на то, чтобы почти дословно бездумно повторять высказывания Хань Фэя.

Такой представляется общая картина, в которой всегда можно отыскать исключения. Выдающимся исключением считается философ-энциклопедист по имени Ван Чун, живший с 27 по приблизительно 97 год н. э. В отличие от подавляющего большинства ученых своего времени он не просто изучил и запомнил один или несколько классических трактатов, а читал все, что считал интересным для себя. Будучи бедным мальчиком, он не мог купить книги, зато постоянно посещал книжные лавки, где знакомился с тамошним товаром, и говорят, что он мог повторить по памяти все им прочитанное. Получив должность мелкого чиновника, он как очень талантливый молодой человек попытался указывать своим коллегам и начальникам на их недочеты по службе. Очень скоро ему пришлось покинуть государственную службу. Ван Чун написал несколько трактатов, из которых до наших дней дошел пространный труд под названием «Лунь-хэн», или «Критические рассуждения».

Эти рассуждения на самом деле оказались нелицеприятными. С учетом условий, в которых они творились, можно не сомневаться в том, что в данном трактате, как ни в каком другом литературном труде за всю историю человечества, в полной мере проявился независимый дух автора. Ван Чун обрушивает свое негодование на весь уклад классического просвещения, называя его чересчур зауженным. В сочинении на заданную тему, считает он, ученик должен не просто дать свое толкование классических произведений или повторить то, что делалось до него, а выразить собственные воззрения на мир ясным и доходчивым языком. Притом что он считает историю важным предметом обучения, Ван Чун придает современным временам такое же большое значение для учеников, как и древности, а также объявляет большую часть того, что принято считать историей, откровенным вымыслом.

Невзирая на то что Ван Чун искренне причисляет себя к конфуцианцам, он не боится критиковать даже самого Конфуция, обвиняя его в туманном изложении своих мыслей, шаткости в отстаивании своего мнения, противоречии себе самому и даже в предосудительном поведении. Большая беда, говорит он, проистекает из того факта, что питомцы Конфуция недостаточно задавали ему вопросов или высказывали критических замечаний. Все студенты должны спорить со своими учителями, настаивает он, и ничего не принимать на веру без убедительного доказательства.

Ван Чун подвергает подробному анализу тысячи суеверий, в которых не сомневались даже ученые мужи. Существовало поверье, и оно сохраняется до сих пор среди необразованных местных жителей, что высокую приливную волну на реке Цяньтанцзян вызывает дух казненного сановника, тело которого сбросили в нее в У веке до н. э. Ван Чун высмеивает это поверье и правильно объясняет возникновение такой волны входом приливных вод в сжатый канал; он к тому же обращает внимание на то, что приливы совпадают с фазами луны.

По большому счету Ван Чун принадлежал к практичным механистам, то есть к детерминистам. Небеса и Земля создали человека не преднамеренно, а совершенно случайно. Небеса не обладают никакой стихией разума или воли, поэтому не способны поощрять за благие или наказывать за дурные поступки. Природные явления остаются просто стихийными явлениями, а не служат некими предупреждениями со стороны Небес. Ни предсказания будущего, ни пилюли для продления жизни ничего не дают.

Люди умирают, когда так складываются обстоятельства, и наступление смерти означает для них просто конец существования; никаких призраков не существует.

Все это звучит на удивление современным умозаключением. Однако поскольку Ван Чун оставался обычным смертным человеком, он смог не полностью избежать верований своего века. Хотя он опроверг многие суеверия, этот мыслитель формально подтверждал возникновение в свое время разнообразных чудес, освященных традицией. Его критические замечания подчас выглядят такими же педантичными и малообоснованными, как те суждения, которые он подвергал критике. К тому же он часто допускал непоследовательность в своих утверждениях. Кроме того, как совершенно справедливо заметил историк китайской философии Фэн Юлань, Ван Чун до такой степени увлекся истребляющей критикой и предлагает так мало собственно конструктивного, что на самом деле его творческое наследие не представляет той ценности, на которую рассчитывают многие современные ученые.

В чем же состояло его влияние на философскую мысль Китая в период правления династии Хань? Многие нынешние ученые считают, что он заметно повлиял на реакцию, направленную против традиционного конфуцианства во II веке н. э. Но такой вывод выглядит сомнительным. Сам факт того, что многие мысли Ван Чуна кажутся нам вполне разумными, указывает на большую вероятность того, что они выглядели абсурдными, если вообще понятными, в представлении многих его современников. Мы не располагаем никакими доказательствами того, что при жизни Ван Чуна о существовании его трактата «Лунь-хэн» вообще знали в академических кругах. Эту книгу обнаружил в родном уезде Ван Чуна на юго-восточном побережье Китая спустя приблизительно 100 лет после ее написания один ученый, который ее не стал издавать, а решил держать в тайне. Он ее использовал ради приукрашивания своей речи, притворяясь при этом, будто позаимствованные из нее идеи принадлежат исключительно ему. Опять же в III веке эту книгу, как говорят, обнаружил в его родном уезде один чиновник, который использовал ее для тех же самых целей, но по большому счету сделал ее достоянием общественности. Получается так, что в старину с литературным произведением Ван Чуна мало кто познакомился.

Великое новое влияние на китайскую философскую мысль, зародившееся во времена династии Хань, было обусловлено распространением буддизма. И оно ориентировалось в направлении, практически диаметрально противоположном воззрениям Ван Чуна.

Глава 10

Буддизм и неоконфуцианство

До начала христианской эры китайская цивилизация представляла собой, вероятно, наиболее обособленное из всех существовавших когда-либо культурных образований на нашей планете. Нельзя сказать, что из-за окружавших Китай штормовых морей, высоких гор и бесплодных земель, населенных неприветливыми народами, определенные культурные влияния не просачивались снаружи. Культурный обмен все-таки шел, и он выглядел заметным. Насколько заметным – это покажут предстоящие нам исследования.

Тем не менее в целом можно сказать, что китайская философская мысль приблизительно до начала христианского летоисчисления снабжена особой китайской печатью. Студент факультета западной философии, изучающий индийские философские принципы, находит много для себя нового, но совсем не все представляется ему совершенно незнакомым. К тем же метафизическим изыскам он уже приучен, разве что их формы отличаются некоторой сложностью. Однако у западного философа, взявшегося за изучение старинной китайской философской традиции, может появиться соблазн отрицания китайской философии как таковой. Понятно, что нам приходится признать

самость философии, носители которой обычно не удаляются от почвы человеческой повседневной жизни и человеческих проблем.

Мы подступили к моменту в истории Китая, когда все в Поднебесной должно кардинально поменяться. Поближе к началу христианской эры в Китае распространился проникший из Индии буддизм. Дело касается явления более важного, чем просто приобщение к новой религии. Для части китайцев это означало приобщение к незнакомому образу жизни. Для всех китайцев, как воспринявших буддизм, так и отвергавших его, эта вера означала, что впредь мироздание будет выглядеть совсем иначе, а постижение вселенной потребует совсем иных подходов, чем требовались для этого прежде. Весь китайский образ мышления в некоторой степени изменялся настолько постепенно и настолько всеобъемлюще, что очень немногие люди осознавали, что же все-таки происходило. На протяжении примерно тысячи лет китайский рассудок находился по большому счету во власти буддизма.

Притом что буддистское представление о мире отличается от китайского его видения, оно к тому же отличается от европейского подхода. Для его понимания нам предстоит накоротке вспомнить, откуда оно появилось, и проследить судьбу людей, его сотворивших.

Древнейшие сведения об индийской истории можно почерпнуть из мантр, составляющих сборник древнейших писаний под названием Веды. Их якобы написали представители народа, отнесенного к группе индоарийских племен и родственного иранцам. Их язык, названный «ведическим санскритом», принадлежал индоевропейской языковой семье, то есть считается родственным всем основным языкам Европы. Этот народ якобы переселился в Индию с северо-запада предположительно около 2000 года до н. э. Европейские ученые считают, что это были люди высокого роста со светлым цветом кожи; по мере заселения территории Индии в южном направлении они смешивались с малорослыми, смуглыми дравидскими народностями субконтинента. Быт древнейших людей, о котором можно узнать из Вед, отличался тем, что человеческая жизнь представлялась душевной и радостной, она не вызывала усталости, так как тяготы жизни свалились на приверженцев индуизма немного позже. Все-таки даже в той далекой старине можно встретить атрибуты человеческого бытия, сохранившиеся до наших дней. Индийцы придают громадное значение своей религии. И даже в древнейшем варианте Вед не дается ответа на вопрос о том, что существовало в начале начал.

По мере развития индуизма у него все яснее просматривалось несколько особенностей. Возможно, фундаментальная идея индуизма заключается в понятии перевоплощения (реинкарнации). В Индии существовало (и существует до сих пор) широкое поверье, будто нынешняя жизнь человека дарована ему в череде перевоплощений, начавшихся в далеком прошлом. Раньше человек мог воплощаться и может воплотиться в будущем в животном, даже в образе бога или как минимум в виде богоподобного существа.

Поскольку человеку было обещано рождение заново в том или ином облике и любом месте, приобретение им конкретного облика в обусловленном месте определялось конкретной причиной. И она существует; причем вполне справедливо и логично индуисты утверждают, что эта причина формируется по суммарному итогу дел, совершенных человеком в его предыдущих воплощениях. Так как слову «свершение» на санскрите соответствует термин *карма*, данное представление получило известность в качестве атрибута теории кармы. Что представляет собой индивид, будь то животное, ангел или человек, а также человек, принадлежащий к высшей или низшей касте, зависит от накопленной им кармы, то есть от остатка после подсчета его добрых и злых свершений, числящихся за ним по итогам предыдущих жизней.

Методов спасения в индуизме можно отыскать множество, но цель, по крайней мере для тех, кто обладает повышенными умственными способностями, предусмотрена только одна. Хочется предположить, что она служит задачей для человека перевоплотиться в представителя высшей касты или даже бога. Но это не так. Эту цель буддисты называют «нирваной», и она истолковывается по-разному, но целью все равно ставится достижение состояния, при котором *революция индивида заканчивается навсегда*.

Почему так? Потому что даже самая благополучная жизнь наполнена большой долей страданий и, более того, потому что в непрерывной череде перевоплощений индивид остается в состоянии постоянного изменения, ничего не дающего для удовлетворения тяги к постоянству, без которого индусу, по крайней мере, все остальное в тягость. Означает ли это прекращение перевоплощений? Обычно все понимается иначе. Иногда дается объяснение в форме отождествления с верховным духом вселенной и в качестве условия постоянного блаженства. В любом случае, однако, все должно настолько отличаться от всего, что мы знаем, что происходит фактическое исчезновение всего того, чем мы представляемся теперь, даже если можно говорить о нашем пребывании в новом состоянии.

Как вообще индийцы могут желать такого? При первом приближении подобное желание представляется непостижимым, мрачным, даже патологическим. Почему бы людям не хотеть начать жизнь снова? Нам следует помнить, однако, что индийцы верят в существование альтернативы бесконечной череде перерождений, жизнью и смертью. Один индийский философ предложил относительно жизнеутверждающее воззрение, заключающееся в том, что все глупцы и мудрецы одинаково должны обрести освобождение от мук после блуждания по земле на протяжении восьми миллионов четырехсот тысяч рождений. Такая перспектива выглядит несколько озадачивающей. Сколько человек среди нас готово пережить заново болезненные годы корректировки, перенесенной нами в юности в нашей единственной жизни? Умножьте все на бесконечность, и станет легче понять индийскую точку зрения.

Многое, хотя и не все, в индуистской философской мысли служит утверждением того, что единственная истинная действительность воплощается в высшем существе, с которым фактически отождествляется душа индивида, если только ему удастся осознать данный факт. Отсюда следует вывод о том, что мир, каким мы его себе представляем, следует считать просто призраком (иллюзией). Вне зависимости от смирения с такими представлениями или их отрицания, сторонники индуизма в целом склоняются к тому, чтобы считать жизнь в нашем мире таким же не важным явлением, как пребывание, как один ученый выразился, в «игре теней даже без какого-либо замысла».

В качестве средства спасения важная роль со времени появления Вед предназначалась жертвоприношениям и обрядам. В тех древних мантрах к тому же упоминалось самоограничение и укрощение плоти; с тех пор им всегда придавалось большое значение. Дело касается не просто кары за прошлые прегрешения; самоограничением предусматривается конструктивная ценность как таковая. Считается, что аскет приобретает силу за счет самоограничения, и его даже приписывают конкретным божествам, сотворившим наш мир посредством аскетизма. Высочайшим путем спасения, однако, называется путь познания истины. Но это познание не имеет ничего общего со знаниями, которым обучают в подавляющем большинстве университетов, а предполагается приобретение знаний высшего порядка. Оно приходит не просто в ходе приобретения знаний в классе, а исключительно посредством медитации (богопознания). Через медитацию индивид якобы приходит к осознанию себя, именно себя существом, тождественным верховной яви мироздания. Именно это представление сформулировано в знаменитом утверждении Упанишад: «Ты еси то».

Описание индуизма в целом дается с чрезвычайно большим трудом, потому что к принципиальным его особенностям относится разнообразие различий и терпимость к ним. Если наш набросок кое-каких его атрибутов выглядит одновременно абсурдным и наивным, то погрешность заключается в самом нашем описании индуизма. Индуистская метафизика представляется настолько сложным предметом, что кое у кого она вызывает просто смятение; складывается такое впечатление, будто она охватывает все возможные философские воззрения от пантеизма до абсолютного атеизма и материализма. Никакой индийский агностик не согласится с простым утверждением о том, что мы не располагаем конкретными знаниями. Один из них отказался говорить по поводу вопроса о том, вызывают ли последствия добрые и неблагоприятные поступки. Ведь все обстоит так, что либо они по отдельности вызывают некие последствия, либо не вызывают; либо оба такого рода поступка *одновременно* вызывают последствия, или *одновременно* не вызывают.

Как раз на фоне индуизма нам следует попытаться понять восхождение буддизма. Все в целом уже согласилось с тем, что человек, известный под именем Будда, на самом деле жил в свое время, хотя следует упомянуть многочисленные расхождения во мнениях о некоторых фактах его жизни даже среди ученых. По традиции южного буддизма его рождение относится на 623 год до н. э., но большинство ученых готово признать фактом то, что он жил с приблизительно 560 по около 480 года до н. э. Если это так, тогда он был современником Конфуция возрастом немного постарше; и крайне маловероятно, чтобы они слышали что-то друг о друге. Ученые не могут прийти к общему мнению даже по поводу того, что считать главными основами его учения. Нам остается разве что прокладывать себе путь среди той части традиций, которые большинство ученых признают действительными. Для нашей нынешней задачи важным представляется сама природа признанной традиции.

Будда носил имя клана Гаутама, которым его часто величают. Он приходился сыном правителю небольшого царства в Северной Индии. Он женился и завел сына; но в возрасте 26 лет, если верить традиционному варианту его биографии, Будда простился со своей мещанской жизнью и уехал из дома, чтобы предаться религиозному служению. Ничего необычного в таком поступке в Индии в то время не просматривалось; многие представители высшего сословия уходили из дома набожными странниками. Он прибывался по очереди к двум духовным наставникам, обучавшим его правилам медитации и самоограничения, но он не поверил в предложенные ими обоими пути спасения, ведущие, по его мнению, в никуда. Он продолжил странствия в поисках истинного пути. Грядущий Будда усердно постился до тех пор, пока едва не протянул ноги, но все напрасно. Наконец-то, сидя под знаменитым «деревом озарения», он преодолел несколько стадий медитации, и в завершение смог сказать: «Цикл перевоплощений прекратился... С этим миром меня ничего не связывает». Он стал «Буддой», то есть, можно сказать, «Просветленным». По-видимому, он вошел в состояние нирваны еще при этой жизни, и в любом случае ему не дано было перевоплотиться снова.

Сначала он потерял надежду на то, что ему удастся передать остальным людям открытую им истину. Со временем, однако, к нему пришло убеждение в том, что его долг состоит в попытке просвещения людей, и он успешно занимался этим делом.

Его учение в том виде, в каком оно сформулировано в многочисленных манускриптах, основано на законе причинной обусловленности. Бытие объявляется злом, от которого предстоит избавиться. Что порождает бытие? Желания, приверженность жизни и предметы ощущения. Избавление от всех желаний и приверженности к жизни освобождает человека от замкнутого цикла бытия. До конца жизни, при таком раскладе, человеку следует всего лишь блюсти обет безбрачия, совершать благие поступки и

размышлять на высокие темы, и с приходом смерти (если не раньше) наступит состояние нирваны. На такой образ жизни согласились монахи, и они вступили в соответствующий орден; позже Гаутама разрешил женщинам принимать монашеский постриг, хотя сделал он это с великой неохотой. Светских людей в этот орден не принимали, но им ставили в заслугу оказание всяческой поддержки монахам и монахиням. Мирянам предписывался намного упрощенный кодекс поведения, которому им предстояло следовать; им запрещалось отнимать чужую жизнь, употреблять дурманящие напитки, лукавить, воровать или блудить. Притом что всем прихожанам подарена надежда на нирвану, они к тому же могут рассчитывать на перевоплощение во временных небесных чертогах.

Не следует тешить себя иллюзиями относительно того, что буддизм с самого начала, и в последующем тоже, не снабдили атрибутами мифологии, без которых не обходится ни одна религия. С самого начала Будду, бывшего человеком, наделяли всеми признаками избранности и подчеркивали его божественность. Тем не менее, если принять на веру базовый постулат перевоплощения, ранний буддизм относится к предельно простым и рациональным учениям. Этот вариант буддизма часто называют (по причинам, которые мы рассмотрим в скором времени) «хинаяна буддизм». Существуют основания считать этот вариант буддизма первым, получившим известность в Китае.

На Западе не знают, как и когда буддизм впервые проник на территорию Китая; зато достоверно известно, что традиционно согласованный рассказ об этом считается досужим вымыслом. Часто указывалось на существование сходства между даосской теорией, изложенной в трактатах «Лао-цзы», с «Чжуан-цзы», и представлениями, которые можно отыскать в трудах индийских мудрецов. Можно привести абзацы из буддистских книг, во многом совпадающие по смыслу с китайским каноном. Вполне возможно, что индийские идеи на самом деле проникли в Китай достаточно давно, чтобы оказать влияние на творчество авторов даосских трактатов, но для подробного подтверждения фактов на данный счет следует подождать результатов грядущих исследований. Пока же мы, однако, располагаем свидетельствами того, что буддизм знали в Китае где-то к началу христианской эры.

Вспомним очень интересный труд под названием «Моу-цзы ли хо лунь» в честь его автора Моу-цзы, написанный около 200 года н. э.^[9] Моу-цзы считался китайским ученым, безусловно владевшим теорией конфуцианской классики. Он к тому же познакомился с наследием даосов, но в конечном счете остановился на буддизме. Моу-цзы рассказывает нам о том, что в его время буддизм достойной оценки в Китае со стороны обывателей и придворных ученых не получил. Сам Моу-цзы чувствовал, что взирает на буддизм глазами еретика. По этой причине он написал свою книгу в форме диалога, чтобы объяснить и защитить буддизм.

Он перечисляет тогдашние возражения китайцев по его поводу: в нем увидели теорию дикарей. Перевоплощение на самом деле представляется невозможным. Сыновнее благочестие требует, чтобы тело покойника оставалось в нетронутым виде, а также предусматривает производство потомства, но буддистские монахи брили свои головы и как минимум считались девственниками (Моу-цзы признал, что далеко не все они не знали женского тела). Если Будда на самом деле являл собой величайшего наставника, почему его теории не следовали китайские мудрецы, Яо, Шунь и Конфуций? Моу-цзы отбивает все претензии и многочисленные прочие возражения с большой ловкостью, проявив себя как большого знатока, прекрасно овладевшего конфуцианской классикой ради подобных диспутов. С переходом в буддисты, утверждает Моу-цзы, он совсем не распрощался с Конфуцием. В конфуцианской классике он видел цветы, а в буддизме – плоды просвещения.

Самым замечательным в этом деле можно назвать постоянное заимствование Моу-цзы высказываний из канона «Лао-цзы» в поддержку буддизма. Для обозначения буддистской «нирваны» он использует термин *у ээй*, встречавшийся нам раньше в качестве «созерцательного бездействия» (буквально переводимого с китайского языка как «неделание»). В своем толковании буддизма он прибегает к помощи прочих даосских понятий. Создается такое впечатление, будто Моу-цзы видит в буддизме всего лишь вариант учения даосов, только древнее и шире.

Даосизм и буддизм в представлении китайских обывателей выглядели чем-то единым. В переводе буддистских манускриптов использовалось множество даосских терминов, и многие китайцы изучали даосизм и буддизм одновременно. Буддисты проявляли зачастую большую терпимость к даосизму, и они даже иногда выставляли в своих храмах изваяния даосских божков.

Даосизм во времена позднего периода династии Чжоу и династии Хань впитал огромный объем китайских магических обычаев и традиций народных верований, превратился в повторение буддизма через сооружение храмов, появление монахов, монахинь, манускриптов и учений, во многих отношениях поразительно сходных. Даосы, однако, не проявляли той терпимости к буддистам, которую те проявляли к ним; возможно, в силу обширного заимствования у буддизма их мучили угрызения совести. Даосы утверждали, будто Лао-цзы посетил Индию, и там он воспитал Будду, поэтому буддизм следует считать не чем иным, как дочерним учением даосизма. Буддисты и даосы обычно вступали в соревнование за влияние при китайском дворе, и даосы очень часто выступали в качестве подстрекателей мер правительства по ограничению распространения буддизма в Китае.

Нам уже известно, что ранний буддизм иногда называют «хинаяна буддизмом». Это название ему присвоили поборники варианта буддизма, появившегося позже того, который они называли «махаяной». Это слово на санскрите означает «большая колесница»; предыдущий вариант буддизма «хинаяна», чтобы не вносить путаницы, они покровительственно называли «малая колесница». Махаяна могла получить популярность в Индии где-то в начале христианской эры. Его самое существенное отличие заключается в том месте, которое в нем занимает понятие *бодхисатвы* (буквально «существо, стремящее к просветлению»). Бодхисатвой считается существо, способное погрузиться в состояние нирваны и превратиться в Будду, добровольно отказывающееся от этой привилегии, чтобы жить среди еще непросветленных существ мироздания и заниматься их спасением. Его относят к героическим персонажам, почитаемым и даже удостоенным поклонения за их страдания, тяжкий труд и сострадание к остальным людям. Приверженные махаяне буддисты считают стремление к личному обретению нирваны, которой характеризуется хинаяна, проявлением эгоизма.

Махаяна в целом служит потаканию простонародным вкусам тем, что ее последователи до высшей степени подняли те суеверия и мифологических персонажей, которых подзабыли при раннем буддизме. Мы к тому же находим в махаяне великое множество метафизических домыслов, касающихся категории предметов, обсуждать которые Будда отказывался потому, что, как он сам сказал, они никому не нужны. Смущающей проблеме различия между этими двумя учениями специально посвящен один из знаменитейших манускриптов махаяны. В нем приводятся слова самого Будды о том, что сначала он проповедовал догмат хинаяны, так как люди еще не были готовы к усвоению высшей истины той же махаяны.

Так получается, что в первых буддистских манускриптах, переведенных на китайский язык, описывалось учение хинаяны, а кое-какие сведения о махаяне перевели уже во II веке н. э., и львиная доля переводов после V века касается той же махаяны.

Несмотря на то что буддизм получил известность в Китае к началу христианской эры, а возможно, еще раньше, это все выглядит так, что его влияние на китайские эрудированные круги на протяжении еще нескольких веков практически ничего не значило. В китайской литературе упоминания о нем встречаются совсем редко вплоть до III столетия. Среди народных масс, однако, буддизм получал широкое распространение. Особенно плодородную почву для продвижения новой веры обеспечивали народы с севера и запада, вторгшиеся в Китай и захватившие царства, которыми правили в качестве завоевателей. Некоторые из их правителей превратились в ревностных новообращенных, и мы располагаем сведениями о том, что к 381 году девять десятых населения Северо-Западного Китая причисляли себя к буддистам. Знаменитый индийский монах Кумараджива в самом начале V столетия получил назначение государственным сановником в самом крупном в свое время городе мира Сиани; он организовывал учреждение, в которое набрал несколько сотен монахов, которым поручил перевод 94 буддистских трактатов, и сам контролировал их работу. Приблизительно в это же время один китайский император, вотчина которого теперь ограничивается Южным Китаем, обратился в буддистскую веру.

Сто лет спустя император У-ди (правил в 502–549 гг.), основавший династию Лян, начал свое правление в качестве конфуцианца, но через несколько лет приобщился к буддизму. Он читал публичные лекции по буддистским манускриптам, создал первое собрание буддистского канона на китайском языке, написал собственные труды по буддизму и три раза удалялся в монастырь. Он к тому же выпустил указы, которыми запретил принесение в жертву животных, противоречащее буддистскому учению вселенской любви. В дальнейшей китайской истории многие императоры и императрицы принадлежали к буддистам.

Стремительно множились храмы и росло число монахов, а верующие люди передали храмам просторные земельные владения. Случившийся уход большого количества подданных из сферы производства и изъятие крупных участков сельхозугодий из налоговых ведомостей вызвали серьезные тревоги в официальных кругах. В 845 году император, исповедовавший даосизм, распорядился сровнять с землей больше 40 тысяч буддистских храмов, вернуть к светской жизни 260 тысяч монахов обоего пола, освободить 150 тысяч храмовых невольников и конфисковать огромные площади земли, принадлежащие храмам. Эти числа могут показаться завышенными, но все равно по ним можно судить о масштабе распространения китайского буддизма в Поднебесной. Ни этот декрет, ни разрозненные прочие попытки подавления буддизма серьезным успехом не увенчались.

К буддизму приобщали не одни только хуродные сословия и императоры. По мере накопления инерции магистрального движения на протяжении первого тысячелетия христианской эры все больше лучших умов Китая стало обращаться к буддизму. В XI веке знаменитый реформатор и государственный деятель Ван Аньпи (табличка с его именем после кончины помещена в конфуцианском храме рядом с табличкой Мэн-цзы) сожалел о том, что ученые за идеями обратились к буддизму и даосизму. Заметим, что его собственный сын написал трактаты одновременно по даосизму и по буддизму. В XII веке Чжу Си, считающийся основателем современной конфуцианской ортодоксии, утверждал, что образованным мужам пришлось обратиться к даосизму и буддизму в поисках новых религиозных и этических концепций.

Быть может, поразительнейшим показателем мощи влияния буддизма следует назвать то, что, пока немногие ученые конфуцианцы продолжали осуждать его как иноземное суеверие, конфуцианские храмы с VIII до XVI века украшали изображения Конфуция, его учеников и прочих достойных персонажей в порядке, заметно напоминавшем расположение изображений в буддистском храме. По поводу такого сходства

европейский китаевед Джон К. Шрёк говорит, что «о каком-то совпадении тут говорить трудно».

Такой стремительный и плодотворный натиск буддизма вызывает большое удивление. В буддизме можно отыскать массу всего, что должно было бы оттолкнуть от него китайцев. И такие моменты в нем существовали; даже в книге буддистского ученого Моу-цзы указывается на них. Но дело касается еще более соблазнительных приманок. Некоторые из них выглядят предельно очевидными.

Нельзя назвать простым совпадением то, что период грандиозного роста популярности китайского буддизма пришелся на время больших бед в китайском мире. Мы видели, что ближе к закату династии Хань во II веке обстановка в Китае складывалась очень беспокойная. Интеллектуалы нашли убежище в своего рода нигилизме или в даосской мистике. Простой народ, пребывавший между притеснявшими его чиновниками и крупными владельцами земельных наделов, все больше проваливался в разряд безземельного пролетариата, если не в рабство.

Эти несчастные массы народа присоединились к движению даосов, представители которых проповедовали грядущую эпоху процветания и равноправия. Они вступали в деревенские общины с общей для всех кухней и публичным признанием прегрешений, а их жители проходили военную подготовку. В 184 году жители таких общин взяли за оружие и приобрели контроль над значительной территорией Китая. По отличительной повязке на голове этих мятежников их восстание вошло в историю под названием движения «Желтых повязок». Если верить официальным хроникам, за единственный год погибло полмиллиона человек. Тот мятеж удалось подавить, но из-за него Поднебесная погрузилась в пучину затянувшихся усобиц, растянувшихся на жизнь целого поколения, и после них, как сообщает нам один ученый, Китай превратился «из мощной империи в сплошной обширный погост». Китай распался на три государства, и спустя столетие на его территорию начались вторжения варваров. Между 220 и 589 годами наблюдался всего лишь один краткий период в 24 года, когда Китай удалось объединить; в некоторые периоды истории он дробился на множество враждующих княжеств.

Вполне естественно, что при такой жизни многие люди искали утешения в буддизме. Китайский автор буддистских трактатов, с которыми мы познакомились чуть раньше, по имени Моу-цзы вещает нам о том, что ближе к закату династии Хань после восстания «Желтых повязок» многие люди, кто мог, сбежали в княжества Юго-Западного Китая, где наблюдалось относительное благополучие, и там многие приобщились к даосизму. Моу-цзы присоединился к этим переселенцам и откровенно признался в том, что обратился в буддизм ради спасения от пороков тогдашнего мира.

В такие времена испытаний буддистский монастырь должен был казаться дарованным богом приютом. Там человеку не приходилось переживать по поводу неразрешимых проблем окружающего мира, от него требовалось только читать манускрипты, выполнять обряды и медитировать. Даже работать не требовалось, так как всем необходимым монахов снабжали миряне. В случае с истинным верующим можно было совершенно не беспокоиться о душевном покое и надеяться на то, что его монастырь останется островком покоя, даже если вокруг него будут полыхать кровопролитные сражения.

Только немногие люди могли получить статус монаха или монахини, зато никому не возбранялось приобщение к буддизму в качестве причащенного человека. Для китайцев все это казалось делом новым. Чтобы получить достаточное удовлетворение от конфуцианства, от человека требовался известный уровень грамоты. В даосизме цель приверженца состояла в обретении бессмертия, но только немногим редким душам суждено было им насладиться. В буддизме, однако, и особенно в его разновидности аспектов махаяны, абсолютно все могли обрести вполне достаточную степень спасения.

Понятно, что на спасение следовало рассчитывать только после наступления смерти, а носители традиционной китайской философской мысли о жизни после смерти хранили практически гробовое молчание. Творцы буддизма хотя бы предлагали надежду, и во времена, когда люди жили на земле как в аду, им хотя бы после своей смерти оставалась вера в рай на небесах. В любом случае даже самый забытый индивидуум мог надеяться на благо *лично для себя*.

Влиятельные бодхисатвы были готовы помочь любому страждущему и даже при этом испытывали нетерпение. Одного из них, числившегося мужчиной в Индии, в Китае переделали в женскую статую, которую американский миссионер Льюис Ходаус назвал «самой популярной в Китае богиней». Он говорит об этой бодхисатве (Гуаньинь, обычно называемый «богиней милосердия»), что «ее изображение встречается практически в каждом домашнем хозяйстве, и посвященные ей храмы нашли себе место во всех уголках Китая». (Признаюсь, что некоторые миниатюрные изваяния этой богини, изящно изготовленные из дерева, слоновой кости или фарфора, выглядят настолько красивыми и манящими, что автор, ваш покорный слуга, едва не обратился в буддизм.)

Теперь поговорим об одном из многочисленных будд по имени Амитабха, отличающемся таким большим состраданием к людям, что он отказался от превращения в будду, разве что при одном условии: ему должны позволить разделить свой громадный запас милости с другими людьми по своему выбору. По этой причине те, кто живет праведно, медитирует всецело на Амитабху или даже (в соответствии с самым оптимистическим толкованием) делает единственное упоминание его имени, должны родиться после смерти в его раю, который называют «территорией сплошного удовольствия».

Это конечно же еще не нирвана, а только один шаг к ее обретению. Однако интервалы времени в буддизме существуют такие немисливо протяженные, что большинство людей по их поводу совершенно не переживают. Еще одной интересной фигурой представляется Будда, которому предстоит еще прийти, а его изваяние держит в руках мешок, наполненный будущим счастьем для всех. На лице у него постоянно блуждает улыбка, потому что он знает, что, как бы плохо дела ни выглядели сейчас, в счастливом будущем все будет замечательно.

Буддизм в Китае не только обещал спасение людям добропорядочным и истово верующим, но к тому же грозил грешникам разнообразными карами буддистского ада, наглядно представленными в графическом виде храмовых фресок. Но здесь снова предлагается выход. Грешников к мучениям приговаривают не навсегда, а только к череде чистилищ; выполнив тщательно продуманные обряды один за другим, человек может помочь своим любимым миновать эти чистилища поскорее. Службы в память покойных считались в Китае важным обрядом с незапамятных времен; буддисты преуспели в приобретении для себя большого места в исполнении данной старинной функции.

Буддизм не только трогал человеческий рассудок и душу, но и привлекал своей эстетикой. Устремленные к небесам пагоды и храмы внушительных размеров производят неизгладимое впечатление даже на людей неверующих. Европейцы склонны к восприятию «идолов» в виде грандиозных изваяний, предназначенных исключительно для введения в заблуждение доверчивых людей, но историки искусства утверждают, что лучшие образцы китайской буддистской скульптуры служили задачам гораздо более высоким, чем просто обман простаков. Профессор истории искусства Иосиф Лерой Давидзон пишет, что «только в Китае в V веке общепринятая сдержанность и религиозный пыл переплелись, чтобы произвести безупречное равновесие между человеческим изваянием и буддистской идеализацией, в которой передается с минимальным отвлечением и максимальной силой обобщенный дух самых глубоких

концепций учения Будды... Предметы поклонения выглядят настолько человекоподобными, насколько требуется для признания их народными массами. Они теряют человеческую суть в повторяющейся архитектуре, поэтому прихожанин уносится мимо них к воплощенным в них абстракциям».

Китайцев отличает большая терпимость. Они не видят ничего предосудительного в посещении обрядов, проводящихся в буддистском, даосском и конфуцианском храме в один и тот же день. Буддистам тоже в терпимости не откажешь. Мы отмечали их отношение к даосизму. Они назвали одного из бодхисатв воплощением Конфуция, а американский миссионер Льюис Ходаус сообщает о существовании в Шаньдуне в свое время «буддистского храма, посвященного Конфуцию». Во время некоторых буддистских церемоний воздаются почести китайскому божеству «Небес». Добродетели сыновнего благочестия вполне хватало даже в индийском буддизме; но в Китае ей придавалось особое значение в соответствии с традицией его народа. Буддистские храмы строились в строгом соответствии с китайской системой магических представлений, прежде всего с учетом пяти стихий и всего прочего, известных под общим названием *фэншуй*.

Представляется большим заблуждением предположение о том, будто все китайские буддисты состояли из неосведомленного народа, попавшего в силки разговоров о магии и наивных суеверий. Автору выпала большая удача достаточно близко познакомиться с одним китайским ученым, считавшим себя благочестивым буддистом. При этом он оставался в высшей степени интеллигентным человеком, причем отнюдь не без чувства юмора. Он никогда не говорил о своей вере, зато она придавала ему безмятежности и обходительности, настолько же заметной, насколько и ненавязчивой.

Нормы нравственности буддизма, за некоторым исключением, выглядят так, что их повсюду одобрили бы люди высоких моральных принципов. Решающую роль в привлечении симпатии китайцев к буддизму сыграли этика данного вероучения, равно как его поражающие воображение посулы.

Даже среди различных сект христианства проповедуются многочисленные доктрины, призванные вызывать интерес у людей всех типов темперамента. В буддизме учет человеческих слабостей поставлен еще искуснее. Представителям одного из направлений философской мысли в индийском буддизме, принесенного в Китай одним знаменитым монахом VII века, удалось достичь в высшей степени утонченной плоскости метафизического отображения мысли. Кларенс Гамильтон объясняет это тем, что буддисты считали «мироздание всего лишь игрой ума», и они пытались «доказать, будто на первый взгляд внешний, реальный мир представляет собой всего лишь плод нашего собственного воображения. Причем целью ставится освобождение нас от страха перед ним и от привязанности к нему». Приемом такого освобождения от реальности можно в известной мере считать медитацию.

Такая тонкая метафизика абсолютного одобрения в Китае, как представляется, не вызвала. Еще одно направление философской мысли, тоже опиравшееся на медитацию как основной инструмент познания себя, оказало более первазивное (всепроницающее) влияние не только на буддизм, но и на всю китайскую философию. Его название происходит от санскритского слова, означающего «медитация», переведенного на китайский и затем на японский язык; на Западе оно практически повсеместно известно под японским названием «дзен-буддизм».

Разъяснение самых начальных истин дзен-буддизма с толком и расстановкой потребовало бы целого тома и намного больше мудрости, чем располагает автор. Историю дзен-буддизма в Китае толком никто не знает, но она и не должна никого беспокоить. Его судьбу можно как-то связать с учениями китайских монахов вроде одного из них, что пользовался большой популярностью около 400 года. Именно он

заявил, что мир Будды представляет собой совсем не какую-то далекую «Чистую Землю», а тот мир, что вокруг нас; что все разумные существа обладают естеством Будды и что все, даже противники буддизма, могут обрести состояние Будды через внезапное озарение, если они только осознают данный факт.

По мере становления дзен-буддизма появилось поверье, что просветление можно обрести методами медитации, позаимствованными в Индии. В качестве примера можно привести созерцание глухой стены. Наставники одной влиятельной школы учили своих питомцев тому, что никакого специального приема не требуется; человеку достаточно лишь поступать откровенно и разумно. Если бы ученик наставника дзен-буддизма спросил значение буддистской троицы, ответ мог прозвучать так: «кукуруза, пшеница и бобы». Или ему прилетела бы увесистая затрещина. От него ожидается, что он сам во всем должен разобраться. Существовала тенденция отсеивания всего внешнего, даже манускриптов. Монахи – дзен-буддисты привлекались к ручному труду на хозяйственных работах в монастыре. Ху Ши пишет: «Монастыри дзен-буддистов на протяжении IX и X веков служили крупными центрами философского абстрактного теоретизирования и дискуссий. Все так и оставалось, пока практически все остальные секты не потеснил дзеннизм, и в монастырях дзеннистов не начали проводить более древние обряды и богослужения, которые здесь, как в публично поддерживаемых учреждениях, следовало исполнять».

Борьба с предрассудками иногда заходила очень далеко. Говорят, будто один монах вошел в храм и плюнул на изваяние Будды; услышав выговор за содеянное, он сказал: «Пожалуйста, покажите мне место, чтобы плюнуть, где нет никакого Будды». Еще один монах холодной ночью порубил деревянное изваяние Будды на дрова. Ниже приводятся некоторые острые высказывания известного монаха IX века в переводе Ху Ши:

«Совершенно мудрый ищет не Будду. Будда числится великим убийцей, соблазнившим так много людей, попавших в ловушку и продавших душу дьяволу».

«Старый мошенник дикарей [Будда] утверждает, будто пережил крушение трех миров. Где же он находится теперь? Разве он тоже не умер, перевалив за рубеж в 80 лет? Разве он чем-то отличался от тебя?»

«Эх, вы, мудрецы, разъедините свое тело и рассудок! Откажитесь от всего и освободите себя от всех пут».

«Я во всем прав, а в ваших словах нет ни капли истины, касающейся поставленного вопроса. Я сам не знаю, что такое дзен-буддизм. Я не учитель, ничего вообще не соображающий. Я – всего лишь старый попрошайка, вымаливающий себе средства на пропитание, рубище и ежедневное испражнение. Что еще мне приходится делать? Но все-таки послушайте меня: ни за что не беритесь делать; идите и пораньше отдайтесь отдыху!»

Миссионер Карл Людвиг Рейчелт говорит, что предводители самой известной в Китае школы дзен «постоянно утверждали, что человек сам по себе обладает силами, необходимыми для достижения святости. И он сам может сотворить собственное счастье, а также преодолеть стоящие перед ним трудности, если только обладает правильным представлением об истинной сути своего человеческого естества».

Совершенно очевидно, что все это поразительно напоминает раннюю философию даосов, какой мы находим ее, например, в трактатах «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы». Еще более поразительное сходство видим в философии даосов ближе к закату династии Хань. Существует общее согласие по поводу того, что в дзен-буддизме, по крайней мере, в определенной степени очевидно даосское влияние, и появилось предположение о том, что дзен-буддизм нельзя считать буддизмом вообще, а скорее мятежом против него. Можем ли мы сказать тогда, что китайский ответ на испытание буддизмом поступил изнутри самой данной, очень влиятельной буддистской школы? Кое-какая

справедливость в таком варианте просматривается. Но также верно то, что дзен-буддизм отрицает многие ловушки махаяны, но львиная доля того, что остается, поразительно напоминает ранний индийский буддизм. На самом деле можно согласиться с тем, что изначальное учение Гаутама, сказавшего, что нирвану каждый человек должен обрести самостоятельно, во многих отношениях необычайно совпадало с догматом дзен-буддизма.

Мы видели, что в завершающий период правления династии Хань конфуцианство полностью пропиталось метафизикой даосов и что особое значение китайцы стали придавать традиции и старинному ритуалу. Оно не полностью утратило свою историческую роль защитника простого народа. Но выполнялась эта задача настолько бестолково, что угнетаемые массы обратились за облегчением скорее к типу доктрины даосов, проповедовавшей «Желтыми повязками», обещавшими эру невиданного мира и счастья. Когда эта мечта о рае на земле оказалась иллюзорной, большинство китайцев на протяжении последовавших столетий бедствий согласились с обещанным буддистами счастьем после смерти. Такое обещание, по крайней мере, никто не мог опровергнуть как недостижимое. С III по VI столетие христианской эры буддизм считался господствующей интеллектуальной силой в Китае, а за ним следовало его китайское подобие в виде даосизма. Даже ученые, продолжавшие изучение конфуцианской классики, явно находились под мощным влиянием даосизма и буддизма.

Кое-какие исследования китайской классики все-таки продолжались, тем не менее с приходом к власти династии Тан (618–906) Китай снова объединили, официальную бюрократию стали нанимать по большей части на конкурсной основе, а главным критерием устроенных испытаний служило владение конфуцианской классикой. В этот период, пока буддизм переживал высший подъем влияния и официального признания, началось бурное возрождение конфуцианства, в конечном счете затмившего с точки зрения господства над умами китайцев завезенное из Индии учение.

В силу возмещающих процессов, которые возникают практически всегда, успех буддизма как таковой послужил поводом для отождествления его с различными политическими и экономическими злоупотреблениями. Полновластные монахи, пользовавшиеся благосклонностью при дворе и владевшие обширными земельными наделами с объектами недвижимости, иногда позволяли себе не считаться с нравственными нормами своего ордена.

Все это совершенно естественным образом портило репутацию буддизма. В то же самое время конфуцианцы, лишённые авторитета и влияния, больше не могли позволить себе благодушия, характеризовавшего их предшественников времен династии Хань. Конфуцианство постепенно приобретало новую роль в качестве учения тех, кто выступал за реформирование не только в области философии, но также и в сфере земных дел.

При всех громадных успехах буддизма в Китае создавалось такое впечатление, что в известном смысле это учение выглядело все-таки чуждым китайскому складу ума, обычно отличающемуся практичностью, здоровым скепсисом и исключительной приземленностью. Мы видели, что в секте дзен даже китайский буддизм избавился от большей части атрибутов махаяны, зато во многом сохранился как ранний даосизм. Как бы то ни было, представителю всецело отдававшихся вере дзен-буддистов путь лежал исключительно в монахи, хотя с точки зрения его философских воззрений обоснование такой судьбы просматривается не без труда.

Во времена правления династии Тан нам встречается знаменитый конфуцианский ученый, утверждавший, что посредством таких приемов, как медитация, можно обрести озарения и превратиться не в Будду, а мыслителя. Восходя на такой уровень бытия, однако, человек не избавляется от семьи, правительства и обычной деятельности высоко нравственного человека, а в полной мере продолжает принимать участие в их

судьбе. Здесь перед нами предстает дзен-буддизм в таком виде, который должен показаться подавляющему большинству китайцев наиболее соответствующим логике их умонастроений. Здесь не идет речи о достижении состояния нирваны, зато важная особенность нирваны освобождается от переселения душ, так как традиционными китайскими философскими представлениями оно все равно никогда не предусматривалось.

Если бы Гаутама в образе уже Будды когда-либо переходил через горы и преподавал свое учение Конфуцию, этот китайский мудрец ответил бы ему как-то таким вот образом: «Все сказанное тобой представляет интерес и может оказаться правдой. Но твоя теория реинкарнации требует убедительного обоснования с массой подтверждений, но я не вижу, как ты их сможешь представить. Кое-что в твоей этике вызывает восхищение, но взятая в целом твоя программа содержит совсем мало или не содержит вообще инструментов устранения серьезных политических, социальных и экономических проблем, угнетающих человека. Наоборот, она, вероятно, послужит только их усугублению».

Китайцу времен Конфуция такой аргумент показался бы вполне убедительным. С приходом к власти династии Тан, однако, китайцы в целом настолько приучились к сложностям буддистской – и даосской тоже – космологической теории, что простая и само собой разумеющаяся философия казалась им в чем-то неполноценной. Нельзя было надеяться отлучить их от таких догм веры, кроме как смелым фронтальным наступлением на всю метафизическую систему. Время придет, как нам предстоит увидеть, когда несколько конфуцианцев предпримут такое наступление, но чуть позже.

В период правления династии Сун, продолжавшийся с 960 по 1279 год, возникло философское течение, обычно называвшееся «неоконфуцианством». Его истоки ясно прослеживаются во времена правления династии Тан. Неоконфуцианцы стремились показать, что конфуцианство способно предложить все востребованное, что мог дать буддизм, и даже больше. В частности, они предприняли попытку сначала дать альтернативу космологии буддизма; во-вторых, объяснить мироздание и конфуцианскую этику метафизическим способом; и, наконец, одновременно с вышеперечисленным обосновать общественную и политическую деятельность, а также подтвердить человеческое право на обретение счастья в обычном стремлении к достойной жизни.

Космологию и метафизику из высказываний Конфуция, увековеченных в трактате «Лунь Юй», вычленить было трудно. Несколько неоконфуцианцев даже опровергали, вторя кое-кому из представителей дзен-буддизма, безусловный авторитет древних манускриптов. В целом же тем не менее все сошлись на том, что в словах Конфуция можно найти все необходимое, если позволить себе их относительно вольное толкование.

Обратившись к философскому наследию Мэн-цзы, следует отметить, что определенные его представления в значительной мере противоречат деловому подходу Конфуция и воплощают в себе почти что мистический элемент, повторяющий воззрения даосов. Именно Мэн-цзы и авторы трудов, демонстрирующих влияние его взглядов, пришлось неоконфуцианцам особенно по душе. Такая тенденция уже присутствовала во времена правления династии Тан, а в период правления династии Сун она послужила поводом для составления «Четверокнижия», которое выглядит забавным сборником священных для неоконфуцианцев трактатов. В него вошли «Лунь Юй», «Мэн-цзы» и две главы «Ли цзи» в качестве самостоятельных текстов – «Да сюэ» и «Чжун юн». Нам не дано знать досконально, когда увидели свет два последних трактата, но существуют основания для того, чтобы предположить источник вдохновения для их написания, хотя бы некоторой части, в идеях Мэн-цзы. Точно так же, как дзен-буддисты утверждали, что их доктрина представляла собой эзотерическое учение Будды, предназначенное избранным и непонятное обычным народным массам, известные неоконфуцианцы

претендовали на то, что в «Чжун юн» нашло свое воплощение эзотерическое учение Конфуция.

Вынужденные предлагать космологию, способную соперничать с космологией буддистов, неоконфуцианцы позаимствовали целиком некоторые идеи своих противников. Таким образом, мы обнаруживаем, как они повторяют буддистское представление о том, что вселенная непрерывно подвергается разрушению и воссозданию. Но толкуется все в китайских понятиях, однако, как функция существования инь и ян, пяти стихий, мистической нумерологии и диаграмм, служащих основанием «Книги перемен» («И цзин»).

Мы видели, что данное наставление по предсказанию судьбы, противное по всему своему смыслу философии Конфуция и раннего конфуцианства, изначально могло прижиться и получить распространение в кругах, в большой степени тяготевших к учению даосов. Но по мере все большего проникновения в конфуцианство своего рода сложных метафизических предположений росло число конфуцианцев, обращавшихся к «Книге перемен», и ко временам правления династии Хань появилась уверенность в том, что Конфуций написал к ней приложения. Такой труд, освященный традицией с благословением самого Конфуция, для неоконфуцианцев оказался божьей благодатью. Для многих из них он превратился в фактическое священное писание.

Даосы более позднего периода истории, особенно после того, как побывали под влиянием буддизма, на основе «Книги перемен» разработали изящную космологию. И не приходится сомневаться в том, что она коснулась неоконфуцианцев, сотворивших очень похожую космологию на основе той же самой книги. На самом деле китайский философ Фэн Юлань показывает, что «План Великого Предела» («Тай цзи ту») как таковой, признанный фундаментальным изложением космологии всеми неоконфуцианцами времен династии Сун (пусть даже они могли расходиться во мнении по поводу его значения), практически не отличается от диаграмм, приведенных в трудах даосов возрастом постарше. Представители одной школы неоконфуцианства обвинили своего главного конкурента в извлечении вдохновения из даосизма; из соперничающей школы пришел такой ответ, что доктрина их обвинителя больше напоминает дзен-буддизм, чем конфуцианство. На самом же деле обе школы находились под влиянием одновременно даосизма и буддизма.

Во времена династии Сун существовало большое разнообразие движения неоконфуцианства, но главными считались две его школы. Предводителем одной из этих школ, самым знаменитым из всех неоконфуцианцев и самым влиятельным китайским философом на протяжении последней тысячи лет считается Чжу Си, живший с 1130 года по 1200 год.

Чжу Си происходил из семьи интеллектуалов, он с детства обнаружил незаурядные способности, и в четыре года ему уже начали преподавать предметы классической школы. Еще совсем юным его обучали основам даосизма и буддизма; бытовали предположения, причем весьма сомнительные, что он однажды уходил в буддистские монахи. В любом случае он рано превратился в убежденного конфуцианца. Ему доверяли весьма ответственные государственные должности, и на службе правителя он особое внимание уделял совершенствованию обучения в учреждениях просвещения. У него насчитывалось много учеников, и по конспектам его бесед с ними можно судить о Чжу Си как о сильном, многогранном интеллектуале и обаятельном человеке. Он написал много научных трудов. Его комментарии к ряду наиболее важных произведений китайской классики получили официальное одобрение в качестве толкований, достойных высокой оценки в случае использования в ходе государственных испытаний кандидатов в чиновники с 1313 года до самой отмены таких испытаний в 1905 году.

Чжу Си свел воедино представления, разработанные многими его предшественниками в неоконфуцианском движении, сочетал их со своими собственными выводами и представил на суд ученых тщательно выверенную философскую систему. Его стержневой концепцией можно назвать представление о «принципе» – *ли*. Притом что в современном китайском языке это слово произносится неотличимо от слова *ли* со значением «церемония». Иероглиф *ли* в значении «принцип» могли, похоже, позаимствовать из «Книги перемен».

Все сущее на земле составлено, утверждает Чжу Си, из иероглифов «принцип» плюс *ци*. Философский термин *ци* переводу на европейские языки практически не поддается, но где-то напоминает наше представление о «субстанции». Так, лист дерева и цветок отличаются потому, что их *ци* управляется разными *ли* («принципы»). Все предметы (даже кирпичи) состоят одновременно из *ци* и *ли*, которые придают им их форму; все-таки в некотором смысле *ли* занимает место впереди, так как они существовали прежде, чем возникли какие-либо физические объекты. В отношениях, таких как между отцом и сыном, тоже содержится свое *ли*.

Принципы, или *ли*, сообщает Чжу Си, «существовали всегда и никогда не пропадут». Они никогда не изменяются ни при каких обстоятельствах. Они на самом деле представляют собой составные части одного великого *ли* в виде Великого Предела (тай цзи), который Чжу Си иногда ставит на один уровень с Дао. Чжу Си представлял *ли* как составной элемент своего рода собственного мира, который выглядит «чистым, пустым, обширным, бесформенным... и неспособным к сотворению чего-либо». В западной философии часто представлялась материя, обладавшая инертным свойством, но Чжу Си полагал, что *ци* (которая ближе всего соответствует нашему представлению о материи) единолично заведовала сотворением всего сущего и его изменениями. В этом месте данный мыслитель несомненно находился под влиянием индийской идеи о том, что только постоянное и неизменное в этом мире представляет добро в высочайшем его смысле.

Человеческое естество, судя по замыслу Чжу Си, заключается в его *ли*, входящем в состав Великого Предела. Тем самым *ли* всех людей одно и то же, а вот *ци* («субстанция»), к сожалению, у всех разная. Если *ци* у человека не блещет чистотой, он поступает глупо и низко, как будто его жемчужина (*ли*) оказалась скрытой под слоем мутной воды (оскверненной *ци*). Человеку нужно избавиться от препятствия в виде замутненной *ци* и вернуться к своему изначальному естеству, обладающему (если верить Мэн-цзы) четырьмя дарованными природой добродетелями в виде человеколюбия, долга, *ли*, здесь означющего правила поведения, и знания. По поводу помутнения жемчужины, то есть человеческого естества, Чжу Си сказал следующее: «Если бы нам было дано знать о том, что истинное естество человека оскверняется его желаниями, на нас снизошло бы озарение». В некотором отношении этот вывод поразительно совпадает со смыслом представлений Гаутамы и дзен-буддистов.

Любезный читатель должен был к тому же заметить сходство между понятием *ли*, или «принципа», у Чжу Си с доктриной «идей» или «форм», изложенной в диалогах Платона. В некоторых местах сходства просматриваются особенно выпукло, как, например, в «Федоне», где приводятся слова Сократа, заявившего, что рассудок лучше всего воспринимает абсолютную истину, «когда покидает на какое-то время брэнное тело и его как можно меньше чувствует, когда рассудок избавляется от ощущения плоти или ее желаний, зато устремляется в погоню за смыслом бытия».

В знаменитом трактате «Да сюэ» («Великом учении»), считавшемся важным уже во времена династии Тан и, претерпев разнообразные толкования, остающемся одним из столпов неоконфуцианской философии даже в наши дни, находим интересный абзац. И выглядит он вот так: «Те, кем в древности овладевало желание воплотить в жизнь

выдающиеся добродетели перед лицом всего мира, сначала наводили достойный порядок в своих собственных царствах. При появлении желания навести порядок в своих царствах сначала следует урегулировать отношения в собственных семьях. С появлением желания отрегулировать положение в своих семьях им сначала придется воспитать у себя должный характер. Желаящим воспитать характер в первую очередь надо очистить душу. Желаящим очистить свою душу прежде стоит избавиться от лукавых мыслей. Желаящим избавиться от лукавых мыслей людям не обойтись без предельного расширения своих знаний. Такое беспредельное расширение своих знаний заключается в познании вещей».

Чжу Си делал мощный упор на «познание вещей» как инструмент осознания нравственных принципов. «Когда трудишься над этим в течение долгого времени, – написал он, – однажды наступит рассвет, когда внезапно все станет ясным... и рассудок, и его функционирование полностью прояснятся». Обратите внимание на большое сходство с принципами дзен-буддизма.

В политической сфере существует, утверждал Чжу Си, свое *ли* или принцип, по которому выстраивается идеальный способ проведения политики. Имеется в виду Дао, или пресловутый Путь. Когда существующее правительство соответствует этому идеальному управленческому аппарату, тогда можно рассчитывать на добро; а когда отличается от него, тогда жди беды. Но притом что обсуждаемое Дао вещь совсем не рукотворная, а вечная и неизменная, Чжу Си заявил, что ему не позволено было функционировать в мире на протяжении последних полутора тысяч лет. То есть где-то со времен Конфуция. Правитель должен расширять знания через познание вещей до тех пор, пока не обретет статус совершенномудрого мужа. Эзотерическую догму с объяснением пути восхождения до уровня надлежащего правителя передали нам, сообщил Чжу Си, совершенномудрые цари древности, а нынешние цари попали в силки человеческих страстей.

Эта философия кажется настолько чуждой древней китайской мысли, что сам собой напрашивается вывод о том, будто неоконфуцианцы примкнули к буддизму во всем, оставив себе одно только название. Да неужели? Где же тогда реинкарнация? Где же буддистский рай и буддистский ад? Где же убеждение в том, что нынешняя жизнь представляет собой относительно банальную случайность, если вообще на самом деле не иллюзию? Ни одно из этих понятий, считающихся основополагающими в буддизме, в неоконфуцианстве прижиться не смогло. Неоконфуцианцы отнюдь не стремятся к затворничеству и не поддаются пессимизму. Наоборот, их отличает умеренность во всем и вера в светлое будущее. Они проповедуют отнюдь не уход от жизни и людских дел, а активное участие в них.

В отличие от даосов неоконфуцианцы не стремятся к бессмертию и не боятся смерти. Смерть для них видится естественным событием; когда в конце долгой и наполненной событиями жизни приходит ее время, человек понимает, что пора ему на покой. Не считают они вслед за буддистами наш мир и вмещилищем вселенского зла. Как сам Конфуций, они считают жизнь радостным занятием, или она должна казаться радостным занятием всем людям.

Самый главный соперник Чжу Си в лице предводителя еще одной авторитетной школы неоконфуцианства времен династии Сун был всего лишь на несколько лет его моложе. Чжу Си придал систематизированную форму тому течению неоконфуцианской философской мысли, которым подчеркивалась необходимость освоения объективного мира. Лу Сяншань (или Лу Цзююань, 1139–1193) отстаивал точку зрения, которой предусматривался главный акцент на медитации и интуиции. Притом что такой акцент напоминает подход дзен-буддистов, в конфуцианстве он присутствовал уже очень давно.

Конфуций, с его характерной уравновешенностью, предостерегал от чрезмерного увлечения одновременно учебой или размышлениями. «Учеба без размышлений, – говорил он, – представляет собой пустую трату времени. Но размышления без учебы – опасны». Он признался, что пробовал медитацию как инструмент поиска истины, но нашел ее занятием бесполезным. Вместо нее он рекомендовал проведение широкого исследования и накопление опыта, подкрепленных рациональными испытаниями и ранжированием фактов, полученных опытным путем.

Мэн-цзы, однако, учебе и опыту придавал гораздо меньше значения. Он категорически настаивал на том, что человек добр по своему естеству как таковому и что при наличии желания стать добродетельным человеком требуется всего лишь воспитывать изначальное, богом данное естество. Даже понимание того, что хорошо и что плохо, утверждает Мэн-цзы, человеку дано как врожденное качество. В трактате «Мэн-цзы» можно прочесть: «Во мне суть всех вещей». «Через всестороннее изучение человеческого рассудка можно понять его естество. Кто понимает свое естество, понимает Небеса»^[10].

Очевидно, что подобными представлениями мог бы легко воспользоваться кто угодно, возмечтавший соорудить на фундаменте ортодоксального конфуцианства некую систему взглядов, напоминающую учение дзен-буддизма. Еще при династии Тан появились предположения о том, что рафинированная конфуцианская традиция закончилась на Мэн-цзы; исключение конечно же сделали для Сюнь-цзы, на протяжении правления династии Хань пользовавшегося гораздо большим уважением в конфуцианских кругах, чем Мэн-цзы. Акцент на медитации предлагал знаменитый конфуцианец эпохи Тан по имени Ли Ао, приводивший аргументы из «Книги перемен» в подтверждение предположения о возможности обретения озарения в процессе дремотной медитации, не требующей ни малейших размышлений. Свою философию он основал в известной степени на представлениях Мэн-цзы, и она откровенно напоминала дзен-буддизм.

Лу Сяншань, навязавший китайцам такой философский подход, родился в 1139 году, то есть на девять лет позже Чжу Си. В возрасте 34 лет он выдержал государственные испытания высочайшего уровня и получил ранг, который часто переводится как «доктор наук». Его официальная карьера посвящалась императорской академии, а позже служению на мелких государственных должностях. В качестве государственного чиновника он зарекомендовал себя человеком порядочным и толковым, но от продвижения по службе отказался. Больше всего ему нравилось обучать подрастающее поколение разнообразным наукам. В свободное от службы время он проводил занятия в своем родном районе, где для него оборудовали, говоря нынешним языком, лекционный зал, и послушать его беседы приходили молодые люди из самых отдаленных мест Китая. Даже Чжу Си, судя по слухам, признал за Лу Сяншанем право называть подавляющее большинство ученых Восточного Китая своими учениками. Эти два выдающихся философа познакомились и начали переписку друг с другом, чтобы через обмен мнениями избавиться от разногласий в их воззрениях, но в конечном счете им пришлось смириться со своими научными расхождениями. Лу Сяншань страдал от хронического недуга. 3 января 1193 года он сказал своим родственникам: «Я умираю». Они очень расстроились, а он им напомнил о том, что смерть, в конце-то концов, «представляет собой всего лишь естественное событие». Через неделю он скончался.

Фундаментальные различия в воззрениях Чжу Си и Лу Сяншаня можно отыскать в их отношении к метафизике. Чжу Си, как мы убедились, полагал, что суть всех вещей определяется составляющими их *ли* («принципом») и *ци*, более или менее приближающимся к нашему представлению о «материи». А Лу Сяншань настаивал на том, что все сущее представляет собой исключительно *ли*. Тем самым Лу Сяншань

представляется сторонником монизма, и совершенно определенно монистические представления как таковые появились в китайской философской системе раньше дуализма, проповедовавшегося Чжу Си. Однако конкретный вариант монизма, которому учил своих подопечных Лу Сян-шань, во многом повторяет постулаты некоторых течений индийской мысли и дзен-буддизма; и ученики Чжу Си критиковали его монизм именно на этом основании.

Чжу Си сказал, что человек должен искать знание через «познание вещей», а не просто их *ли*, или принципов. Наша конечная цель заключается в познании *ли*, но для понимания данной абстракции нам следует изучить ее конкретные проявления. Лу Сяншань учил, однако, тому, что при всем многообразии вещей человеку не дано усвоить их все, нам следует освоить всего лишь их *ли*, или принципы. А это уже относительно легко, так как все принципы в действительности сводятся к одному, и собственный ум отдельного человека тоже соотносится с одним великим принципом. На самом деле, как он утверждал, «вселенная представляет собой мой ум; а мой ум – это вселенная». Таким образом, как говорил Мэн-цзы: «Все сущее живет во мне», и тот, кто действительно понимает свой собственный рассудок, способен понять все в этом мире.

Учение о человеческом разуме представляется важной точкой расхождения в представлениях Лу Сяншаня и Чжу Си. Чжу Си утверждал, что человеческое естество представляет собой *ли* (принцип), а его разум состоит из комбинации *ли* и *ци* (материи). Так должны обстоять дела, как он считал, потому что разум представляется активным инструментом, обладающим чувствами и эмоциями, а *ли* — предмет чистый, обделенный сознанием и навечно неизменный. Лу Сяншаня, однако, как и Мэн-цзы, больше интересовала этика, чем метафизика. И он говорит, что естество, разум и чувства представляют собой нечто единое, рассматриваемое с точки зрения различных аспектов. Таким образом, вместе с Мэн-цзы он полагает, что процесс нравственного воспитания состоит в поиске «утраченного разума» индивида, то есть в восстановлении истинного естества, изначально доброго по своей сути.

Лу Сяншань к тому же напоминает Мэн-цзы своим осмыслением зла. Чжу Си объяснил появление зла результатом противоположностей человеческого *ци*, то есть его «материи» (это к тому же *один* из аргументов Мэн-цзы). Но Лу Сяншань утверждал, что изначально доброе человеческое естество сбилось с пути в силу внешних воздействий, когда человеческий разум подвергся осквернению страстями.

Лу Сяншань отстаивал практические методы для восстановления «утраченного разума». «Для человека, – говорил он, – нет ничего важнее осознания самого себя». К тому же ему необходимо осознать его собственный характер как таковой и стать хозяином своей судьбы. И он должен воплотить в жизнь то, что он узнал на опыте практического нравственного поведения. Для приобретения знания Лу Сяншань рекомендовал заниматься медитацией, «сидя в спокойном месте», что во многом напоминает метод дзен-буддистов. Все эти приемы, говорил он, если выполнять усердно, должны вызвать внезапное понимание того, что человеческий разум совершенно неотделим от всех вещей на свете. Опять напрашивается сходство с одним из утверждений Упанишад: «Ты еси то». До некоторой степени просматривается полное сходство с представлением о внезапном просветлении в дзен-буддизме. Лу Сяншань говорит: «Если измерить глубину, разобраться с собой, обострить восприятие окружающего мира и заняться самосовершенствованием, тогда однажды наступит утро собственного озарения».

Лу Сяншань явно находился под влиянием дзен-буддизма, когда решился на относительно пренебрежение авторитетом старинных текстов при том, что он сам написал относительно мало трудов. Несомненно, по этой причине его учение после смерти основателя оказалось в неблагоприятном положении по сравнению с учением

Чжу Си, который проявил себя весьма плодовитым автором. Неоконфуцианцы при династии Сун в целом прошли через множество политических схваток, и даже Чжу Си ближе к концу своей жизни пережил мимолетный период политической немилости властей. Но в 1313 году его комментарии к ряду классических произведений получили официальное одобрение как стандарт для государственных испытаний чиновников, и с тех пор оставались им.

Оказанное официальное покровительство философии Чжу Си, с одной стороны, обеспечило ей громадное преимущество, но в то же самое время проявилась такая тенденция, что от его школы отвернулись самые светлые и самостоятельные умы. В любом случае выдающийся философ времен династии Мин по имени Ван Янмин в целом продолжил и развил философию Лу Сяншаня, а не учение Чжу Си. Он отстоял Лу Сяншаня от нападок тех, кто обвинял его в принадлежности к дзен-буддистам, и дал высокую оценку его философии в предисловии к изданию собрания сочинений этого ученого.

Ван Янмин (Ван Шоужэнь) родился в 1472 году, принадлежал к роду выдающихся ученых и чиновников. В возрасте 21 года он получил второй разряд *цзиньши* после успешных государственных испытаний, однако неоднократные испытания на более высокий ранг провалил, и получил его только в 28 лет. Тем временем он изучил военную тактику в период, когда границы империи подвергались нападениям врагов. Он пытался изучать одновременно даосизм и буддизм, но все-таки остался убежденным конфуцианцем. Ван Янмин занимал различные государственные посты и вдобавок обучал собственных питомцев. В 35 лет у него хватило мужества выступить против одного из влиятельнейших придворных евнухов, считавшихся бичом династии Мин. Его заключили в тюрьму, подвергли телесному наказанию и сослали смотрителем почтовой станции в провинцию Гуйчжоу.

Не следует слишком удивляться тому, что во время этой ссылки в одиночестве Ван Янмина посетило озарение. Позже в беседе с учениками он рассказал о своем интеллектуальном развитии такими вот словами:

«Отовсюду только и слышно, что в освоении вещей нужно использовать метод Чжу Си. А как это можно сделать на самом деле? Я попытался следовать такому совету. И заранее обсудил его со своим приятелем Цянем. Я его спросил: «Если кому-то потребуется разобраться буквально во всем, что составляет наш мир, дабы стать мудрецом или достойным человеком, кому в наше время может принадлежать такая великая сила?»

Я указал на бамбук перед павильоном и попросил его как следует этот бамбук изучить. День и ночь Цянь придирчиво изучал принцип существования бамбука. За три дня он исчерпал силы своего разума, перенапряг рассудок и слег, сраженный недугом. Сначала я сказал, что такое случилось потому, что ему не хватило сил разума. Я сам взялся за эту сложную задачу, занимался изучением бамбука с утра до ночи, но так и не смог выяснить принцип его существования. Через неделю я тоже слег из-за перенапряжения рассудка. Таким образом, мы одновременно вздохнули и признались: «Причина того, что нам не дано стать совершенномудрыми или достойными мужами, состоит в отсутствии у нас великой силы, необходимой для освоения вещей».

Позже, однако, когда я жил среди диких племен на протяжении трех лет, до меня дошло, что людей, способных познать все вещи окружающего нас мира, не существует. Задача «познания вещей» ограничивается познанием всего лишь собственного тела и разума».

В биографии Ван Янмина озарение, испытанное им во время «жизни среди диких племен», описывается следующим образом: «Всех его последователей свалил недуг. Ван Янмин для них рубил дрова, носил воду и варил кашу. Чтобы как-то поднять им

настроение, он пел для них песни... Он задался вопросом, какой метод избрал бы мудрец, окажись он в таком изгнании и столкнись с подобными трудностями? Внезапно среди ночи он понял истинное значение выражения «овладевайте вещами настолько, чтобы знание о них могло расшириться до бесконечности». Откровение пришло в таком виде, как будто кто-то заговорил с ним; вне себя от радости он вскрикнул и выскочил из постели. Все его последователи испугались такого поведения своего наставника [но Ван сказал]: «Теперь я впервые понимаю учение совершенномудрых. Мое естество само по себе достаточно. Поиск принципов (ли) в делах и вещах оказался большой ошибкой». Он поразмышлял над словами всех пяти классиков, чтобы проверить правильность этого своего умозаключения, и обнаружил, что они полностью согласуются с ним».

Здесь Ван Янмин на самом деле отражает суть учения Лу Сяншаня, утверждавшего, что не следует осваивать вещи только по их *ли*, который полностью содержится в собственном уме человека.

Приблизительно через четыре года к Ван Янмину вернулась официальная милость, и он начал последовательно подниматься к вершинам власти. Он служил в военном ведомстве, и одним из его достижений числится подавление мятежа. В 50 лет его назначили председателем военного совета с присвоением дворянского титула, равного европейскому графу. Позже он получил назначение наместником императора в Южном Китае. Все это время его окружали многочисленные питомцы, и он широко прославился как наставник молодежи. Когда в 1529 году Ван Янмин скончался в возрасте 57 лет, его имя оклеветали недруги, а на учение император наложил запрет как на еретическое и опасное. Однако 55 лет спустя его табличку поместили на стену почета конфуцианского храма.

Философия Ван Янмина внешне имеет немного фундаментальных отличий от учений его предшественников в том же самом течении неоконфуцианства, но его живейший ум, обаятельная индивидуальность и плодovitое перо внесли громадный вклад в дело организации данной школы и пропаганды ее достижений. Вероятно, наиболее наглядной его доктриной (по крайней мере, предложенной до него Лу Сяншанем) можно назвать теорию единства знания и практики. Он сказал: «Любой человек, действительно располагающий знаниями, использует их на практике. Знать что-то и этого не делать на самом деле означает ничего не знать. Совершенномудрые одновременно давали людям знания и учили ими пользоваться именно потому, что хотели вернуть им их истинное естество. Они говорили, что одних только размышлений для жизни не достаточно. Авторы трактата «Великое учение» («Да сюэ») обозначили истинные отношения между знаниями и поступками, когда в своем труде написали: «Как в случае любви к красоте» и «Как в случае неприязни к воню». Любование красотой считается вопросом знания; любовь к красоте называется поступком. Причем в момент, когда человек видит красоту, он уже ее любит.

В каком-то смысле ощущение отвратительного запаха формируется приобретенными знаниями; отвращение к нему считается поступком. Причем вонь не нравится человеку с момента, когда он начинает ее ощущать... Человек с заложенным носом может увидеть смердящий объект, не испытывая к нему отвращения, но в этом случае он не знает, что от этого объекта дурно пахнет. Никому не дано по-настоящему ощутить сыновнюю почтительность и братское уважение, если на самом деле не знать их. Просто вести беседу об этих добродетелях совсем не означает их понимать».

Влияние дзен-буддизма на течение неоконфуцианства Ван Янмина бесспорно, и он терпимо относился одновременно к буддизму и даосизму. Тем не менее он назначил им обоим место пониже, чем удостоилось конфуцианство, и объявил о том, что вместо попытки решения мировых проблем буддисты просто бегут от них прочь. Остальные китайские ученые в критике буддизма пошли гораздо дальше. Пришло время для

радикального мятежа среди самых активных мыслителей Китая не только против буддизма и даосизма, но также и против самого неоконфуцианства.

Глава 11

Реакция на неоконфуцианство

Буддизм продолжает играть важную роль в жизни Китая, особенно среди простого народа. В качестве интеллектуальной силы ему принадлежит свой вклад в дело революции, в результате которой китайцы свергли маньчжурскую династию. Вопреки всем этим фактам не приходится сомневаться в том, что последние столетия буддизм ослабил свое влияние по сравнению с тем, чем было раньше, в интеллектуальных кругах Китая.

На протяжении последних четырех сотен лет появилось две новые силы, сыгравшие главные роли в развитии китайской философской мысли. Представители одной из них устроили мятеж против неоконфуцианства. Вторая представляет собой воздействие Запада на Китай. Последняя, в самом начале казавшаяся незначительной, набирала влияния до тех пор, пока теперь не появились люди, предсказывающие, будто в будущем западные представления практически полностью вытеснят традиционные для Китая философские догмы. Мятеж против неоконфуцианства, однако, выглядит как движение в совершенно противоположном направлении. Он послужил реакцией на влияние буддизма, которому участники мятежа вознамерились противостоять через возврат к тому, что считается истинными учениями Конфуция и Мэн-цзы.

Мы наблюдали, как во времена династии Хань, особенно при императоре У-ди, предпринималась попытка извращения традиционного конфуцианства ради использования его в качестве идейной силы политической и социальной реформы, а также превращения его в служанку самодержавного произвола. Подобные попытки продолжились практически при всех последующих династиях, хотя окончательного успеха на этом пути никому из китайских монархов не досталось. Жертвоприношения Конфуцию полагаются в соответствии с императорским указом 59 года христианской эры. Обратите внимание на то, что именно при монгольской и маньчжурской династиях китайские правители особенно постарались в изобретении утонченных и подбострастных обрядов принесения пожертвований нашему китайскому мудрецу. Тем самым эти захватчики рассчитывали привлечь на свою сторону хотя бы ученое сословие своих покоренных подданных.

Неистребимый народный дух древнего конфуцианства все равно продолжал оборачиваться непримиримым призраком, карающим бичом для августейших приверженцев извращенного учения. Такая живучесть конфуцианства настолько беспокоила китайское правящее сословие, что второй маньчжурский император счел необходимым формирование совета редакторов, которым поручалось подготовить адаптированное издание трех произведений конфуцианской классики. Составители данного заказанного императором издания осудили как ложные высказывания с утверждением того, что деспотичный правитель не заслуживает лояльности подданных.

Отдельные ученые мятежного духа время от времени подвергали критике систему, посредством которой кандидатов на государственную службу проверяли на их знание конкретных, официально утвержденных произведений «конфуцианской классики» и оценивали таких кандидатов по шкале соответствия степени согласования ответов с философией, одобренной государством. Такого рода критика естественно усиливалась в периоды, когда у большой массы ученых возникали острые разногласия с китайским правительством. Такие разногласия достигли своего предела ближе к завершению правления династии Мин. Мы уже отмечали, что в этот период Ван Янмин пал от рук одного из влиятельных евнухов, которому принадлежала фактическая власть при

продажном разложившемся дворе. Слабость и разобщенность государства при правителях династии Мин открыли путь к вторжению маньчжуров, в 1644 году основавших в Китае свою собственную династию.

Маньчжурам с великим трудом удавалось поддержание покоя на территории Китая, но они его обеспечивали несколькими способами. Мерами военного и полицейского порядка они подавляли любые поползновения народа к мятежу. С помощью разветвленной и тщательно продуманной инквизиции, обрушенной на литераторов, они стремились, отметим, с переменным успехом, уничтожить всю литературу, которую они считали опасной или неудобной. Подчинив себе конфуцианскую ортодоксию, субсидируя науку и выставляя себя (как кто-то сказал) «большими китайцами, чем были сами китайцы», маньчжуры старались завоевать преданность китайских ученых, выступавших в качестве самой сплоченной и влиятельной части населения империи. В случае с некоторыми самыми умными и самостоятельно мыслящими учеными такая попытка потерпела провал. Когда маньчжуры взяли под свой контроль всю страну, часть китайских ученых ушла в горы, и до конца своей жизни эти ученые отказывались от государственной службы под властью захватчиков.

Таким образом, в конце правления династии Мин и с приходом к власти династии Цин (то есть маньчжурской династии) огромное количество китайских ученых находилось в более или менее откровенной оппозиции своему правительству. Многие из них к тому же выступали против притеснения народа, причем кое-кто из несговорчивых ученых отдал свою жизнь за это дело в лучшей конфуцианской традиции. Естественно, что кто-то из них решился выступить против течения в конфуцианской ортодоксии, поддержанного властями, а именно – против неоконфуцианства. Ху Ши (один из ведущих китайских философов и мыслителей XX века. – *Пер.*) поделился своими наблюдениями о том, что «неоконфуцианство, получившее развитие в единой империи в условиях самодержавия, в качестве политической философии упустило демократический дух классического конфуцианства и служило в основном укреплению положения деспотии». Как раз при ненавистной династии монголов комментарии Чжу Си к нескольким классическим произведениям впервые легли в основу официального стандарта для проведения государственных испытаний чиновников.

Можно предположить, что фактор западного влияния, тогда еще находившегося в зачаточном состоянии, играл некоторую роль в формировании реакции сопротивления неоконфуцианства, причем очень забавным способом. Незадолго до наступления XVII столетия доступ на территорию Китая получили несколько миссионеров-иезуитов. Благодаря своим знаниям, пригодившимся в Поднебесной, кое-кто из них занял в китайском правительстве весьма важные посты. Главной своей заботой они считали обращение китайцев в христианство. Ради достижения своей цели, а также в силу своего ума и любознательности они досконально изучили китайскую литературу и философию. В результате некоторые из них вынесли необычайно глубокое впечатление от философии Конфуция, которую они объявили очень близкой к христианской морали. Одновременно они предположили, что метафизику неоконфуцианства ее авторы вывели совсем не из произведений Конфуция, а из манускриптов буддистов.

Известно, что эти грамотеи-иезуиты поддерживали как минимум опосредованное общение с некоторыми китайскими учеными, выступавшими против неоконфуцианства. Последовательность событий выглядит таким манером, что представляется возможным в определенной степени влияние на китайское философское движение со стороны критиков из числа иноземных сторонних наблюдателей. К тому же оказывается так, что китайские философы переняли у иезуитов научные методы в таких областях, как языковедение, игравшее некоторую роль в становлении их движения.

Нам, на Западе, не стоит слишком хвалить своих предков за возможное влияние на ход развития китайской философии, зато придется признать еще одну точку зрения, упоминающуюся у нас весьма редко. Сведения о китайской философской мысли и атрибутах, сообщавшиеся иезуитами в посланиях назад в Европу, тоже оказали свое влияние на таких знаменитых европейских деятелей, как Готфрид Лейбниц, Вольтер, Франсуа Кёнэ, Оливер Голдсмит, и массу других. Нам не следует преувеличивать роль китайской философской мысли в развитии таких идей всеобщего равенства, как те, что приобрели конкретную форму во время Французской революции, но свою роль она все-таки сыграла, пусть даже в виде катализатора тех событий.

Школа революционных мыслителей, появившаяся в начале правления династии Цин, получила известность как школа учения Хань по причинам, которые мы рассмотрим позже. Ее старейшего представителя, часто считающегося основателем, звали Гу Яньбу^[11]. Он родился в 1613 году в семье, давшей Китаю многочисленных ученых и чиновников периода правления династии Мин. В детстве его отличали упрямство и независимость характера, зато он прекрасно учился и постепенно заслужил славу выдающегося ученого. Он обладал критическим настроем, в отличие от большинства ученых его времени, и прочитал огромное количество произведений даже в такой неакадемической (для Китая) области, как экономика и военная стратегия.

Последний предмет ему очень пригодился, когда пришлось помогать в организации защиты его родного города от вторгшихся маньчжуров. Но он все равно пал во время отсутствия в нем Гу Яньбу. Его кормилица, которой он был многим обязан, и питал к ней большую привязанность, отказалась жить под властью маньчжуров; она заморила себя голодом до смерти, тем самым дав понять сыну, чтобы он ни в коем случае не пошел в услужение к Цинам. Он боролся с маньчжурами до тех пор, пока они не утвердились на его земле, и после этого отправился в путешествие по стране, работал на различных предприятиях, на которых проявил себя одаренным руководителем товарного производства. Однако реальное дело интересовало его мало, и говорят, что он начал собирать деньги на финансирование революции против маньчжуров, на которую он надеялся. Ему пришлось познать тюрьму, но позже маньчжуры предложили ему поступить на государственную службу. Он ответил: «Если будете настаивать, я наложу на себя руки».

В 1679 году он поселился в небольшом городе, где занялся наукой и преподаванием. Скончался Гу Яньбу в 1682 году.

Как ученый Гу Яньбу не ограничивал себя узкой сферой исследований, он собирал и сопоставлял информацию, накопленную во время многочисленных путешествий и прочтения книг на всевозможные темы. Тем самым он внес существенные коррективы в зауженный классический процесс научных исследований своего времени. Его величайшим вкладом можно назвать исследования в области фонетики, в которой он продолжил и обогатил труд своих предшественников; он популяризировал использование фонетики в качестве инструмента филологических и исторических исследований. К тому же он получил признание в качестве географа с историческим уклоном, а также коллекционера и исследователя древних надписей на камне и бронзе.

Как философ он энергично травил неоконфуцианство Лу Сяншаня и Ван Янмина, в которых однозначно видел должников дзен-буддизма, позаимствовавших у этого вероучения основные догмы. Он заметил, что большинство его современников, погружившихся в исследования неоконфуцианства, практически не обращали внимания на проявления зла, разлагавшие правительство династии Мин и угнетавшие народ. Им к тому же было нечего противопоставить вторжению маньчжурских орд. Хуже всего, с его точки зрения, было то, что многие из них с большой охотой предложили свою преданность и услуги навязанному иноземному режиму. Он писал:

«Увы, ученые прошлого века и еще раньше постоянно говорили о «разуме» и «человеческом естестве», но при этом настолько путались, что не могли толком их объяснить. Конфуций редко говорил о «судьбе» или «благодетели», а его воспитанник по имени Цзы-гун никогда не слышал, чтобы учитель говорил о «человеческом естестве» или «Пути Небес»... Ученые сегодня стали совсем другими, не такими, как раньше. Они... подолгу рассуждают о «разуме» и «человеческом естестве», но пренебрегают методом Конфуция по «изучению как можно большего объема предметов и запоминанию освоенного» ради поиска «общего принципа, их объединяющего». Позабыв о том, что вся страна погружена в горе и нищету, они ни словом не упоминают о бедствиях своего народа, зато проводят все свое время в разглагольствованиях о «возвышенном», «ничтожном», «сущем» и «общем».

Должно быть, дальше говорят о том, что их учения превосходят теории Конфуция, а их учеников ценят достойнее Цзы-гуна... что касается этого, то мне и знать не хочется.

По всему тексту трактата «Мэн-цзы» неоднократно заходит речь о «разуме» и «человеческом естестве», а вопросы, которые задают... [его ученики], и ответы, которые дает Мэн-цзы, обычно касаются практических проблем человеческого поведения. Таким образом, Конфуций редко говорил о «человеческом естестве», «судьбе» или «Небесах», зато нынешние ученые обсуждают их постоянно. Конфуций и Мэн-цзы постоянно обсуждали практические вопросы поведения, а современные ученые касаются их редко...

По моему скромному разумению, Путь совершенномудрого [по словам Конфуция] следует «широко отображать в ученье» и «в личном поведении ощущать нравственные обязательства». «Ученье» имеет отношение ко всему в широчайшем диапазоне от личного поведения до государственных дел. «Ощущение нравственного обязательства» должно сопровождать все виды отношений – отношений сына, подданного, брата и друга – и все проблемы общественного взаимодействия. Ощущение нравственного обязательства представляется чрезвычайно важным моментом. Каждый человек должен [как учил Конфуций] чувствовать себя уютно, «нарядившись в потрепанную одежду и потребляя скверную пищу». Но сгорать от стыда должен тот, кто ничего не сделал для облегчения нищеты простого народа».

Гу Яньу ругал философию Лу Сяншаня и Ван Янмина за благодушие и подбострастие многих его современников к монархической власти. Все-таки один среди них (кем восхитился Гу Яньу несмотря на то, что он числился общепризнанным последователем Ван Янмина) посмел выражать представления настолько либеральные, что два с лишним столетия спустя его превознесли до небес как революционера глубокой старины.

Этот ученый по имени Хуан Цзунси (1610–1695) приходился сыном чиновнику, служившему при династии Мин, который осмелился бросить вызов продажной клике евнухов, державшей двор под своим контролем. За это отца Хуан Цзунси казнили, когда его сыну исполнилось всего лишь 16 лет. Два года спустя Хуан Цзунси отправился в столицу и собственноручно поквитался с теми, кого счел повинными в гибели своего отца. Юношеские впечатления, несомненно, сыграли свою роль в появлении у будущего великого философа презрения к монархическим атрибутам в том виде, какими они существовали в его собственные дни. Тем не менее после вторжения маньчжуров на территорию Китая он возглавил войска и занимал должность при дворе во время тщетных попыток спасения династии Мин. Как только учредили маньчжурскую династию, он занялся исследованиями, написанием трудов и преподаванием, отказываясь от всех предложений занять официальный пост.

Книга, которую Хуан Цзунси написал в 1662 году, содержит очерк под названием «О монархии». В древности, утверждал он, правителями становились исключительные по своим талантам мужчины, готовые пожертвовать своим собственным благополучием и

трудиться ради общественного блага. Такими он видел совершенномудрых правителей древности. Но потом правители переродились. Хуан Цзунси описал их следующим образом:

«Они считали себя теми, кто распределяет добро и зло нашего мира. Они находили вполне правильным такое положение вещей, при котором все добро они присваивают себе, а все зло обрушивают на остальных людей. Они запрещали своим вассалам эгоистичные поступки, а великое себялюбие правителя называли «общественным благом». Сначала немного стыдились такого своего поведения, но время шло, и стыд уступил место привычке.

Они смотрели на мир как на свое огромное личное поместье, которое передавали сыновьям и внукам по праву вечного владения... В старинные времена народ считался хозяином дома, а правитель просто его постояльцем; правитель проводил всю свою жизнь в трудах на благо народа.

Сегодня, однако, правителя считают хозяином дома, тогда как народ оказывается гостем в его поместье; при таком раскладе не остается ни одного уголка, где народ мог бы обрести покой в своей собственной стране, и все по вине его правителя.

Пока претендент на престол на него взгромоздится, должно погибнуть огромное число людей и распасться великое множество семей. Опять же все ради расширения пределов его вотчины. Никакой жалости правитель при этом не чувствует; он говорит: «Я учреждаю наследное поместье для своих потомков». Дорвавшись до трона, он размальывает все кости народа тяжелым трудом и дробит семьи исключительно ради обеспечения себя распутными удовольствиями. Он считает такой свой образ жизни вполне заслуженным; он говорит: «В этом заключается корысть от моей собственности».

Тут уместно сделать вывод о том, что правитель превращается в болезненный бич народа своей империи! Если бы народу не навязывали правителя вообще, то люди могли трудиться в интересах их собственной выгоды. Разве можно себе представить, будто учреждение монархии предназначалось в целях создания преобладающих сегодня условий?

В старину народ любил и всячески поддерживал своего правителя, видя в нем своего рода отца, считая его неким подобием Небес, и он таким на самом деле старался быть. В наше время народ негодует и ненавидит своего правителя, считает его вороватым врагом, называет «своим братом», лишенным какого-либо права на народную привязанность. И на самом деле он именно такой и есть».

С возвращением особого внимания старине, чем отличался данный период китайской истории, взоры всех философов Поднебесной обратились к Конфуцию, который в их глазах превратился в настоящего реформатора. Притом что при жизни он соглашался иметь дело исключительно со словами и понятиями. Один ученый того времени писал так: «Конфуций сказал: «Благородный муж стремится говорить медленно, а действовать быстро». «Он живо действует, но тщательно подбирает слова в разговоре». «Благородный муж сначала совершает поступок и только потом говорит о нем». «Для благородного мужа большой позор, если его слова обгоняют его поступки».

Прозу жизни положил в основу своей философии китайский ученый Янь Юань (1635–1704)^[12]. С самого детства ему пришлось работать в поле, а позже зарабатывать на жизнь лекарем и учителем в сельской школе. Совсем молодым человеком он всей душой отдался учебе в школе даосов. Затем Янь Юань всецело погрузился в постижение неоконфуцианства, занимался медитацией, предписанной в качестве пути к озарению. В середине жизни он полностью разочаровался во всех этих учениях и пришел к убеждению о том, что неоконфуцианство глубоко пропитано идеями буддизма и даосизма.

Янь Юань подверг критике учение Чжу Си, в соответствии с которым считалось, будто все вещи состоят из двух компонентов в виде *ли* (принципа, который всегда

совершенен) и *ци* (материи, подчас далекой от совершенства). Человеческое естество, утверждал Янь Юань, едино, и его можно разделить пополам не больше, чем развести взгляд на добродетельный аспект, которым видно только правильные явления, и физический аспект, позволяющий видеть искаженные явления. В своем труде он написал:

«Глазница, глазное яблоко и зрачок представляют собой физическую материю глаза. Зрение, являющееся их предназначением, представляет собой естество глаза. Вы разве решитесь сказать, что принцип этого зрения состоит в том, чтобы видеть исключительно правильные явления, тогда как глазница, глазное яблоко и зрачок дают нам изображение явления неправильного? Я утверждаю, что и принцип зрения глаза, и его физические компоненты дарованы Небесами.

Не вижу ни малейшего смысла в попытке проведения различия между тем, что считать естеством, дарованным Небесами, и что относить к физическому естеству. Остается только сказать, что Небеса одарили человека естеством глаза, который служит органом зрения. Так как оно позволяет человеку видеть этот мир, естество глаза можно назвать полезным... Но острота или размытость зрения, способность видеть предметы вдали или только вблизи зависят от силы или слабости того же зрения человека.

Но ничего из этого нельзя назвать большим недостатком. Если глаз видит четкое изображение и на большом расстоянии, это конечно же большое достоинство; но если воспринимаемое им изображение выглядит размытым и его можно наблюдать только на коротком расстоянии, все еще хорошо, хотя и не идеально. Как это можно назвать большим недостатком? Когда возникают пагубные явления, которые обманывают зрение и размывают воспринимаемое им изображение, тогда можно говорить о неблагоприятных признаках; здесь впервые мы можем применить термин «большой недостаток». Но действительно ли такой обман зрения можно считать недостатком естества глаза? Действительно ли он оказывается его физической материей? Если мы говорим, что дело касается недостатка его физической материи, тогда следует добавить, что естество глаза может быть безупречным только в случае отсутствия этого глаза!»

Буквоедам Янь Юань посвящал одни только свои насмешки. Он описал ученых своего времени как людей «величественно восседающих в своих кабинетах, но с виду народец они хилый, и над ними смеются солдаты и земледельцы: разве такое занятие можно назвать достойным мужчины?» Он объявил чтение книг занятием бесполезным, если только полученные из них знания не применять с пользой в реальной жизни. Можно ли научиться игре на музыкальном инструменте, вопрошает он, ограничиваясь бесконечным чтением книг на эту тему, фактически не прикасаясь к соответствующему инструменту?! Таким же точно образом необходимо применять на практике все, что удастся почерпнуть из произведений классики, если только перед учебой ставится хоть какая-то полезная цель.

Совершенномудрые правители древности, а также Чжоу-гун и Конфуций видятся нам, писал Янь Юань, «мудрецами, как один учившими необходимости действия. И сами они все трудились на деле над прокладкой правильного пути в нашем мире... Ученые, служившие при дворе династий Хань и Тан, унаследовали всего лишь только одну или две десятых части от их созидательного духа. Но правители династий Цинь [265–419] и Сун [960—1279] легкомысленно пошли на поводу буддистской догмы «отстранения от мирской суеты» и учения Лао-цзы о «бездействии». Они также приспособились к технике Чжоу, Чжэна, Чжу [Си] и Шао [все они принадлежат к неоконфуцианцам времен династии Сун], практиковавших сидение в медитации, а также труд исключительно челюстями и кисточками для письма. Подводя итог, отметим, что никто из них ничего

полезного не делал, мужские атрибуты у них усохли, а путь совершенномудрых они потеряли».

Янь Юань в качестве лекарства от всех недугов мира прописывал плодотворную деятельность. Он предлагал конфуцианским ученым его времени заниматься трудом на каком-нибудь полезном поприще, как то: земледелием, лечением больных или предсказанием судьбы, а вот параллельно можно вести свои научные исследования.

«Нам, конфуцианцам, следует заниматься всеми делами в мире, ждущими своего труженика, – утверждал он. – Если мы не приложим свои руки, кто ими тогда займется? За примером обратитесь к делу жизни нашего Учителя!»

Конфуцианцы в целом давно присматривались к военному делу. Янь Юань назвал военных людей «благороднейшей когортой мужчин на свете». Он утверждал, что Конфуций отработывал со своими учениками приемы обращения с оружием и что в старину молодых людей обучали благородному делу ношения оружия, предназначенного для защиты своего народа.

Янь Юань откровенно осуждал неравенство богатых и бедных, а также сосредоточение земельных владений в руках подавляющего меньшинства жителей Поднебесной. «Всей землей в нашем мире, – написал он, – должен пользоваться весь народ Поднебесной на общих основаниях. Если потакать желаниям богатых, наследство десяти тысяч человек было бы передано одному человеку ради удовлетворения его ненасытной алчности». Путем к исправлению сложившейся ситуации Янь Юань видел возврат к системе «колодезного поля», за которую, как мы видели, ратовал Мэн-цзы. В случае внедрения ее в жизнь можно было рассчитывать на справедливое перераспределение пахотных земель.

Исходя из его предложений по поводу землевладения в Китае, Янь Юаня вполне можно причислить к предшественникам китайских коммунистов. Но он к тому же энергично встал на защиту учреждения феодализма в том виде, в каком он существовал в Древнем Китае, и заявил, что бесконечные беды китайцам принесла как раз его отмена. Он решительно настаивал на его возрождении. Китайские коммунисты, как это прекрасно известно, считали, что «феодальный период» в Китае закончился в XX столетии, и они видели в феодализме одного из своих непримиримых врагов.

По большому счету все сходятся во мнении на том, что своим учением Янь Юань повлиял на мировоззрение китайского философа-материалиста Дай Чжэня (1724–1777)^[13]. Его считают ведущим философом периода династии Цин. Жизнь Дай Чжэня начиналась в такой нищете, что постигать грамоту он мог, одалживая книги у более зажиточных соседей.

О его редких умственных способностях можно судить по одному рассказу о происшествии, случившемся с ним, когда ему было 10 лет. Его учитель давал пространное разъяснение к произведению китайской классики под названием «Великое учение», когда неожиданно его маленький ученик спросил: «Откуда Вы знаете, что в данной книге приводятся слова Конфуция, которые записал его ученик Цзэн Цзы? А как Вам удалось узнать, что в ней приводятся предположения Цзэн Цзы, хотя их сформулировали его ученики?» Учитель ему ответил так: «Так утверждает Чжу Си».

«А когда, – не унимался наш маленький скептик, – жил сам Чжу Си?» – «При династии Сун». – «А когда, – мальчик продолжал допрос, – жили Конфуций и Цзэн Цзы?» – «При династии Чжоу». – «Сколько же лет отделяло династию Чжоу и династию Сун?» – «Приблизительно две тысячи лет». – «В этом случае, – последовало заключение ребенка, – откуда Чжу Си мог знать?» Учитель не мог найти ответа. Он просто покачал головой и сказал: «Какой странный ребенок!»

Такое событие называют пророческим с точки зрения интересов Дай Чжэня, ведь свою первую книгу, написанную им в 20 лет, он посвятил математике, а вторая его книга

представляла собой толкование технического раздела одного из классических произведений. За всю свою жизнь он написал или отредактировал около 50 трудов.

Дай Чжэнь сделал блистательную карьеру на государственной службе, даже притом что он неоднократно проваливал испытания на присвоение высшего ранга. Его назначили одним из редакторов обширной имперской библиотеки рукописей, которую тогда как раз собирали, а император Цяньлун написал и опубликовал хвалебную поэму, посвященную одному из его научных достижений. Когда в возрасте 51 года Дай Чжэнь не смог пройти испытания на высший ранг, возможно, в шестой раз, тот же император специальным указом присвоил ему ранг, никак не дававшийся ему традиционным путем. Он умер два года спустя.

Может показаться неожиданным, что человек, пользующийся таким почетом у маньчжурского императора, взялся критиковать сами философские основы династии. Но обратите внимание на то, что Дай Чжэнь не смог пройти испытаний, основным предметом которых служило несимпатичное ему неоконфуцианство.

Дай Чжэнь унаследовал учение своих предшественников, служивших при дворе династии Цин, но он развил их идеи самым тщательным образом и превзошел их. Он развенчал дуализм Чжу Си так же полно, как это в свое время сделал Янь Юань, и пошел еще дальше. Он не смог найти никакой связи *ли* как принципа вещей с даром, поднесенным Небесами. Все вещи, утверждал он, состоят из *ци* или материи. Дело не в том, что в них отсутствует *ли*, то есть принципы; они присутствуют, но определяют всего лишь *способ*, в соответствии с которым материя расположена и организована, а не служат элементами некоего космического духа. Здесь речь о теле и душе не идет. «Все дело в том, что человек обладает живым телом, наделенным разумом».

Притом что Дай Чжэня иногда называли материалистом, он совсем не придавал забвению то, что широко принято называть «духовными» ценностями. Он верил (наравне с Мэн-цзы) в то, что человеческие достоинства развиваются из подсознательных тенденций, которыми обладают все люди. «Все живые существа, – утверждал он, – знают достаточно, чтобы цепляться за жизнь и страшиться смерти. По этой причине они стремятся к тому, что сулит выгоду, и избегают всего зловредного. При всем своем различии в интеллекте все они одинаково ценят жизнь и боятся смерти. В данной сфере различия между людьми и животными отыскать не удастся».

Нельзя даже сказать, что животные не обладают добродетелями в их рудиментарном виде, какими обладают люди. А различие заключается в том, что человек может развивать свои добродетели до максимальной степени и обогащать свои знания даже до уровня знаний практически богов.

Мэн-цзы сказал: «При виде того, что маленький ребенок вот-вот свалится в колодец, любой человек тут же испытает ужас и жалость». В этой связи совершенно очевидно, что чувства, называемые нами «жалостью» и «милостью», приходят к нам в разум и душу совсем не снаружи, а составляют саму суть нашей души. Так как каждый человек упорно цепляется за свою жизнь и страшится своей смерти, поэтому его тревожит угроза жизни ребенка, и этот человек проникается к нему жалостью.

Если человек не дорожит своей жизнью и не боится смерти, откуда тогда появляется эта тревога и жалость? Те же самые рассуждения справедливы в случае с такими добродетелями, как стыд, деликатность, а также восприятие добра и зла. Если бы существовала возможность избавиться от потребности в утолении голода, жажды и телесного влечения, просто чтобы человек не испытывал воздействие внешних раздражителей, а оставался в состоянии полнейшего покоя, откуда тогда появятся представления о стыде, деликатности, а также добре и зле?

То же самое можно сказать, утверждает Дай Чжэнь, обо всех остальных добродетелях. Дело тут совсем не в избавлении от естественных потребностей и

побуждений человека; наоборот, при правильном понимании и направлении эти потребности и побуждения служат той самой почвой, на которой человеческие добродетели произрастают. Древние мудрецы, утверждает он, совершенно справедливо считали, что источник добродетелей следует искать «за пределами естественных потребностей, а также тела и рассудка человека».

Если вспомнить о том, что это было написано китайским ученым во время американской революции или Войны за независимость США, его воззрения поразительно совпадают с положениями современной западной психологической теории. В своих основных предположениях он, вероятно, не намного больше сотни лет отстает от самых дерзких достижений психологической теории ученых Европы. Значительную роль сыграло то, что Дай Чжэнь проявлял глубокий интерес к таким наукам, как математика и астрономия. Наравне со всеми остальными китайскими ученым своего времени он находился под влиянием западной науки с ее открытиями; однако влияния западной психологической теории в его трудах на первый взгляд не просматривается.

Обратите внимание на то, что львиную долю своих размышлений, посвященных психологии, он изложил в абзацах (наподобие приведенных выше) своих комментариев к трактату «Мэн-цзы». Значительная часть его трудов включает усилия по освоению смысла подлинного учения Конфуция и Мэн-цзы, которое он наравне с остальными прогрессивными учеными своего времени считал совпадающим со стремительно развивавшимися тогда научными воззрениями. Понятно, что их не обошло заблуждение, заключавшееся в преувеличении заслуг древних мудрецов. Но не приходится сомневаться еще и в том, что философия Конфуция и Мэн-цзы намного удачнее совмещалась с передовой наукой, чем неоконфуцианство, сложившееся под влиянием индийской теории.

Взгляды Дай Чжэня во многих отношениях представляются принадлежащими настоящему ученому. Ху Ши обращал внимание на высокую его квалификацию в математике и астрономии, и он признавался в том, что на него произвело глубокое впечатление, когда ему объяснили движение небесных тел по постоянным траекториям, поддающимся вычислению и нанесению на схему. Точно так же он верил в необходимость для каждого человека заниматься познанием мира путем постоянного приобретения знаний, проведения исследований и анализа.

Такое фактически эмпирическое представление (разделявшееся некоторыми остальными учеными данного периода) играло незначительную роль в китайской науке на протяжении тысячелетий. Конфуций делал упор на роли опыта и созерцания как инструментов, с помощью которых человек мог получить знания об истине и добре. Зато Мэн-цзы, подчеркивая важность индивида, говорил, по крайней мере какое-то время, о знании как врожденном качестве человека. Мэн-цзы к тому же склонялся к преувеличению авторитета совершенномудрых мужей древности. По мере развития конфуцианства все меньше и меньше возможности оставлялось для человека с точки зрения его способности сделать некий фундаментальный вклад в обогащение уже известных истин. Ему позволялось толкование произведений китайской классики, но отклоняться от них он не мог.

В неоконфуцианство внедрили новый стандарт постоянной догмы в виде понятия вселенского *ли*, или принципа. Этот *ли* называли абсолютной истиной, «вечной и непреложной», постоянной и не поддающейся изменению во времени. Как только неоконфуцианцы выдвинули суждение о том, что их философия соответствовала вселенскому *ли*, никому даже в голову не приходило оспаривать его, чтобы не попасть в разряд непроходимых глупцов. Император и все остальные сановники, занимавшие высшее положение в Поднебесной, утверждали, что их пожелания и решения осенялись

вселенским принципом права в виде *ли*, апелляции по поводу которого подавать было уже некуда. Дай Чжэнь подверг всю эту концепцию фронтальной критике. Он написал:

«Это слово *ли* появляется очень редко в «Шестикнижии», в высказываниях Конфуция и Мэн-цзы, а также во всевозможных летописях и собраниях сочинений. Однако в наши дни даже самые скудоумные и жестокие из мужчин, при предъявлении решения или упрека в адрес кого-то, кто оказался объектом их гнева, оправдывают себя, выкрикивая слово «*ли*».

Причина такого поведения заключается в том, что со времен династии Сун в нашу жизнь внедрилась привычка считать *ли* неким сущим понятием, дарованным Небесами и укоренившимся в рассудке. В результате те, кто позволяет себе обозначенные выше поступки, считает свои примитивные суждения воплощением *ли*. Следовательно, люди нахрапистые, пользующиеся влиянием и положением в обществе, а также бойкие на язык, присваивают себе право на обладание *ли*, тогда как люди слабые и робкие, неспособные на жаркие дебаты, оказываются побитыми тем же самым *ли*. Увы!..

Сюзерены помыкают вассалами под знаменем *ли*, а те, кто возрастом постарше и принадлежит к аристократическому сословию, используют то же самое броское словечко ради выдвижения претензий к тем, кто помоложе, и к простолюдинам. Даже прекрасно зная, что не правы, они настаивают на своей якобы правоте. Но если вассал, младший по возрасту человек или простолюдин попытается возразить, утверждая, что *ли* на его стороне, тогда даже в случае его правоты его осудят просто за неповиновение...

Когда человека осуждают по закону, всегда находятся те, кто проявляет к нему сострадание. Но когда его осуждают по критерию *ли* [вселенскому принципу абстрактной справедливости как таковой], кто может испытать к нему какую-либо жалость?.. Где в «Шестикнижии» или трудах Конфуция с Мэн-цзы указано, что *ли* представляет собой такой внешний объект, существующий вне пределов человеческих чувств и желаний, а также предназначенный в зародыше их подавлять?»

Вместе с Мэн-цзы и современными психиатрами Дай Чжэнь полагал, что человеческие желания следует не подавлять, а согласовывать с общественными нуждами. Он писал: «Конфуцианский благородный муж просто пытается уложить человеческие желания в правильное русло. Бесполезно пытаться управлять течением реки тупым его перегораживанием. Если перегородить его с востока, оно прорвется на западе; или даже хуже: оно сметет вашу запруду и создаст неконтролируемый паводок. Точно так же при попытке насилия над собой или управления другими людьми примитивным подавлением человеческих желаний можно преуспеть в обуздании этих желаний на некоторое время, но в конечном-то счете они неизбежно обойдут все преграды. Подобных поступков конфуцианский благородный муж позволить себе не может. Вместо этого он сосредоточивает свое внимание на правильном пути и неуклонно побуждает людей поступать только так, как предназначается этим путем».

В представлении Дай Чжэня, равно как Конфуция и Мэн-цзы, Путь (Дао) служит способом человеческого сотрудничества ради всеобщего блага. «Добродетельный муж, – говорил Дай Чжэнь, – стремится прожить свою собственную жизнь полноценно, помогает остальным людям тоже прожить свою жизнь сполна». «Прежде чем переходить к каким-либо действиям в пользу постороннего человека, следует трезво задать себе такой вот вопрос: «А мне надо, чтобы кто-то делал ради меня что-то подобное?» Прежде чем поручать постороннему человеку какое-то дело, следует трезво спросить себя самого: «А я мог бы с ним справиться?»

Если бы таким самым духом прониклось правительство, никакой деспотизм конечно же не выжил бы в нашем мире. Дай Чжэнь писал: «Увы! Нынешние мужчины перестали думать. Путь совершенномудрых существовал ради возможности для каждого человека во всем мире выражать свои чувства и удовлетворять свои желания. В результате миром

управляли вполне толково». Но позже конфуцианцы, сетовал он, скроили из своей философии самую настоящую смирительную рубашку, предназначенную для того, чтобы скрутить и погасить устремления человеческой души.

Дай Чжэнь служил при дворе императора Цяньлуна и пользовался его большим благоволением. Этот император отличался исключительной последовательностью в своих усилиях по искоренению любых подстрекательств к мятежу. Поэтому он приказал уничтожить множество книг, причислив их к бунтарским прокламациям. Напрашивается такой вот вопрос: а читал ли он когда-нибудь очерки Дай Чжэня с нападками на философские основы деспотизма?

Если он читал, то ничего опасного в них не увидел, да и особых причин для тревоги в них по большому счету не наблюдалось. Однако какими бы самостоятельными отдельные китайские ученые ни притворялись, основная масса интеллектуалов Поднебесной продолжала традицию ортодоксальной философии, которая позволяла им преодолевать систему государственных испытаний, оказавшуюся неприступной для Дай Чжэня. Когда проблемы мира приобрели слишком сложный вид, большинство из них обращались к абстракциям неоконфуцианства ради «утешения служителей науки».

Как это ни парадоксально, предельно критический настрой научных кругов при династии Цин подвиг многих обладателей самых острых умов к отказу от рассмотрения политических, социальных и экономических проблем в пользу рассмотрения более конкретных предметов.

С самого начала правления династии Цин возникло мощное и растущее в масштабах движение, ориентированное на критическое исследование первых комментариев и древних текстов, которые обеспечивали обоснование авторитета трудов ученых постарше и потому понадежнее, чем произведения неоконфуцианцев. Как мы уже убедились раньше, Гу Янью внес громадный вклад в изучение фонетики. Опираясь на фундаменты, возведенные учеными конца династии Мин, Гу Янью преуспел в восстановлении древнего произношения большого количества иероглифов, долгое время остававшегося неизвестным. Так выглядел всего лишь один из инструментов, примененных учеными при династии Цин в их беспримерной деятельности по критическому осмыслению памятников древней литературы, когда они обнаруживали подделки, устраняли старые проблемы и даже в некоторых случаях воссоздавали давно утраченные тексты.

Самые ранние толкования, посвященные произведениям китайской классики, относятся к времени правления династии Хань. Приводилось такое обоснование, что толкователи, служившие при дворе династии Хань, ближе всего по времени находились к срокам написания классических китайских трактатов, поэтому они должны были разбираться в них лучше всех последующих поколений философов. Таким образом, толкования философов времен династии Хань получили признание как наиболее достоверные. Поэтому данное направление науки династии Цин получило название «школы ханьского учения».

Представители этой школы не могли похвастаться литературными изысками и метафизическими разглагольствованиями. Они делали акцент на индуктивные исследования (основанные на выявлении закономерностей в эмпирических данных). Критический разбор текстов в Китае прижился давно, но ученые при династии Цин подняли его на новую высоту совершенства. Чарльз С. Гарднер писал, что «китайцы ничуть не уступают представителям западной науки в вычленении сферы текстовой или предварительной критики, то есть в той дисциплине, которая касается установления подлинности, места и значения текстов, но без их исторической оценки и утилизации».

Ученые времен династии Цин использовали филологию, текстовой и (до меньшей степени) исторический разбор, а также эпиграфику (вспомогательная историческая и

филологическая дисциплина, изучающая древние и средневековые надписи на камне и т. п.), чтобы продвигать свои исследования в политическую, социальную и экономическую сферу. Одновременно они занимались исследованиями истории и классики. Представители школы ханьской науки как таковой в первую очередь, однако, заботились об использовании всех имеющихся в их распоряжении средств в интересах дискредитации письменных произведений неоконфуцианцев и материалов, лежащих в основе их исследований. Трудились они и на поприще исследования трудов времен династии Хань, считавшихся наиболее подлинными.

Дай Чжэнь унаследовал приемы этой школы и использовал их для обогащения трудов по литературному разбору произведений старины. Но этого ему показалось недостаточно. Если верить Фан Чаоину, Дай Чжэнем «владело убеждение в том, что с этими исследованиями ничего не заканчивалось самой собой, но их следовало использовать для разработки новой философии, целью которой ставилось бы совершенствование общества. Для него высшая польза от китайской классики заключается в истине, которую она несет потомкам; и ради воспроизведения этой истины он готов был пойти дальше «ханьского учения» точно так же, как его предшественники пошли дальше «сунского учения».

В этом Дай Чжэнь стоял практически особняком. Его предложения в полной мере осмыслить не сумел никто даже в его собственные дни, и его роль в истории развития китайской философской мысли признали совсем недавно. Большинство представителей школы ханьского учения сдалось перед соблазном учения, поэтому их вклад, каким бы крупным ни казался, заключался в подготовке специалистов, знавших «все больше о все меньшем».

Глава 12

Влияние Запада

За сотню лет, соединивших середину XIX с серединой XX века, Китай претерпел более глубокие изменения, чем за все предыдущие две тысячи лет. Преобразования затронули в разной степени политические учреждения, структуру общества и экономическую жизнь. Одновременно корректировки неизбежно коснулись шаблонов китайских философских взглядов.

Эти изменения и поводы, их породившие, оказались настолько многочисленными и сложными, что их полноценный анализ представляется просто невозможным. Однако напрашивается один фундаментальный факт, представляющийся более важным, чем все остальные, и он обещает нам найти ключ к уяснению интересующей нас ситуации в целом.

Китайцы издавна себя считали себя самым культурным, самым главным и, разумеется, единственным действительно важным народом на поверхности нашей земли. Остальные народы они видели исключительно «варварами» (дикарями), обязанными признавать верховенство над собой китайского императора. Они редко общались с представителями внешнего мира, разве что с обитателями соседних стран, власти которых безоговорочно признали китайское культурное превосходство. Поэтому у китайцев появилось убеждение в том, что остальные народы планеты воспринимают их в соответствии с их собственной оценкой самих себя. Когда монархи Британской империи отправили послов для ведения переговоров с представителями китайского двора, подавляющее большинство китайцев решило, что британские гости прибыли исключительно ради передачи дани и выражения верноподданности китайскому императору. Случилась катастрофа, и все представления китайцев о внешнем мире, а также своем положении в нем внезапно рухнули.

Колониальные державы Запада в поисках путей расширения торговли и территориальных приобретений начали ломиться в ворота Китая уже в XVI веке. Их в эти ворота не пускали, пока в 1842 году Китай не потерпел поражение в войне с Британией. С того времени становилось все яснее, что Китаю не суждено пройти испытания силой в соревновании с западными державами, и китайцам пришлось уступать свои позиции одну за другой.

Таможенную и почтовую службу при династии Цин по большому счету отдали в распоряжение сотрудников и управленцев, прибывших из Европы и Америки. Китайцев принудили к предоставлению торговым судам западных стран свободы навигации в своих водах и даже к разрушению ряда объектов береговой обороны. В ряде районов на территории Поднебесной на постоянной основе разместились военные гарнизоны западных стран. Участки территории в различных частях этой страны перешли в распоряжение западных держав в качестве концессий. Иноземцы застолбили целые области Китая, объявив их «сферами интересов» своих государств. Только из-за большого соперничества между западными державами у них не получилось отторжения таких территорий с превращением их в колонии, и иноземцы откровенно обещали Китай «порезать на дольки» между собой.

Такая потеря суверенитета выглядела ужасно, но утрата Китаем былого престижа должна была беспокоить мыслящих китайцев гораздо больше. Китайцы всегда считали свою культуру недостижимо высокой для остальных народов, и в XVII–XVIII столетиях многие европейцы с таким выводом соглашались. Но после того как обнажилась откровенная слабость династии Цин, подавляющее большинство выходцев с Запада стали считать Китай отсталым, даже первобытным государством. Если бы китайцы смогли разгромить иноземцев и выкинуть их войска с территории своей империи, тогда им можно было рассчитывать на избавление от презрительного отношения к себе как просто к «невежественным дикарям». Но когда им приходилось мириться с диктатом незваных гостей, взиравших свысока практически на все китайские святыни, тут уже надо было что-то предпринимать.

Что же при таком раскладе можно было сделать? Поиском выхода из сложившегося положения занимались практически все разумные китайцы, посвятившие ему всю свою энергию на протяжении прошлого столетия. Не стоит удивляться тому, что их вклад чего-то нового в сферу фундаментальной китайской философской теории выглядит относительно незначительным. Владельцу полыхающего дома неуютно восседать посередине языков пламени за написанием трактата по логике.

Китайцы предприняли попытку встретить вызовы со стороны Запада тремя способами. Кто-то утверждал, что традиционные черты образа китайской жизни и мысли превосходят образ жизни и мысли всех остальных народов и что китайцы оказались в затруднительном положении не в силу своего чрезмерного консерватизма, а из-за того, что забыли о своих традиционных идеалах. Если вернуться к своим корням, мощь Китая сразу же восстановится и все его беды уйдут в прошлое сами собой. Кто-то придерживался более умеренной точки зрения; они полагали, что китайская культура способна обеспечить самое надежное основание для развития Китая, но одновременно хотели изменить жизнь в своей стране таким манером, чтобы она повторяла условия современного мира, и перенять все представляющиеся выгодными западные приемы бытия. Третья группа китайцев настаивала на том, что весь традиционный уклад политической, социальной и экономической организации Китая в нынешнем мире никуда не годится и что образ жизни и мысли в Поднебесной необходимо кардинальным образом переустроить.

Подавляющее большинство консерваторов получило устаревшее классическое образование, и оно обладало скудными знаниями о внешнем мире. Зато кое-кто из

китайцев, прекрасно познавших жизнь на Западе, а также переживших период восхищения его культурой, лишился всех иллюзий по его поводу. Интересным примером такого китайца можно привести общественного деятеля по имени Янь Фу (1854–1921). Получивший образование в университете Эдинбурга, он стал пионером в переводе философских трудов западных мыслителей на китайский язык. Его переводы книг Томаса Гекели, Джона Стюарта Милля, Герберта Спенсера, Адама Смита и других сыграли важную роль в распространении западной научной мысли среди китайцев. Однако после Первой мировой войны у него появилось такое представление, что уклад жизни в Китае, в конце-то концов, устроен приличнее, чем на Западе. Он писал: «Западная культура после этой европейской войны подверглась полному разложению... Раньше, когда я слушал наших ученых старой школы, обещавших, что наступит день, когда учение Конфуция станет достоянием всего человечества, мне казалось, будто они несут какой-то вздор. Но теперь я нахожу, что кое-кто из самых просвещенных мужей Европы и Америки постепенно явно склоняются именно к такому мнению... Мне так кажется, что за три столетия движения к прогрессу народы Запада уяснили четыре принципа: корысть – гребни все под себя; убивай всех, кто не такой, как ты; забудь о чести и стыд не для тебя. Принципы Конфуция и Мэн-цзы, предназначенные для блага всех людей на планете, отличались от них настолько же широко и глубоко, как Небо и Земля».

Конфуцианские принципы представляют собой несомненный благородный ответ на пушечные залпы вторгшихся иноземцев, только вот толку от них мало. Многие китайцы тогда уже осознавали простую истину: при всем возможном осуждении пришельцев с Запада и всего, что они натворили, ради защиты своего отечества им придется перенимать западный опыт, без которого в таком случае не обойтись. Очевидным примером можно привести принятие на вооружение огнестрельного оружия, причем стволы для пушек в Китае отливали иезуитские миссионеры еще в XVII веке. С древних времен китайцы к тому же оценили достоинства западной математики и естественных наук.

На протяжении какого-то времени в XIX веке считалось, что мощь западных держав опирается на нескольких легко раскрываемых секретах, таких как математика, естествознание, военная и морская науки, а также применение машинного оборудования. Появились такие рассуждения, будто при овладении китайцами такими приемами, да еще наряду с обладанием ими собственной непревзойденной культурой, они смогут очень быстро продемонстрировать свое превосходство в мире. Научные труды западных ученых перевели на китайский язык, молодых китайцев отправили за границу на учебу, предпринимались попытки переустройства армии и военно-морских сил по западному образцу, построили несколько арсеналов, верфей и фабрик. Все же результаты получились неутешительные.

Проницательные китайцы, особенно из тех, кто побывал за границей, сообразили, что дело им предстоит очень серьезное. Подлинный секрет мощи западных стран, пришли они к выводу, заключается скорее в единстве интересов правительства и народа. Это единство опиралось, решили некоторые из них, на всеобщее образование, политическую справедливость, соразмерное распределение экономических благ и просвещенные общественные учреждения. Все большее признание приобретал вывод о том, что ради выживания Китая в условиях крестового похода на него Запада не обойтись без переделки на современный лад политических, социальных и экономических учреждений Поднебесной.

Никто в этом и не сомневался. Можно как угодно восхищаться традиционным образом жизни и философской мыслью Китая, однако они не предназначались для противостояния агрессивному нажиму со стороны Запада. Они служили всего лишь

обеспечением традиционной структуры китайского общества. Во главе всего стоял император. Основой служила огромная масса простого народа, почти поголовно земледельцев. Между ними в качестве посредников и соглядатаев за тем, чтобы император и народ выполняли свои обязанности, как было предписано обычаем, находились ученые-сановники, сведущие в классике и воспитанные на конфуцианских добродетелях.

Самая мощная привязанность индивидуума принадлежала его семье, выполнявшей множество функций, которые на Западе делегировались государству. Важность для него могли представлять сторонние учреждения, такие как деревенский сход или решение гильдии, к которой он мог принадлежать. Но само государство от рядового китайца находилось где-то очень далеко. В спокойные времена государство не вмешивалось в жизнь народа, а больше выступало в качестве третейского судьи между вступившими в конфликт группами населения. Бытие в Китае регулировалось мощной десницей обычая от императора вниз до его подданных, но во многих отношениях старый Китай выглядел либеральным государством.

Это государство представляло собой структуру, но едва ли эта структура перерастала в организацию. Любая организация, достойная такого названия, должна быть прочно скрепленной, но все же гибкой, способной функционировать установленным образом при любых изменениях обстоятельств. Китайская империя такими атрибутами не располагала (в XIX и XX веках, во всяком случае). Император теоретически числится деспотом, однако президент Соединенных Штатов Америки уполномочен требовать от собственных сограждан повиновения своим распоряжениям в такой степени, о которой император Китая мог только мечтать. Высокопоставленные сановники и генералы редко бросали вызов императору, но они часто не выполняли его указания, при этом приводя несостоятельные доводы. Их можно было подвергнуть наказанию, если это позволяло положение семьи, клана или рода в обществе, и вот угроза наказания в таком случае обычно заставляла сановников повиноваться приказам императора.

В любой организации власть зависит не от индивидуума, а прежде всего от положения, которое он занимает в обществе. В дисциплинированной армии рядовые солдаты подчиняются сержантам, а полковники – генералам. На фабрике труженик подчиняется своему мастеру, а вице-президент страны подчиняется президенту. В Китае, однако, многое зависело от индивидуума, его дружеских связей, семейных уз, положения в обществе. Государственного чиновника или сотрудника организации нельзя было уволить со службы, каким бы бестолковым он ни казался, если у него водились связи с достаточно высокопоставленными людьми.

Построение человеческих отношений в Китае выглядело намного более сложным, чем на Западе. Европейцы склонны к обезличиванию народа, превращению его в винтики своих механизмов, им хотелось бы переставлять людей как пешки на шахматной доске. Если они выполняют свою работу, к удовлетворению начальников, тогда ладно, потерпим; в противном случае от строптивцев избавляются. В Китае приходилось брать в расчет все разнообразие отношений, в том числе привычные права и привилегии. Если земельное право и обычаи артели вступили в противоречие, суды иногда выносили решение в пользу артели. Даже цены на товары согласовывались в каждом случае между покупателем и продавцом по отдельности таким манером, чтобы человек с выигрышными личными особенностями и даром ведения торга мог купить товар намного дешевле, чем конкурент, одаренный меньше.

Китайское общество выглядело намного более «человечным», чем европейское, и не таким практичным. Когда вымуштрованные западные армии сражались против китайских армий, командиры которых исполняли приказы, как им заблагорассудится, иноземцы всегда били китайцев. Кроме того, строительство боевых кораблей,

изготовление артиллерийских орудий и выпуск бесчисленных предметов материально-технического снабжения, необходимых для ведения современной войны, требует индустриальной мощи. А индустриальная мощь не приходит в отсутствие жесткой и даже жестокой организации.

Все больше китайцев приходило к пониманию того, что им придется отказаться от своего традиционного образа жизни ради достижения цели по изгнанию иноземцев и восстановлению независимости отечества. Китаю неизбежно предстояло пережить до некоторой степени все ту же «вестернизацию».

Вполне естественно, что образец пришлось выбирать среди государств западной демократии. Для любого народа, готовящего революцию, будь то политическую или социальную, наиболее наглядными прецедентами представлялись французская и американская революции. И древней философией Китая предусматривалось, как любили на то указывать такие деятели, как Сунь Ятсен, немало идей, удивительно напоминавших принципы западной демократии.

Западные демократические государства в Китае представляли многочисленные христианские миссионеры, многие из которых не только проповедовали Евангелие, но к тому же служили учителями или лекарями. Их роль в деле агитации за признание достижений западной культуры китайцами переоценить было бы трудно.

«Науку и демократию» навязали китайцам в качестве светочей на пути, обязательно ведущем к совершенно новой жизни. Великобританией восхитились за ее политические права, а также экономическую и военную мощь. Перед революционным обществом, основанным Сунь Ятсеном в 1905 году, ставилось в качестве цели достижение «свободы, равенства, братства» для всех китайцев. В 1912 году с провозглашением Китайской Республики доктор Сунь объявил на церемонии принесения им присяги президента, что китайцы «продолжили историческую борьбу французского и американского народа за республиканские институции».

В условиях всеобщего опьянения «наукой и демократией» подавляющему большинству реформаторов практически ничего не оставалось говорить о традиционной культуре Китая, от которой им было мало пользы. О собственной китайской философии не забыли, но внимания на нее обращали совсем немного. Попытки возрождения устойчивого интереса к буддистскому учению привлекли к нему только ограниченную по численности секту. Даосизм и моизм продолжали изучать, но скорее как академическое наследие, чем фактические философские движения.

Притом что Ху Ши и еще несколько предводителей китайских интеллектуалов признавали «демократический дух классического конфуцианства», попыток применения его в качестве основы современной демократической философии предпринималось совсем мало. Дискредитация конфуцианства в конечном счете случилась из-за дурных ассоциаций, связанных с ним. Две тысячи лет назад императоры начали использовать его (в искаженном виде) в качестве маскировки своего произвола. На протяжении последнего столетия консерваторы, пытавшиеся заблокировать все изменения, чаще всего выступали под знаменем конфуцианства. После распада Китайской Республики в ходе гражданской войны на несколько частей кое-кто из самых печально известных милитаристов прикинулись особенно рьяными конфуцианцами. Когда японцы между 1931 и 1945 годами оккупировали большую часть Китая, они попытались восстановить культ Конфуция, чтобы придать их режиму больше привлекательности для китайцев. Не всякой философии дано возвыситься в условиях таких катастрофических политических провалов.

Конфуцианство продолжает оказывать глубокое влияние на каждого китайца, нравится ему это или нет, так как оно служило существенным компонентом культуры, в которой он воспитан таким, какой он есть. Со всем этим не поспоришь, как писал Чэнь

Моцзе (в транскрипции путунхуа): китайские мыслители в целом «соглашаются с тем, что западной философии принадлежит будущее, в отличие от конфуцианства, которое большинство из них считали философией прошлого».

С 1917 года интеллектуалы Китая находились под глубоким влиянием движения, известного одновременно как «Новая волна» и «Китайское возрождение». Среди тех, кто стоял у его истоков, следует упомянуть самого известного на Западе китайского ученого из питомцев американского философа Джона Дьюи по имени Ху Ши, и, соответственно, его относят к поборникам прагматизма. Все началось со смелого предложения, чтобы китайские книги и статьи писались на разговорном языке.

С незапамятных времен практически все серьезные произведения в Китае писались литературным языком, в некоторой степени отличавшимся от языка разговорного одновременно грамматическим и словарным строем. К тому же сложился обычай в использовании письменного литературного китайского языка в весьма высокопарной манере с такими многочисленными туманными ссылками на классическую литературу, что читать такие произведения могли только ученые мужи, да и то подчас они сталкивались с непреодолимыми трудностями в понимании смысла. Так получалось, что писатели подчас уделяли намного больше внимания написанию произведений в возвышенном стиле, чем ясности выражения своих мыслей. Войну всему этому литературному творчеству объявил Ху Ши и многие примкнувшие к нему единомышленники; они боролись за то, чтобы китайский письменный язык максимально приблизить к языку разговорному, чтобы мысли авторов выражались как можно яснее. Затеянное литературными мятежниками сражение на протяжении некоторого времени бушевало с большой яростью, и они все-таки добились практически всех своих целей. Сегодня в Китае даже те, кто продолжает писать классическим литературным стилем, обычно излагают свои мысли просто и понятно для современного читателя.

Участники данного движения занялись реформой не одной только литературы. Она превратилась в центр, вокруг которого сплачивались в боевые ряды многие из тех, кто боролся за торжество новых идей. О настоящем «возрождении» в том смысле, что подавляющее большинство его проповедников черпали главное вдохновение из нового толкования культурного наследия Китая как такового, речи не шло. Тем не менее такое новое толкование играло важную роль в движении новой волны.

В самом начале оно представляло собой по большому счету ниспровержение авторитетов; один из его главных знаменосцев даже поменял свое имя, и теперь его с китайского языка можно было бы перевести как «Фома, не верующий в святость старины». Оно без промедления направилось в конструктивное русло, а его участники использовали одновременно и поворотные результаты трудов китайских ученых предыдущего поколения, и методы современной науки в оценке литературного наследия прошлого, а также открытия археологических поисков. В результате китайские ученые на протяжении XX века узнали об истинной природе своей истории и традициях больше, чем в любой из предыдущих периодов своих изысканий.

Китайские ученые изучали классику на протяжении двух тысяч лет, и в течение практически всего этого времени знание классики обеспечило самые надежные условия для достижения высокого политического положения, общественного престижа и даже финансового процветания. Когда в 1905 году для чиновников отменили официальные испытания, мощный стимул для изучения классики ушел в прошлое. Позже, после 1920 года активисты движения «Новая волна» настояли на том, чтобы учебники для начальных и средних школ составляли на разговорном, а не литературном языке. Теперь многие образованные китайцы почувствовали значительные затруднения, когда брались за чтение классики. К тому же многие из них обнаружили, что значительный объем всей традиционной литературы Китая настолько трудно разобрать, что они не стали

утруждать себя знакомством с ней. Дело даже не в том, что произошел некоторый разрыв с прошлым. Появилась тенденция к образованию разреженного идеологического пространства.

Пусть даже реформаторы в целом осуждали консерватизм, совсем не все они выступали за отмену культурной традиции Китая как отжившего свое явления. Сунь Ятсен, который как никто другой постарался на поприще упразднения империи, сохранил определенно китайские черты в конституции, которую предложил для своей республики. Он утверждал: «У Европы нам следует перенять только науку, а политическую философию оставить без внимания. Что же касается истинных принципов политической философии, то европейцы должны узнавать их у народа Китая».

При более благоприятных обстоятельствах в целом представляется возможным, что Китай постепенно превратится в страну, обладающую многими чертами западной демократии, но все еще сохраняющую по большому счету суть собственной традиционной культуры. Демократия представляет собой систему компромиссов, а «Срединный путь» компромисса издревле считался в Китае главным принципом бытия. Поборники западной демократии выше всего ценят свободу и права индивидуума, а также отрицают неограниченную власть, принадлежащую государству; те же самые принципы проповедуют конфуцианцы. Все гуманистические и либеральные основы, из которого выросла западная демократия, имеют много общего с лучшими традициями китайской философской мысли.

Для превращения Китая в полноценное демократическое государство западного толка требовалось время, которого история ему не предоставила. Все годы между революцией 1912 года и победой Гоминьдана в 1927-м более или менее постоянными явлениями оставались гражданская война и раздробленность страны. Добавьте сюда сражения с коммунистами и прочими противниками демократии, а венцом всех бед стал так называемый «Мукденский инцидент» 1931 года. С 1937 года китайцы непрерывно подвергались вооруженным нападениям со стороны Японии, конец которым настал с завершением Второй мировой войны. В таких условиях о становлении полноценной демократии не стоило даже думать не только в Китае, но и любой другой стране.

Интеллектуальная традиция Китая, прошедшая как минимум три тысячи лет поступательной эволюции, считается одной из старейших в мире. Та традиция, как кажется, пришла если не к концу, то, по крайней мере, к своему самому резкому поворотному пункту с восхождением к власти китайских коммунистов в 1949 году. Так как Китайская коммунистическая партия была образована только в 1921 году, ее стремительный успех выглядит весьма примечательным.

Зачастую можно услышать такие утверждения, что своим успехом Коммунистическая партия Китая (КПК) прежде всего обязана революционному подъему народных масс Поднебесной, выступивших против нищеты и экономической эксплуатации. Именно так звучит марксистская догма, в соответствии с которой причины социальных и политических изменений следует искать исключительно в экономических условиях. Как и большая часть марксистской доктрины, такое объяснение представляется упрощенным, так как не приняты во внимание многие важные факторы.

Малочисленный городской трудящийся класс, который, согласно коммунистическому принципу, должен был возглавить революцию, разочаровал китайских коммунистов тем, что в целом не проявил особой симпатии к коммунизму. Многие крестьяне, однако, поддержали коммунистов с большим воодушевлением, и селяне составили значительную часть китайских коммунистических вооруженных отрядов. Ими во многом двигали экономические побуждения. Большую привлекательность совершенно естественно представляли программы коммунистов по сокращению ренты, реквизиции и перераспределению сельскохозяйственных угодий.

Руководящие указания и инициатива во время китайской коммунистической революции поступали, однако, не от вожakov земледельцев, а от интеллектуалов. Далеко не все интеллектуалы Китая поголовно превратились в коммунистов. Тем не менее значительная часть студентов, преподавателей и прочих работников умственного труда Китая сочувствовала коммунистам еще до того, как они взяли под контроль всю страну.

Роберт Норт описывал события так: «Притом что китайские коммунисты называли свою партию авангардом пролетариата, не известно ни об одном из членов ее политбюро, числившемся выходцем из семьи представителя рабочего класса. Наоборот, четверо признали свое происхождение из сословия крупных землевладельцев, один продолжил родословную управляющего мелкого феодала, еще четверо отнесли своих родителей к зажиточным землевладельцам, и только двое вышли из сельской бедноты. Социальное происхождение двоих остается неясным. Эти люди обладали в целом высоким уровнем образования. Девятеро посещали занятия в передовых высших учебных заведениях». Не стоит думать, будто такие мужчины могли примкнуть к коммунистам исключительно в надежде на личную экономическую выгоду. При всем возможном присутствии экономических соображений, вряд ли они ограничивались только лишь ими.

Раз уж интеллектуалы сыграли такую жизненно важную роль в победе коммунизма в Китае, сам собой напрашивается вопрос о том, почему к делу коммунизма влекло настолько многих представителей интеллигенции? Свою роль, несомненно, сыграл экономический фактор; тяжелое материальное положение китайской интеллигенции внушало настоящий ужас. Но еще одной и определяющей причиной следует назвать разочарование принципами западной демократии, уже внедренными сторонниками Сунь Ятсена, и это разочарование не составляло труда усугубить коммунистической пропагандой.

Конфуцианцы, уже при Конфуции и Мэн-цзы, а потом на протяжении еще многих веков осуждали экономическую эксплуатацию народных масс. С незапамятных времен китайцы вместе со своими мандаринами с большой настороженностью наблюдали за накоплением экономического богатства и власти в частных руках. В XX веке политические предводители Китая (даже те, кто ориентировался в основном на Запад) в целом считали частную собственность на крупные предприятия большим злом. Среди них бытовало мнение, что контроль над ними должно осуществлять государство. Замечания по этому вопросу Сунь Ятсена, Чан Кайши и Мао Цзэдуна выглядят во многом практически единообразными по смыслу.

У подавляющего большинства китайцев отсутствовала возможность познакомиться с преимуществами свободного предпринимательства и хозяйственной состоятельности. На тех фабриках, что существовали в Китае, условия труда выглядели действительно весьма неудовлетворительными. Западные предприниматели, пользовавшиеся в Китае привилегированным положением статуса экстерриториальности, демонстрировали склонность к высокомерию, беспринципности и откровенному рвачеству. На примере иноземных представителей буржуазии коммунистам не составляло особого труда представлять тогдашний капитализм, существовавший в государствах так называемой западной демократии, исключительно системой деспотичной экономической эксплуатации трудящихся.

Кроме того, столетие вторжений на территорию и посягательств на независимость народа Китая оставило шрамы, которые не могли быстро зарубцеваться даже после того, как иноземцы возвратили отобранные было концессии и отменили особые привилегии для иностранцев, находившихся в Поднебесной. Как могли, удивлялись многие китайцы, народы стран, повинных в откровенной несправедливости и организовавших дикость двух мировых войн, хвалиться своей культурой и предложить образцовый порядок для всего человечества?

Коммунисты обещали отомстить за все зло, причиненное Китаю, через устройство мирового крестового похода, организованного от имени повсеместно угнетаемых народов и предназначенного стереть «империалистические» правительства с лица земли.

Как бы то ни было, китайцы могли как-то простить западным завоевателям причиненную ими боль, но забыть оскорбительные подачки высокомерных «заморских чертей» у них не хватало сил. Гордый человек переносит обиду гораздо легче, чем унижительную подачку, а китайцы числятся одним из самых гордых народов на нашей планете. Многие годы народы Запада, и особенно США, слали в Китай миссионеров, врачей с учителями, а также деньги на строительство школ, больниц, помощь голодающим людям, общую поддержку правительства и китайского народа. Они делали вид, будто ими движет чистейший альтруизм, на самом деле сопровождавшийся непоколебимой верой в собственное превосходство, способное вызвать только лишь крайнее возмущение любого нормального человека, кому все эти блага с барского плеча сбрасывались.

Высокомерие иноземцев могло бы казаться как-то переносимым при условии хоть какого-то адекватного признания за Китаем наличия у него культуры, у которой европейцы могли много чего почерпнуть, а также обогатиться на основе равноценного обмена. Но ни на какую взаимность иноземцы не шли. Даже кое-кто из наиболее «прокитайски» настроенных представителей Запада постоянно говорили с китайцами менторским тоном, будто взрослые люди разговаривают с детьми, внушая, что те должны «модернизироваться», что им следует отказаться от традиционных способов в управлении, в законотворчестве, в вероисповедании, а также в социально-экономических вопросах. При этом они советовали во всем следовать Западу. Тогда и только тогда, говорили китайцам, они могли получить приглашение в семью наций в качестве партнеров.

Тот факт, что многие китайцы сами вполне критически оценивали тогдашние порядки в Китае, совсем не служит поощрением придинок к их родине со стороны незваных заносчивых гостей. Немногие из европейцев позволяют иноземцам те же самые критические замечания в адрес своей страны, которые они сами раздают без особых угрызений совести. Ни один из обладающих чувством собственного достоинства народов не обрадуется предоставленной ему комбинации подачек и унижений.

Поэтому развернутая китайскими коммунистами кампания «ненависти к Америке» выглядит вполне логичным результатом политики Запада. Коммунисты толковали каждый подарок, каждый щедрый и полезный жест в направлении китайцев материальным проявлением гигантского империалистического заговора. Школы и больницы, находившиеся на финансировании Запада, выставлялись щупальцами огромного осьминога «культурного империализма», насланного ради вовлечения китайцев в его утробу капиталистической и империалистической эксплуатации. Так одним хитроумным махом китайцы освобождались от какого-либо долга благодарности к захватчикам, зато обретали чувство собственного достоинства, восстановленного в полном объеме. Неудивительно, что многие интеллектуалы признали такое объяснение с большим воодушевлением.

В поиске путей присоединить Китай к советской сфере влияния русские люди проявили достаточно мудрости, чтобы не оскорбить китайцев открытым проявлением своего объективно существовавшего превосходства. Естественно, что они со всей строгостью осудили традиционный порядок политической и экономической организации Китая. Зато представители СССР вину за его появление полностью отнесли на совесть, что называется, «феодалного правящего класса» Китая, который использовал его, как они утверждали, ради угнетения своего народа.

Русские советники совсем не требовали от китайцев отказаться от своей собственной культуры в пользу культуры, привнесенной из России. Наоборот, они приглашали китайцев присоединиться к русскому и остальным прогрессивным народам, занявшимся построением нового порядка экономической, социальной и политической справедливости, основанного на полном равноправии всех национальностей и рас. Такой заповедь, созвучный не только современной тому времени борьбе Китая, но и к тому же древним гуманитарным и космополитическим догмам конфуцианства, не мог не найти отклика в душах китайцев, радостно его подхвативших.

К концу своей политической карьеры Сунь Ятсен испытал сильнейшее потрясение тем фактом, что среди всех западных держав одна только Советская Россия представлялась настоящим союзником Китая, предлагавшим полное равенство в отношениях. В своей предельно популярной доктрине под названием «Три народных принципа» Сунь Ятсен отмечал, что Россия «ориентируется на обуздание сильного, поддержку слабого и пропаганду справедливости. <...> Она нацелена на ликвидацию империализма и капитализма во всем мире». И китайцы должны встать плечом к плечу, призывал он, с Советским Союзом, чтобы «использовать мощь наших четырехсот миллионов человек в борьбе с несправедливостью ради всего человечества; в этом заключается наша освященная Небесами задача».

Для привлечения народа Китая на свою сторону власти Советской России опирались не на одну только пропаганду. Многочисленных русских специалистов обучили китайскому языку, истории и культуре, то есть подготовили к работе в Китае на высоком профессиональном уровне. Большую группу китайцев пригласили в Россию для обучения в духе коммунистической догмы тактике классово-борьбы за счет Советского государства; считается, что как минимум восемь членов китайского политбюро из тринадцати человек, его составлявших, прошли профессиональную подготовку в СССР. Под руководством таких кадровых работников китайских коммунистов организовали в сеть дисциплинированных ячеек соратников, видевших своей целью провозглашение коммунистического Китая и ликвидацию любой другой формы правления. Против таких тщательно спланированных идеологических операций практически небрежные подачки на миллионы долларов со стороны правительства США особой роли сыграть не могли.

Китайские интеллектуалы, видевшие в коммунизме свою единственную надежду на национальную независимость и личную свободу, кажутся людьми чересчур наивными. Следует напомнить, однако, что у них было мало доступа к какой-либо беспристрастной оценке коммунистической теории и практики. Гоминьдан и КПК разошлись заклятыми врагами; активисты каждой из сторон восхваляли свою организацию и проклинали соперников.

Еще одним обстоятельством, сыгравшим на руку коммунистам, следует назвать общее разочарование китайцев в западной демократии. С учреждением Китайской Республики многие жители Поднебесной рассчитывали на то, что само провозглашение демократических процедур внесет некоторое чудесное изменение в их жизни. Им не дано было в полной мере осознать, что только в процессе упорного просвещения народа можно надеяться на внедрение демократии как функционирующего механизма. Спустя чуть больше десятилетия с момента провозглашения номинальной «демократии», «отец-основатель» Китайской Республики доктор Сунь Ятсен «объявил о собственном отвращении к представительному правительству, а также утверждал, что оно могло довести народ страны до большого нравственного разложения».

На всем протяжении Второй мировой войны и после ее завершения гоминьдановское правительство Чан Кайши билось над проблемами, не посильными никакому правительству на нашей планете. Его самые надежные последователи признавали, что оно далеко не всегда делало мудрый выбор. Его самые непримиримые критики – и к ним

принадлежали многочисленные представители интеллектуалов – осудили чанкайшистское правительство как безнадежно слабое и продажное. Когда гоминьдановцы принимали меры по восстановлению общественного порядка, которые они называли необходимыми для борьбы с вылазками коммунистов, их критики осуждали чанкайшистский режим как безжалостное репрессивное полицейское государство. Так как власть гоминьдановцев во многом зависела от поддержки государств западной демократии, и особенно США, складывающуюся ситуацию использовали коммунисты для ведения очень плодотворной антизападной пропаганды.

После Второй мировой войны огромное количество студентов и интеллектуалов Китая взялось за поиски выхода из отчаянного положения, в котором находился Китай. В своем идеалистическом порыве они готовы были примкнуть к любому движению, активисты которого обещали восстановление национального достоинства, экономической самодостаточности и уважения прав индивидуума.

Многие из них благожелательно смотрели на западную демократию. Беда в том, что никто не знал, как эту западную демократию применить в Китае с достаточно быстрой отдачей, чтобы решить насущные проблемы, когда времени на их решение не оставалось. Кто бы мог заставить демократические механизмы функционировать в этой стране? Даже найти определения демократии никто не мог, чтобы с ним согласились представители Запада. К тому же пропагандисты западной демократии не могли предложить подходящей программы для такой страны, как Китай. Следует признать, что западные демократы никогда не уделяли серьезного внимания проблемам Китая.

А в Советской России им уделяли самое серьезное внимание. В Китайской коммунистической партии сформировался корпус проверенных временем и закаленных в сражениях товарищей, готовых не только предложить четкую программу, но и претворять ее в жизнь. Веры в свое дело им тоже было не занимать. Они разработали точные определения, их толкование и программу действий. Они не только знали, как им предстоит поступать самим, но и подготовились к постановке задач всем своим союзникам по общему делу. Для интеллектуалов коммунизмом предполагалась весьма привлекательная роль. Как писал американский китаевед Бенджамин Шварц: «Роль, которую китайские коммунисты предлагали своей интеллигенции, представляла собой руководящую роль в атмосфере, перегруженной обещаниями грядущих воздаяний. Они призвали интеллигенцию заняться агитацией и организацией народных масс, а потом возглавить созданные в результате такой деятельности объединения».

Следует отметить, что стратегией коммунизма предусматривалось полное слияние всех помыслов его сторонников с волей коммунистической партии, зато за таким актом фактически религиозной самоотдачи человеку обещалась жизнь в самой совершенной общине, не виданной до сих пор в мире. Ему пришлось бы подчиниться железной дисциплине, отдаться неустанному труду, даже положить собственную жизнь на алтарь общего дела... Зато в лучах славы! Такой призыв гораздо больше совпадал с проповедями Конфуция, обращенными к его ученикам, когда он убеждал их в необходимости отказаться от всех земных благ ради борьбы с угнетением народа, поиска Пути, а в случае необходимости умереть за Великое Дао, чем любая из проповедей во славу западной демократии. Вполне естественно, что идеалами коммунизма прониклась достаточная часть китайских интеллектуалов, чтобы власть над Китаем перешла к коммунистам.

На протяжении целого столетия думающие китайцы ощущали, что их страна находилась в бедственном положении, а некоторые из них даже допускали превосходство западной культуры над китайской. После открытия коммунизма китайского образца в умонастроениях китайских интеллектуалов произошел коренной перелом. И многие из них поверили в то, что коммунистическая партия представляет

наиболее разумную и прогрессивную сторону современного человеческого общества и что Коммунистическую партию Китая следует считать одной из самых передовых коммунистических партий в мире.

С Запада в Китай послали миссионеров, чтобы обращать его жителей в христианство, учителей, чтобы просвещать их, и деньги, чтобы облегчать страдания самых несчастных китайцев. А теперь китайские коммунисты предлагали перехватить инициативу. Мао Цзэдун тогда заявил, что «мрак во всем мире» распространяется прежде всего реакционным капиталистическим сообществом; коммунисты, пообещал он, опрокинут старый мир и превратят его «в мир света, которого никогда прежде не существовало». Для выполнения такой грандиозной задачи потребуется огромное терпение. Тем не менее, заявлял один из соратников председателя Мао, даже самые отсталые представители человеческой расы могут в продолжительном процессе борьбы... превратиться в высшей степени цивилизованных коммунистов.

В прошлом руководство западных стран неоднократно применяло силу против Китая. Под жерлами пушек власти Китая принуждали к подписанию кабальных договоров, заставляли разрешать европейцам торговлю на своей территории и принимать иноземцев, совсем нежелательных у своих границ. Здесь тоже китайские коммунисты грозили реваншем. В будущем именно китайские коммунисты в ходе мирового крестового похода коммунизма применят силу против всех тех, кто позволит себе сопротивление «перековке» в коммунистов. Мао Цзэдун предупреждал, что «им предстоит пройти этап принуждения прежде, чем они перейдут на ступень перековки собственными силами».

Наконец, население стран Запада долгое время смотрело на Китай с едва скрываемым презрением. Неспособную содержать даже собственный дом в порядке китайскую власть практически не признавали участником внешней политики. Незнакомые с китайской историей западные дипломаты сбрасывали Пекин со счетов под тем простым предлогом, что «китайцы не умеют воевать». От такого мифа камня на камне не осталось в ходе боев на Корейском полуострове. Последующая история и действия китайских коммунистов заставляли допоздна засиживаться министров в столицах ведущих западных стран. С Китаем приходится считаться всем.

Даже китайцы, принадлежащие к лагерю противников коммунистов, не могут скрыть удовлетворения тем, что их страна снова пользуется тем влиянием в международных делах, какого была лишена на протяжении многих лет. Многие китайцы предпочли бы, чтобы оно вернулось под эгидой совсем не коммунистов, но все равно не радоваться достижениям коммунистов им трудно. Этот фактор нельзя упускать из виду ради объективного понимания того, почему китайские коммунисты добились настолько большого признания за достаточно короткий отрезок времени.

Невозможно сказать, до какой степени способ мышления китайского народа на самом деле претерпел изменения. Можно привести доказательства, однако, что в различных конкретных сферах изменения произошли, и отрицать их как поверхностные не видно ни малейших оснований. Поразительный пример можно привести в изменении отношения детей к своим родителям.

Мы убедились в том, что важная роль семьи в Китае прослеживается во временах китайской истории, нам даже неизвестных. Три тысячи лет назад уже родился принцип, согласно которому главная привязанность ребенка должна принадлежать его родителям; этот принцип сохранился до наших дней. В традиционном Китае считалось невероятным событием, когда ребенок давал показания против своих родителей в суде; фактически в этом заключался состав уголовного преступления.

Важным приемом китайской коммунистической пропаганды считалось «массовое судебное разбирательство» в виде публичного зрелища, во время которого одного

человека или группу обвиняемых в принадлежности к «врагам народа» изобличала целая череда доброхотов. В ходе некоторых таких судилищ кульминационный момент драмы наступал, когда ребенок обвиняемого демонстрировал преданность коммунизму своим осуждением собственного родителя. Несомненно, многие китайцы даже сегодня не одобряют такого поведения детей репрессированных родителей. Как бы то ни было, можно с большой уверенностью утверждать, что партийное руководство, устраивавшее подобные судилища, никак не ожидало общей отрицательной на них реакции. Здесь мы имеем дело с нагляднейшей демонстрацией достижений коммунистов в изменении некоторых фундаментальных традиций китайцев. Еще большие изменения должны были однозначно последовать за глубокой модификацией структуры семьи и общества с учреждением «народных коммун».

Определенные традиционные отношения коммунистам пошли на пользу. Американский историк Джордж Эдвард Тейлор даже сказал, что китайские коммунисты «ведут свое происхождение от традиционного китайского бюрократического правящего сословия» и что Китайская коммунистическая партия представляет собой «бюрократию со всеми своими традициями политической и социально-экономической монополии». В такой реляции можно заметить некоторое преувеличение. Но зато не приходится сомневаться в том, что давняя традиция правления конфуцианской элиты облегчает для китайского народа обретение смирения, причем вполне разумного, с продолжающимся господством коммунистической верхушки.

Конфуций сам относится к наиболее бескомпромиссным противникам догматизма, когда-либо жившим на земле. Поэтому можно заметить странный парадокс в том, что «неизменный *ли* (принцип)» неоконфуцианской ортодоксии послужил прецедентом, облегчающим для китайцев восприятие коммунизма.

Англо-американский историк Роберт Пейн утверждает, что философия Мао Цзэдуна подверглась мощному влиянию со стороны конфуцианства, но он к тому же приводит такое вот откровение председателя: «Я ненавидел Конфуция с восьми лет от роду». В своем труде «О новой демократии» Мао Цзэдун написал, что «упор на почитание Конфуция и чтение классики, а также апологетика старинных правил пристойности (*ли*), учения и философии» представляется элементом «полуфеодальной культуры» Китая, от которого следует избавляться. «Борьба между старой и новой культурой, – писал он, – будет вестись не на жизнь, а на смерть».

Не стоит, однако, заблуждаться на тот счет, будто Мао Цзэдун с остальными китайскими коммунистами пытался втиснуть Китай в культурное ложе, называемое ортодоксально марксистским, или примерить на него русский кафтан. Председатель Мао открыто такие варианты отрицал, сказав: «В прошлом мы в Китае ужасно пострадали, позаимствовав иноземные представления просто потому, что они принадлежат заморским чертям. Китайским коммунистам следует об этом крепко помнить, когда они применяют марксизм в Китае. Нам следует осуществить естественный синтез всеобъемлющей истины марксизма и конкретной практики китайской революции. От марксизма получится толк после того только, как мы найдем наш собственный национальный тип марксизма».

В формировании своей новой культуры коммунисты Китая, сказал Мао Цзэдун, позаимствуют некоторые материалы «даже из культуры, которая существовала в капиталистических странах в период Просвещения». Но в процессе все будет подвергаться тщательной избирательной проверке. Председатель Мао предлагал применить такую же тщательную ревизию к собственной традиционной культуре Китая.

«Наряду с этим в Китае имеется полуфеодальная культура, – утверждал он, – отражающая полуфеодальную политику и полуфеодальную экономику. Представителями этой культуры являются все те, кто стоит за почитание Конфуция, за изучение

канонических книг, кто проповедует старую этику и старые идеи и выступает против новой культуры и новых идей. Империалистическая культура и полуфеодалная культура – это два очень дружных брата; они составляют реакционный блок и борются против новой культуры Китая. Эта реакционная культура служит империалистам и классу феодалов. Она подлежит слому. Не сломав ее, невозможно построить никакую новую культуру. «Не сломаешь старого – не построишь нового, не преградишь пути старому – не откроешь пути для нового, не остановишь старого – не двинется новое».

У китайских коммунистов хватило ума для сохранения и попытки обогащения культурной традиции Китая. Следует признать, что они весьма толково воспользовались этим своим наследием. Так как китайцы питают большой интерес к театру (своему национальному), их коммунисты превратили его в самый эффективный инструмент своей пропаганды. Переизданы некоторые произведения древней китайской литературы.

Ходило много разговоров по поводу того, смогут ли марксисты привить китайскому народу идеи коммунизма, или они попытаются «китаизировать» коммунизм. Существует множество указаний на то, что, раз уж Китай остается коммунистическим, получается так, что оба этих процесса идут параллельно.

Не стоит сомневаться в том, что со временем еще многие элементы традиции Китая, названные «феодалными» и «реакционными», постепенно найдут свое место среди похвальных критериев. Что ждет Конфуция, пока еще до конца не ясно.

Глава 13

Оглядываясь на пройденный путь

Никому больше не дано мыслить точно так же, как это удавалось Конфуцию, Чжуан-цзы или Чжу Си, а также даже китайцам XIX столетия^[14]. Никто с той же точки зрения из ныне живущих мыслителей не согласится со всеми идеями Платона. Но диалоги Платона все-таки остаются актуальными по своему содержанию и позволяют почерпнуть из них много практического и полезного для нашего современного мира. То же самое можно сказать о большей части китайской философии.

Когда настроенные против навязывавшегося им христианства китайцы обвиняли западных миссионеров в том, что те выдавливали глаза китайским младенцам, европейцы только ухмылялись и досадливо пожимали плечами. Но когда Янь Фу пишет о том, что апогей западного прогресса воплотился в четырех достижениях: «корысть – гребни все под себя; убивай всех, кто не такой, как ты; забудь о чести и стыд не для тебя», в его словах ощущается большая горечь. Не потому что на Западе приходится соглашаться с его правотой. Несостоятельность его утверждения доказывается не только христианскими принципами, но и многочисленными примерами самоотверженных действий миссионеров. И все-таки, когда европеец непредвзято оглядывается по сторонам, ему трудно избавиться от неуютного ощущения того, что провозглашаемые Западом принципы не всегда, мягко говоря, находят достойное воплощение в реальной жизни. Большая сложность может обнаружиться в собственной европейской философии.

Китайцы, тщательно препарировавшие западную культуру с точки зрения сторонних наблюдателей, находят ее пропитанной духом агрессии и состязательности. Такие качества однозначно следует включить, считают на Западе, в умеренном виде в характеристику любой нации и даже человека. Но в чрезмерном объеме они вызывают склочность в людях и способствуют милитаристскому угару у наций.

Агрессивная и состязательная тенденция демонстрируется в одном из достоинств, которыми гордятся на Западе, считающимся проявлением духа экспансионизма белой расы. Индивидуумы и предприятия должны принести больше денег в этом году, чем в году предыдущем. Нации, считают на Западе, должны «экспортировать свои товары или погибнуть», отыскать новые рынки сбыта и постоянно расширять свои территории или,

по крайней мере, свои сферы влияния. Рано или поздно расширяющиеся империи (и отдельные, и национальные) должны встретиться и что-то отдать. В результате между ними возникает конфликт, который мы порицаем чаще, чем пытаемся анализировать его причину.

Слово «смирение» на современном Западе произносится совсем нечасто. Формально это понятие причисляется к добродетелям, но в действительности европейцы считают смирение грехом настолько тяжким, что отказываются слышать его грешное произнесение. Здесь существует свое обоснование: чрезмерное смирение вызывает лень и безответственность. Все же большинство психиатров, занимающихся латанием выбоин на автостраде современной жизни, готовы согласиться с тем, что разумная доза смирения послужила бы превосходным лекарством для подавляющего большинства граждан Запада.

Большинство китайских философов проповедовало смирение как добродетель, и большинство китайцев проявляет его в завидной для европейцев степени. Наравне с остальными человеческими созданиями они иногда грешат алчностью, вожделением и чрезмерным честолюбием. Но большинство из них демонстрирует редкий талант оставаться счастливыми людьми даже в нищете и страданиях. Они умеют отыскать радость в вещах, проходящих мимо внимания европейцев: интересные и смешные события, переживаемые людьми вокруг них, драмы, разворачивающиеся в жизни чьей-то семьи, наблюдение за птицами, цветами или даже пение сверчка. Осознавая, что завтра никогда больше не наступит, они радуются жизни сегодня. Они развлекаются соперничеством друг с другом намного меньше, чем люди на Западе, но это совсем не означает, будто китайцы пребывают в состоянии застоя. Перед китайцем постоянно стоит задача совершенствования предыдущих достижений, и упор при этом делается на повышение качества, а не увеличение количества.

Кто-то попытается нас упрекнуть в попытке идеализировать китайский традиционный образ жизни, и возможно, такой упрек небезоснователен. Но дело не в том, что смирение суть качество плохое само по себе, а в том, что его нельзя доводить до предела, следует обуздать чувством меры и гармонии, лежащим в самом стержне традиционной философии Китая.

Гармония в ее разновидности равновесия считается отличительным признаком китайца, закрепленной в традиции его национальной культуры. Это верно, будь то ученый, занимающийся классикой в традиционном ее виде, или же земледelec, возмужавший в каком-нибудь районе Китая, не тронутым штормами «вестернизации». Она проявляется в спокойной уверенности, ничего не имеющей общего с той настырностью, сопровождающей качество, которое на Западе называют «самоутверждением», а также в учтивости, граничащей с невозмутимостью. Вот вам, европейцы, настоящее завидное качество.

Откуда все это происходит? Не просто из каких-то нравственных трюизмов; в них заключается не просто способ мышления, а сам образ жизни китайца. И такой образ жизни происходит наряду с прочим через следование принципу *ли*, который Конфуций проповедовал две с половиной тысячи лет назад, а китайцы продолжают его слушаться в наши дни.

Ли представляет собой (в известной степени) некий обряд. Подавляющее большинство западных граждан от обрядов практически отвыкло: европейцы видят в них по большому счету сплошную глупость. Понятно, что признавал и сам Конфуций, с ритуальным рвением можно легко переусердствовать. Но ведь обряд как выражение некоего разнообразия здравого смысла служит всего лишь средством придания жизни определенного ритма. Во время игры в теннис или гольф человек наглядно убеждается в важности ритма действий, но народ на Западе существует в судорожном темпе бытия. В

результате происходит нарушение пищеварения, страдает нервная система и даже функция воспроизводства. Традиционная китайская привычка состоит в том, чтобы жить более упорядоченным образом.

Конечно же иногда обряд доставляет некоторые неудобства. Ваш автор не уставал удивляться, почему при дворе императора Китая его всегда проводили на рассвете, то есть в самый неудачный час, когда приходилось вытаскивать народ из теплой постели. К тому же еще более странным казалось то, что даже во время Конфуция, когда требовалось обсудить вопросы самой серьезной актуальности, участники совещания должны были сидеть всю ночь напролет; все это очень напоминало какой-то дикий религиозный ритуал. Тогда у вашего автора появилась возможность наблюдать обряд жертвоприношения при храме Конфуция в Пекине.

Его проведение назначили на утро до рассвета, и встать с постели пришлось в два часа ночи. Удовольствие постарайтесь сами себе вообразить. Весь долгий путь до храма не оставляло самое горькое сочувствие к себе любимому. Мало-помалу, однако, внушительность обстановки и великолепие окружения заставили проникнуться важностью момента. Небо сияло невероятно глубокими синими красками. Храмы и сосны на самом деле попадались мне на глаза не раз и не два, но на восходе солнца, когда все чувства настолько обострились, что мне удалось понять, насколько иначе они стали выглядеть, и я смог по достоинству оценить их. Спустя многие годы перед глазами так и стоят подробности той церемонии намного четче, чем обстановка в комнате, в которой приходится постоянно жить. И теперь представляется совершенно понятным, почему китайцы собирали заседания придворных чинов на рассвете. Если бы мне поручили заниматься государственными делами, все пошло бы гораздо толковее, если бы за них братья рано утром на пустой желудок, а не после плотного завтрака или во второй половине дня, когда тянет подремать.

Совсем не обязательно, однако, встать в середине ночи, чтобы воспользоваться китайским представлением о том, что к решению конкретной задачи следует подходить с надлежащим для нее настроением. Этому вашего автора научили во время Второй мировой войны, когда он служил в государственном учреждении Вашингтона в округе Колумбия. В соседнем кабинете того же здания работал молодой китайский ученый, воспитанный в классической традиции и располагавший превосходными знаниями китайской живописи. Чтобы развеять скуку от собственной работы, я занимался кое-какими исследованиями по вечерам, и у меня возникли проблемы, касающиеся китайского искусства, которые находились за пределами моего понимания. Поэтому как-то мне пришлось обратиться к китайскому приятелю и попросить его приехать вечером ко мне на квартиру, чтобы оказать посильную помощь. Он любезно согласился. Так как служить приходилось в том же самом здании, логично было назначить встречу на время после завершения рабочего дня, пригласить в ресторан поужинать, а затем отправиться на квартиру.

«Нет, – сказал он. – Благодарю вас, но считаю, что лучше поступить иначе. Мы собираемся обсудить проблемы искусства. Давайте в следующий раз встретимся и спокойно поужинаем, а сейчас, когда я приду к вам домой, можете угостить меня чашкой чая, и мы приступим к обсуждению темы с правильным для нее настроением разума».

И он был совершенно прав.

Китайская философия не предоставляет ответа на все проблемы, стоящие перед современным человеком. Не дает его ни одна другая философия, разработанная на сегодняшний день. Зато китайцы видят некоторые вещи – причем некоторые из них, которые мы даже не замечаем, – с особой ясностью. И то, что они об этом говорят, часто представляется весьма дельным.

Примечания

1

Подробнее о данном событии можно прочесть у Г. Крила в книге «Конфуций: человек и миф о нем». Трудно с полной уверенностью говорить, будто именно ученость послужила его продвижению по службе, но как раз ее называют главным достоинством этого китайского философа, и ее нам предстоит учитывать в качестве главного смысла настоящего нашего изложения.

2

Ясные свидетельства такого рода отсутствуют, поэтому подвергнуть их достойному исследованию не представляется возможным. Пожертвования простолюдинов древности своим предкам вообще считаются фактом спорным. Тем не менее у нас остаются все основания считать так, что в древности одни только представители высшей аристократии могли приносить подаяния нескольким поколениям своих предков, тогда как простой народ занялся этим делом гораздо позже.

3

Невзирая на то что среди китайцев на Гавайях встречалось ровно столько же случаев органического поражения психики, сколько и среди европейцев, остальным расстройством психики они подвергались гораздо реже, чем представители других национальностей.

4

В тексте в данном месте и еще одном переведенном абзаце стоит иероглиф «инь», которым тоже обозначалась династия Шан. Автор внес изменение для упрощения изложения исторических фактов.

5

С.И. Хаякава приводит поразительный пример устойчивости двойственности «рассудка» и «тела» из книги известного специалиста по психосоматической медицине. Автор этой книги, говорит Хаякава, «однозначно утверждает... «Ваше тело – суть ваш рассудок, и наоборот». Несмотря на повторяющиеся утверждения по этому поводу [продолжает Хаякава], данный автор в тексте постоянно возвращается к разделению тела и рассудка, например: «Пациент утратил способность силой рассудка управлять своим телом» – то есть привычку, серьезно влиявшую на точность его высказываний». (S.I. Hayakawa, «What Is Meant by Aristotelian Structure of Language», p. 229).

6

«Огонь» здесь может означать тепло солнца.

7

Это «одоление» может означать путь, которым старое поколение заменяется молодым.

8

Здесь встречается непереводаемая игра слов, основанная на том факте, что иероглиф *син*, означающий «стихию» в «пяти стихиях», к тому же означает «поведение».

9

Французский востоковед Поль Пеллио написал предисловие к данному труду, перевел его и издал в журнале «Тун бао» под заглавием «Meou-tseu ou les doutes leves». Существуют некоторые разногласия по поводу даты опубликования произведения. П. Пеллио допускал возможность того, что ему пришлось заниматься подделкой, однако не исключал вероятности подлинности данного труда конца II века н. э.

10

Мэн-цзы, 7 (1) 4.1, 7 (1) 1.1. Как уже говорилось раньше, автор не решится утверждать, будто данная первая часть Книги 7-й действительно содержит учение Мэн-цзы. Но в любом случае ее в целом считали подлинной и часто приводили из нее выдержки.

11

Также широко известен, благодаря своему *хао*, под именем Гу Динлинь.

12

Также известен, благодаря своему *хао*, под именем Янь Сицзай.

13

Также известен, благодаря своему *хао*, под именем Дай Дуньюань.

14

Австрийский доктор философии Артур Штайнер написал так: «За парочку лет политики шоковой терапии, проводившейся [китайскими коммунистами] в отношении традиционных атрибутов китайского общества, стало фактически невозможным делом воссоздание китайской жизни, существовавшей до 1949 года» (Annals of the American Academy of Political and Social Sciences, p. 277).