

Российская Академия Наук
Институт философии
Государственный Академический Университет Гуманитарных наук

С.Ю. Рыков

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Курс лекций

Москва
2012

УДК 141
ББК 87.3
Р-94

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *А.И. Кобзев*
доктор филос. наук *А.В. Смирнов*

Р-94 **Рыков С.Ю.** Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 312 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 308–311. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0217-1.

Курс лекций посвящен изложению основных идей и концепций древнекитайской философии периода «Борющихся царств» (Чжань го) V–III вв. до н. э., который небезосновательно называют «Золотым веком» китайской философии. В историческом ключе (с позиций адаптированной историко-философской концепции А.Ч.Грэма) подробно рассматривается философия конфуцианцев, моистов, последователей Ян Чжу, софистов, даосов и легистов. Важным нововведением является добавление значительного и переработанного материала по философии поздних моистов. Книга адресована прежде всего студентам и аспирантам философских специальностей, но также будет интересна широкому кругу читателей.

ISBN 978-5-9540-0217-1

© Рыков С.Ю., 2012

© Институт философии РАН, 2012

Предисловие

История китайской философии насчитывает около двух с половиной тысяч лет. За это время китайская философия стала неотъемлемой частью не только китайской культуры, но и духовного облика большинства стран Восточной Азии. Она превратилась в духовный стержень социальной жизни, фундамент, на котором покоилась вся культурная традиция этих стран, глубоко проникла в быт их народа, сформировала стереотипы массового сознания, поистине став общекультурным мировоззрением. Поэтому-то можно рассматривать китайскую классическую философию как «зеркало китайской цивилизации» (по Жэнь Цзиюю). Апофеоз попыток отвергнуть старое в Китае пришелся на 1973–1974 гг., время проведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». Однако при отрицании идеалов Конфуция началась реабилитация другого, в свое время весьма влиятельного древнего стиля мысли – легизма – что, опять же, показывает глубокую зависимость Китая от своих традиций.

В современном российском обществе замечается все повышающийся интерес к Китаю, прежде всего, видимо, связанный с изменившимся положением Китая и России на международной политической арене. Чтобы вернее оценить действия современного Китая, чуть глубже понять китайское мировоззрение, мировосприятие и способ мышления, необходимо исходить не только из сложившейся политической ситуации, но и из знания культуры Китая в самом широком смысле. Беря же во внимание огромную живучесть традиции, исконно подпитывающейся философией, всегда бывшей в Китае подлинной «царицей наук», можно сказать, что знание культуры Китая современного оказывается невозможным без знания культуры Китая древнего, а последнее – без знания классической китайской философии.

Если непрофессионалу изучение китайской философии может помочь лучше разобраться в современном Китае, то для философа ее изучение может быть вопросом всей его профессии. Как известно, западная философия по оценке самих западных философов всегда находится в перманентном кризисе своих оснований (примерно так же, как для древних китайских мыслителей в перманентном кризисе находилась Поднебесная). В разные времена это заставляло Запад прибегать к различным инородным источникам

для собственного обновления. В поисках разрешения нынешнего кризиса (прежде всего кризиса оснований, целей и ценностей, которые давала философия модерна, а затем уже и более прямо ощущаемого кризиса социального, связанного с принижением места философии в обществе, в общественном мнении и в общественных структурах) западная философия стала обращаться к Востоку, и не в последнюю очередь к Китаю, в духовном наследии которого многие современные мыслители пытаются найти пути решения наболевших для современной философии и науки проблем, связанных с переходом человечества к стадии техногенно-информационного «общества потребления», вступающего в конфликт со многими морально-этическими нормами прошлого, а также с поиском новых идей, которые обогатили бы саму западную науку.

Однако при подобной важности изучения духовной культуры Китая и развитости мировой и российской синологии, у нас в стране фактически нет удовлетворяющих всем соответствующим критериям современных учебников или учебных пособий по древнекитайской философии¹. В некоторой степени заполнить указанную лауну призван настоящий курс лекций. Он рассчитан на изложение основных идей и ходов мысли в китайской философской древности, которую небезосновательно называют «Золотым веком» китайской философии. От других учебных пособий по сходной проблематике его отличают следующие особенности.

Во-первых, в настоящий курс включен значительный материал по древнекитайским гносеологическим и протологическим воззрениям. Гносеологическая и протологическая проблематика древ-

¹ Из имеющегося весьма скудного набора учебных материалов в настоящее время обычно пользуются либо переведенной с английского работой: *Фэн Юлань*. Краткая история китайской философии. СПб., 1998; либо переведенной с китайского: *История китайской философии* / Пер. с кит. Общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко. М., 1989. Однако обе работы в силу давности времени написания в качестве учебного материала в большой степени устарели. Есть довольно объемный материал по древнекитайской философии в книге: *Васильев Л.С.* Древний Китай: В 3 т. Т. 3. М., 1995–2006, однако он не полон (в нем почти нет информации по китайским софистам). Компендиумом всех знаний по духовной культуре Китая, в том числе и по китайской философии, выступает получившая Госпремию 2011 г. в области науки и технологий «Духовная культура Китая» (М., 2006–2011. Т. 1–6), однако зачастую форма подачи материала в данной энциклопедии введи специфики жанра слишком консервативна, чтобы быть в полной мере подходящей для педагогических целей.

некитайской философии в отечественной синологии до сих пор не столь разработана, как, например, методологическая или этико-политическая, и это неизбежно сказывается на содержании учебных пособий. Данный курс лекций знакомит читателя с новейшими исследованиями по данной тематике.

Во-вторых, в настоящий курс добавлен значительный и переработанный материал по философии поздних моистов. Изучению школы Мо-цзы в нашей стране до сих пор были посвящены лишь работы М.Л.Титаренко, вышедшие еще в 1970–1980-х гг. и во многом включающие устаревший материал. Настоящий курс знакомит читателя с философией поздних моистов на основе реконструкций крупнейшего и авторитетнейшего западного исследователя моизма А.Ч.Грэма.

В-третьих, данный курс предполагает изложение древнекитайской философии исторически. Порядок изложения философских течений и персоналий в нем строится не по функциональному принципу (важности и/или контрастности философских течений и систем отдельных мыслителей) и не всецело хронологически. Изложение отталкивается от фактов хронологии, но пытается связать их общим смыслом и показывает логику их возникновения и трансформаций. Такое изложение всегда может быть оспорено в теоретическом плане, но значительно выигрывает в педагогическом (в упорядочении знаний в голове учащегося и в скорости запоминания). В значительной степени идея и изложение истории древнекитайской философии в данном курсе лекций восходит к историко-философской концепции уже упоминавшегося крупнейшего западного сиолога А.Ч.Грэма.

Текст данного учебного пособия включает в себя *Предисловие*, двенадцать *Лекций*, содержащих основные данные по философии Древнего Китая, и *Рекомендованную литературу*.

Курс лекций адресован прежде всего студентам и аспирантам гуманитарных специальностей, но также будет интересен и широкому кругу читателей, только начинающих знакомство с философской традицией Китая. Именно поэтому автором было принято решение не перегружать текст лекций трудными для понимания и/или чересчур усложненными наукообразными формулировками и при изложении материала использовать стиль речи, не перестающий быть научным, но в то же время наиболее приближенный к разговорному.

ЛЕКЦИЯ 1. ВВЕДЕНИЕ. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ДИНАСТИЙ ШАН-ИНЬ И РАННЯЯ ЧЖОУ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде всего, следует описать, о чем будет наш дальнейший разговор. Мне всегда казалось удачным начинать расшифровку темы с анализа конкретных слов, входящих в ее название. Наш курс посвящен истории древнекитайской философии, но каждое из этих трех слов, если их анализировать, имеет свои трудности и нюансы понимания.

1. Период Чжань го 戰國 «Борющихся царств» – «Золотой век» китайской философии

Слово «древнекитайская» тут самое легкое. Оно означает, что мы будем говорить о Древнем Китае. Но что такое «древний» Китай?

Естественно, существует некоторое количество различающихся периодизаций истории китайской мысли. Сами китайские историки до XIX в., т. е. до ознакомления с западной наукой и начала использования её идей и методологии, склонны были обсуждать вопрос о так называемой *шан гу* 上古 «древнейшей древности», *чжун гу* 中古 «средней древности» и *ся гу* 下古 «позднейшей древности» в их отношении к *цзинь* 今 «современности». Как правило, первую относили к древнейшим временам мифических или полумифических предков-правителей всего Китая, ко времени правления легендарной «летней» династии Ся 夏

(XXI–XVI вв. до н. э.) и победившей ее «громадной» династии Шан-Инь 商殷 (XVI–XI вв. до н. э.), вторую связывали с периодом владычества в свою очередь завоевавшей Шан-Инь «всеохватно-круговой» династии Чжоу 周 (1122–247 гг. до н. э.) и, в зависимости от того, когда жил автор конкретной концепции, продолжали до какого-то времени в прошлом, после которого начиналась «позднейшая древность», а затем уже шла «современность», т. е. время жизни автора соответствующей концепции. Параллельным этой традиции ходом мысли в наше время можно считать попытки современных китайских и европейских синологов считать китайской «архаикой» время до 480 до н. э. (до конца т. н. периода Чунь цю 春秋 «Весен и осеней» в рамках правления династии Чжоу (770–480 гг. до н. э.)), границу между китайской «древностью» и «средневековьем» поместить или в 221 г. до н. э. (на конец правления династии Чжоу и начало правления завоевавшей ее первой империи Цинь 秦), или же где-то около III–IV вв. н. э. (т. е. в конце сменившей Цинь империи Хань 漢 (III в. до н. э. – III в. н. э.)), а начало «Нового времени» (и, зачастую, почти одновременно и «Новейшего времени») – XIX в., (обычно началом «опиумных войн», иногда – 1911 г. – Синьхайской революцией, т. е. временем правления или конца правления «чистой» династии Цин 清).

И в традиционном Китае, и в современной синологии (главным образом за пределами КНР) существовал и существует альтернативный метод периодизации, основанной на т. н. «династийной» схеме китайской истории, когда отказываются от понятий «архаика», «древность», «средневековье», «новое время» и т. п. и ведут счет истории по периодам правящих династий.

С точки зрения истории философии, однако, «древность» – это прежде всего начало V – конец III вв. до н. э., т. е. период Чжань го 戰國 «Борющихся царств» (475–221 гг. до н. э.), перед которым идет период «предфилософии» или «протофилософии», а после которого – период «философии династий Цинь и Хань» (часто называемый «периодом ранних империй») и «средневековая китайская философия». Как мы видим, период Чжань го охватывает маленький кусочек того, что понимается под «древностью» в исторической науке, но от этого он не перестает быть краеугольным для всей китайской мысли.

Этот захватывающий, романтический, но в то же время жестокий и полный внутреннего напряжения и явной борьбы период по праву называется «Золотым веком» китайской философии. Что это было за время? Представьте себе огромную, богатую традициями и крепкую своей исторической памятью страну, лежащую в центре всего известного «Поднебесного» (*тянь ся* 天下) мира, *чжун го* 中国 «Срединное/ые государство/а», окруженные с востока морем, а с остальных сторон света дикими или полудикими варварскими землями, коих не достигает свет культуры и даже небо над которыми не висит по-настоящему. Эта страна вслух признает власть единого правителя, Сына самого верховного дарителя жизни – Неба (*тянь цзы* 天子), главного жреца храма Неба, подателя стабильности, защитника народа от стихийных бедствий, наводнений, засух, нашествий варваров и зверей, который силой своей добродетели облагораживает все вокруг на огромные расстояния, ведущего свой род от великих предков древности, свергших жесточайшего тирана незапамятной эпохи Инь, наладивших порядок в стране и приобретших от Неба волшебное право на правление. Но реально правитель-жрец не имеет никакой власти и влияния на многочисленных крупных и мелких удельных князей (*чжухоу* 諸侯), каждый из которых строит козни против другого, собирает и вероломно разбивает альянсы, чтобы завоевать звание *ба* 霸 «гегемона», т. е. защитника государства и лично Сына Неба, пользующегося почти неограниченной реальной властью. Огромные полуварварские государства юга, оплот чародейства, шаманства, странных практик и еще более странных мыслей, всегда угрожали поглотить рациональный север и северо-восток с его древними ритуалами, развитым искусством морального самосовершенствования и традиционной образованностью, но общую угрозу для всего старого порядка представляли агрессивные страны северо-запада, еще давно понявшие, что победа в гонке за гегемонию – за сильным, сплоченным, жестким государством, управляемым единым неумолимым законом. Каждое из государств избирало свою тактику доминирования над соперниками и каждое имело свою доктрину отношения к человеку. А тактики эти и доктрины придумывали ученые-служилые (*ши* 士), перемещавшиеся между дворами борющихся государств в поисках применения своих способностей в качестве советников,

управленцев, военачальников, судей и законотворцев. Благодаря им в этот период, как говорили древние, «соперничали сто школ» (*бай цзя чжэн мин* 百家爭鳴) и было не только брожение войск, но и брожение умов, и данное время стало не только периодом войны княжеств, но и периодом соперничества идей, учений и целых идеологий. Именно тогда и сформировалась вся та основная собственно философская база (идеи, стили мышления, тексты, практики), от которой в дальнейшей развитии своей традиционной философии китайцы постоянно отталкивались.

Рамки данного периода очень легко запомнить. Формально он начался через четыре года после смерти величайшего из совершенномудрых мужей древности – Конфуция (ум. 479 г. до н. э.), а закончился, когда беспощадные армии северо-западного княжества Цинь свергли чжоускую династию, кровью и законом объединили Поднебесную и создали первую подлинную империю, во главе которой стал жестокий Цинь Ши-хуанди 秦始皇帝 «Первый циньский император» (221 г. до н. э.).

Для более или менее адекватного представления о смысле и роли той или иной идеи, концепции, теории и т. п. в рамках философии достаточно знать ее функцию (т. е. зачем она нужна, что объясняет и что было бы не так, если бы ее не было) и, пожалуй, оппонента в споре. То есть хватает одного синхронического среза и сравнительного метода. Но на основании только этих двух параметров еще невозможно объяснить, почему она возникла и почему именно в таком виде, а не в другом, и здесь помогает исследование ее предыстории, диахронический срез и сравнительно-исторический метод. Поэтому и в случае с древнекитайской философией мы будем преимущественно сконцентрированы на периоде «Борющихся царств», но немного времени затратим на разбор «предфилософских» представлений эпох Шан-Инь (1600–1027 до н. э.) и особенно Западного Чжоу (1046–770 до н. э.), которые составили (по выражению Х.Ортега-и-Гассета) «недра» и «почву» для появления древнекитайской философии, подобно тому, как древнекитайская философия стала основой оттолкновения для всей последующей китайской философии.

Также нам придется выйти немного за рамки периода «Борющихся царств» не только в прошлое, но и в будущее, и затронуть некоторые источники времен Циньской империи (221–207 до н. э.)

и начала империи Западной Хань (206 до н. э. – 9 н. э.), чтобы проследить трансформации и появление новых идей при переходе от древнекитайской философии к философии ранних империй и, далее, к средневековой.

2. Лунь 論 «рассуждение», шю 說 «разъяснение», бянь 辯 «полемика» и цзы 子 «мудрец» как наиболее близкие древнекитайские эквиваленты для термина «философия»

Много труднее со словами «история» и «философия». Начну со второго. Трудность здесь терминологическая, и она двоякого рода.

Во-первых, непонятно, что такое «философия» вообще. Во-вторых, приходится как-то считаться с тем фактом, что в древнекитайском языке нет слова, полностью соответствующего нашему (или даже греческому) слову «философия».

У слова «философия» на протяжении истории культуры Запада образовались два базовых понимания, присутствующие еще у таких ее почетных мэтров, как Платон и Аристотель.

Одно понимание видит в философии скорее мировоззрение, форму жизни или некое мастерство или искусство (и в качестве одного из определений мы читаем у Платона, что она является «подготовкою к смерти»²). Это понимание и поныне бытует в обыденном языке. Ярким его примером является пресловутая «кухаркина философия», представляющая собой не что иное, как конгломерат убеждений, часто весьма общего характера, касающихся прежде всего ориентации в повседневных ситуациях.

Второе понимание рисует философию как некоторое знание, имеющее свой предмет и метод получения (и у Аристотеля мы читаем: «...философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания – истина...»³). Со временем метод оставался практически неизменным – различного рода рациональная аргументация, сначала фундированная аристотелевской (или в некоторых случаях неаристотелевской) силлогистикой, ну а затем уже ставшей модной в последние века математической логикой. А вот предмет

² Платон. Федон. 80e–81a.

³ Аристотель. Метафизика. Кн. 2. Гл. 1. 933b 20–25.

изменялся многообразно. Им была и истина в целом, и наиболее общие и/или предельные предметы (бытие, Природа в ее единстве и целостности, наиболее общие законы развития природы и общества и т. д. и т. п.), в том числе и очень старое представление о том, что философия рациональным образом изучает все, что связано с Богом или свидетельствует о Нем. Не так давно во многом благодаря неопозитивистской пропаганде (хотя в этом плане можно вспомнить еще Фихте с его «Наукоучением») философия прибавила «науку» в число объектов своего внимания. Относительно новым и модным веянием в понимании объекта философии стало широко распространенное в настоящее время убеждение, что философия является системой знаний **«...об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни...»**⁴. Таким образом, объектом философии начинает признаваться человек, и изучает она все в связи с человеком, оказываясь своеобразной теоретической рефлексией над мировоззренческими проблемами и понятиями.

В древнекитайском письменном языке *вэньяне* есть близкие термины *лунь* 論, *бянь* 辯 и *шо* 說, однако все они прямо не соотносятся с западным понятием «философия». Первый термин включает в себе смысл сортировки объектов по разным категориям и близок по смыслу к «рас-суждению», откуда уже вытекают его другие значения «суждения», «обсуждения» и, наконец, «исследования», а позднее, в современном значении – «доктрины» (ср. совр. *ли-лунь* 理論 «теория»). *Лунь* – это скорее «рассуждение-исследование» (и соответственно, результат этого исследования). Это даже не собственно «наука», поскольку, хотя у традиционных китайцев, как показывает Дж. Нидэм, была наука, но, по всей видимости, ясного понятия науки, сопоставимого с европейским или даже греческим не было. *Шо* – это «разъяснение», пространное изложение краткого принципа или объяснение слова. *Бянь* – это «спор» или «полемика». В крайнем случае – «аргументирование» или «логика», но никак еще не философия.

А.И.Кобзев в статье «Генезис китайской философии и категории “Философия” в традиционном Китае» предлагает считать наиболее близким европейскому понятию «философия» в Древнем Китае слово *цзы* 子 «(ребенок / ребенок, представляющий покой-

⁴ Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2000–2001. С. 195.

ного) / сын / мудрец». В защиту справедливости этого наблюдения можно сказать, что со времен династии Хань (с трактата *И вэнь чжи* 藝文志 «Записки об искусствах и текстах», т. е. 30-й главы книги *Хань шу* 漢書 «Писаний [династии] Хань», I в. н. э.) *цзы* становится литературным жанром, или, скорее, видом текстов, который действительно охватывает произведения тех древних китайцев, которых мы бы по похожему проблематики могли счесть философами. Однако не ясно, почему мы должны переводить *цзы* как «философ / быть философом / заниматься философствованием», а не просто как «мудрец / быть мудрецом / заниматься мудростью»? Ведь некто вполне может быть мудрецом (в смысле опытного в житейских делах, прозорливого, мало ошибающегося и т. п.), но не быть теоретизирующим, аргументирующим философом.

Думается, если бы в древнекитайской философии нашлись *цзы*-«мудрецы», *лунь*-«рассуждающие», *шо*-«разъясняющие» и *бянь*-«аргументирующие» по поводу перечисленных в начале параграфа предметов, то таковых можно было бы действительно счесть философами в западном смысле, а то дело, которым они занимались, – философией. Мы могли бы сказать, что, пусть терминологически они не знали слова «философия», они ее творили фактически. Как мы увидим позднее, в период «Борющихся царств» такими были многие крупные мыслители и все те, о ком я буду рассказывать в настоящем курсе лекций.

Те, кто отказывается признать наличие в Древнем Китае подлинной философии, обычно ссылаются на то, что там якобы отсутствовали рациональные методы аргументации (перефразируя на наш язык, в Древнем Китае были «мудрецы», но не было тех, кто «рассуждал», «разъяснял» и «аргументировал»). Это объясняется лишь только их неосведомленностью, поскольку современная синология довольно много узнала о древнекитайской рациональности (о способах *лунь* и *бянь*), которая во многих отношениях была похожа на западную. В дальнейшем я продемонстрирую это на конкретных примерах. Имелся в древнекитайской мысли и общий набор тем, сходных с перечисленными выше трактовками предметов западной философии. Там было место и для обсуждения наиболее предельных (первичных, начальных, главных и т. д.) предметов, и для рефлексии над мировоззренческими проблемами и понятиями. Чего там практически нет – это размышлений о Боге и науке, но и то с оговорками, как я покажу в дальнейших лекциях.

С другой стороны, философия как мировоззрение и способ жизни весьма широко представлена в Древнем Китае. Можно даже сказать, что для древних китайцев стать мировоззрением и способом жизни была цель любого знания.

3. Древнекитайская философия как теоретическая рефлексия над мировоззренческими проблемами *чжэн* 政 «правильного управления» Поднебесной, включающая осмысление отношения *жэнь* 人 «Человека» к *тянь* 天 «Небу/Природе», к своим собственным *цин* 情 «сущностным качествам» и к своему *гу* 古 «древнему» наследию

Теперь поговорим о слове «история» в названии курса. С данным словом проблема не терминологического характера, а методологического. Как выстроить курс лекций?

Есть, если угодно, два понимания истории. По одному история – это просто последовательность событий, которую можно запечатлеть, например, в хронологической таблице и вызубрить. По другому история – это когда последовательность событий пронизывается смыслом и каждое событие занимает свое место в системе, и понятно, почему оно явилось и к чему вело, и в итоге к чему пришла история. Зачастую, наблюдая за тем, как читают курсы истории китайской философии в нашей стране, совершенно не понимаешь, почему по одним из них мы сначала изучаем даосизм, а затем конфуцианство, а по другим – конфуцианство, а потом даосизм? В рамках своего курса я попытаюсь изложить историю во втором понимании, как последовательность персоналий, идей и текстов, пронизанную смыслом. Это удобно в педагогическом плане (хотя всегда спорно и уязвимо в теоретическом), ибо лучше уничтожает хаос в головах учащихся и, как следствие, лучше запоминается. Выстраивая логику своей истории древнекитайской философии, я беру за основу несколько видоизмененную историко-философскую концепцию крупнейшего и авторитетнейшего западного синолога А.Ч.Грэма⁵.

⁵ Как она выражена в книге: *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill), 1989.*

Я отталкиваюсь от вполне прозрачных оснований. Чуть ранее, описывая ситуацию времен «Борющихся царств», я говорил, что в то время страна пребывала в состоянии перманентного социально-политического кризиса, когда при совершенно номинальной власти единого правителя соперничали между собой – вплоть до масштабных войн и военных союзов – множество удельных княжеств. Это не могло не повлиять на выбор проблем, которые волновали умы древнекитайских мыслителей. Согласно моей концепции «драма идей» древнекитайской философии разыгрывается вокруг этого социально-политического кризиса и в разных формах является попытками ответа на вопрос, как «спасти» (т. е. упорядочить, умиротворить, привести к процветанию) «Поднебесную» (т. е. всю китайскую ойкумену) из междоусобного хаоса, фактически гражданской войны. Это основной вопрос древнекитайской философии, и его можно перефразировать так: «как *чжэн* 政 «правильно управлять» государством/государствами?»

Ответ на «основной вопрос» древнекитайской философии предполагал решение нескольких более частных проблем. Далее я попытаюсь описать те из них, которые в той или иной степени обсуждали все философские школы Древнего Китая. В том, как древнекитайские мыслители формулируют эти проблемы и решают их, можно увидеть специфические особенности древнекитайского философствования в целом. Кроме того, как можно будет увидеть далее, многие из них берут свое начало в префилософский период.

4. «Историоцентризм» древнекитайской философии и проблема отношения к «древности» и «современности»

Первая такая генеральная особенность, или, даже точнее, привычка мышления древних китайских философов, с которой читатель будет сталкиваться, не побоюсь этого слова, в любом философском тексте – это обоснование ссылкой на парадигматические исторические примеры.

Аргументы типа: «То, что я говорю – правильно, поскольку в глубокой древности такой-то и такой-то великие правители (или – такие-то и такие-то царства и династии) делали так (или, наоборот, делали обратное и потерпели крах)» встречаются сплошь и

рядом. Древние китайцы во всех вопросах постоянно обращаются к собственной истории. Они – фанатики собственной истории. И все осмысливают через историю. И поэтому вопрос о том, как правильно управлять государством, ими тоже решается обращением к истории, к некоторым историческим событиям, которые они берут в качестве типичных примеров и которые экстраполируют (переносят) или запрещают экстраполировать на современность. Они, так или иначе, всегда привлекают к рассмотрению собственную древность, а их тексты пестрят а) отсылками к прошлому и б) обсуждением проблемы отношения прошлого к современности, изменчивости или неизменности современности по отношению к прошлому, т. е. проблемы, подходят ли древние способы управления для современности или нет, и почему.

Итак, первая (в смысле самой бросающейся в глаза) общая для всех древнекитайских течений мысли особенность обсуждения вопроса о самом действенном способе управления Поднебесной – это историчность этого вопроса – при попытке его решения постоянное обращение к прошлому и обсуждение прошлого. «Прошрое» или «древность» по-китайски – это *гу* 古, а «современность» или «настоящее» – *цзинь* 今.

Чтобы оценить пропитанность древнекитайских дискуссий, полемических рассуждений и обоснований отсылками к «древности», приведу пример важной полемики по поводу отношения к древности из текста *Шан цзюнь шу* 商君书 «Писания правителя [области] Шан».

[Гунсунь Ян (Шан Ян), легист, Ган Лун, скорее всего конфуцианец, и Ду Чжи, сочувствующий моизму, спорят о правомерности изменения древности на приеме у циньского удельного князя Сяо-гуна].

«Ган Лун сказал: “Я слышал, что совершенномудрый наставляет народ, не изменяя [обычаев], умный [добивается] хорошего управления, не изменяя законов. Тем, кто наставляет народ, сообразуясь с его желаниями, успех будет достигнут без труда; у того, кто [добивается] хорошего управления, придерживаясь [установившихся] законов, чиновники опытные, а народ пребывает в спокойствии. Ныне, если вы измените законы и не будете следовать старым [порядкам] Циньского государства, измените ритуал и станете [по-иному] наставлять народ, я опасюсь, что Поднебесная осудит вас, государь. Хочу, чтобы вы разобрались в этом”.

Гунсунь Ян ответил: “Вы высказали мнение, широко распространенное в наш век. Действительно, простые люди привыкли к старым обычаям, а образованные погрязли в том, что они знают [о древности]. Эти две категории людей [способны] лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать [вопросы], выходящие за рамки старых законов. Три династии достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных ритуалов, а пять гегемонов добились господства, [применяя] различные законы. Поэтому мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом. С человеком, который связан ритуалом, не стоит говорить о делах; с человеком, который ограничен [старыми] законами, не стоит говорить о переменах. Государь! Вам не следует колебаться”.

Ду Чжи сказал: “Я слышал, что, если выгода не будет стократной, законов не меняют; если успех не будет десятикратным, не меняют орудия. Я слышал, что, когда подражают древности, не совершают ошибок; когда придерживаются ритуала, не бывает нарушений. Государь должен стремиться к этому”.

Гунсунь Ян ответил: “Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] по-разному, какой же древности [они] подражали? Императоры и цари не повторяли друг друга, каких же [старых] ритуалов они придерживались? Фу Си и Шэнь Нун наставляли, но не карали; Хуан-ди, Яо и Шунь карали, но не многих. Что же касается Тан-вана и У-вана, то каждый из них устанавливал свои законы, учитывая [нужды] времени, и определял ритуал, сообразуясь с обстоятельствами. Так как ритуал и законы создавали, исходя из [нужд] времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно, оружие и орудия труда отвечали своему назначению. Поэтому я заявляю: чтобы достичь хорошего управления [людьми] своего века, существует не один путь; для того чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности. Тан-[ван] и У-[ван], став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ритуалов. А если так, то воистину тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения, тот, кто следует ритуалу, не обязательно достоин похвалы. Государь! Не надо колебаться”»⁶.

В этом поразительном отрывке легист Гунсунь Ян (более известный как Шан Ян) не только привлекает исторические примеры (ссылки на мифических правителей древности – Хуан-ди, Яо,

⁶ Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. С. 212–214.

Шуня, а также на реальных исторических деятелях Чэн Тана и У-вана, ссылки на «три династии» и «пять гегемонов» и пр.), чтобы доказать свою точку зрения, более того, он привлекает историю, чтобы доказать, что нельзя слепо следовать истории!

Обращение к собственной истории было столь важно для древнекитайских мыслителей, поскольку очередным их общим убеждением было то, что в древности существовали великие правители, сумевшие создать в государстве порядок и процветание. Этим древним правителям, в деяниях которых видели первый исторический прецедент идеального государственного управления, было много. Но особенно часто в текстах древнекитайских философов можно встретить упоминание о следующих шести персонажах:

Фуси 伏羲 (Бао-си 包犧; Пао-си 庖犧; Тай-хао 太昊) «Устроивший засаду на жертвенных животных»/«Готовящий жертвенное мясо»/«Смирненная жертва». Культурный герой и прародитель человечества (наряду с его женой/сестрой Нюй Ва 女媧), даровал человечеству много полезных вещей, среди которых письменность (заменял узелки иероглифами) и *ба гуа* 八卦 «восемь [гадательных] триграмм». Один из покровителей медицины. Китайская историографическая традиция возводит его годы царствования к периоду с 2852 по 2737 г. до н. э.

Шэнь-нун 神農 (иногда отождествляют с Янь-ди 炎帝) «Божественный/чудесный земледelec». Научил человека земледелию. Второй покровитель медицины (был первым фармакологом, определял свойства трав, поедая их; по одной из версий, умер от кишечных паразитов).

Хуан-ди 黃帝 «Желтый предок/владыка». Божество центра, в дальнейшем его образ в определенной мере контаминируется с образом *Шан-ди* («Верховным владыкой»). Культурный герой. Третий столп древней медицины. Первый реальный правитель в *Ши цзи* Сыма Цяня. Его родовая фамилия якобы Гуньсунь, имя – Сюаньюань. Он якобы имел 25 сыновей, 14 из которых стали основателями старинных китайских аристократических родов. Наследовал Шэнь-нуну и правил в 2698–2598 гг. до н. э.

Яо 堯 «Высоченный». Отличался своей поразительной скромностью. Китайская историографическая традиция утверждает, что он правил в 2356–2255 гг. до н. э., затем уступил престол Шуню, не желая давать его своему недостойному сыну Дань-чжу. Вероятно, его образ скопирован с Шуня.

Шунь 舜. По преданиям был древним богом-охотником. В китайской историографической традиции стал образцом сыновней почитательности и трудолюбия. Яо после разных испытаний (легенда о Шуне и его мытарствах наводит на мысль, что Шунь весьма похож на своеобразную «китайскую золушку»: добрый, но беспомощный отец, злая мачеха и брат, провал попыток известить Шуня, брак с дочерьми правителя) возвел его на престол в обход своего сына и законного наследника. Правил в 2255–2205 гг. до н. э.

Юй 禹 (Да Юй 大禹; Ся Юй 夏禹; Хоу Юй 后禹). Этимологически и мифологически мог иметь отношение к земноводным. Известен тем, что поборол потоп по приказу Шуня, продолжив дело своего отца Гуня. Отводя воду, он уничтожил нечисть, разделил Китай на 9 областей, измерил 9 вершин, проложил 9 дорог, оградил насыпями 9 озер, а его придворные измерили длину и ширину мира (мир оказался квадратным). После окончания потопа отлил 9 огромных треножников, на которых были изображены все злые духи, чтобы люди могли узнавать их и не бояться их чар. Прославился как пример трудолюбия и самопожертвования. Наследовал Шуню в обход его сына. Стал основателем династии Ся и правил в 2205–2197 гг. до н. э.

Все они и несколько других, более второстепенных персонажей в той или иной последовательности обозначаются в древнекитайском письменном языке термином *сань хуан у ди* 三皇五帝 «Трое августейших и пять владык».

Это мифические персонажи, но ссылки были и на несколько вполне исторических, чье правление тоже считалось весьма правильным и успешным.

Чэн Тан 成湯 (Да И 大乙). Правил в 1766–1753 гг. до н. э. Считался потомком Хуан Ди. Был основателем династии Шан-Инь. Победил последнего жестокого правителя династии Ся – Цзе 桀. Вероятно, его образ скопирован с Вэнь-вана.

Вэнь-ван 文王. Жил в XII–XI вв. до н. э. Был вассалом Чжоу Синя 紂辛 (Ди Синя 帝辛, 1075–1046 гг. до н. э.), последнего деспотичного правителя династии Шан-Инь, отличавшегося развратным поведением (с оргиями и «спрудами», заполненными вином) и непочтением к духам. Вэнь-ван, правитель Запада, поднял против него мятеж, был посажен в тюрьму, а затем выкуплен.

У-ван 武王. Жил в XII–XI вв. до н. э. Сын и наследник Вэнь-вана. Разгромил Чжоу Синя при Муе и основал династию Чжоу.

Чжоу-гун 周公. Жил в XII–XI вв. до н. э. Брат У-вана, впоследствии регент и фактически правитель при молодом наследнике У-вана (Чэн-ване). Все идеологические нововведения ранней династии Чжоу (см. далее) связаны с его именем.

Все эти государственные деятели, правители, которые сумели организовать жизнь так, что при них весь мир процветал или стал процветать после произошедшего до этого кризиса, в историческом сознании китайцев прочно ассоциировавшиеся с реальными примерами успешного правления, обозначались одним краеугольным для всей древнекитайской философии термином. Это основополагающее понятие всей древнекитайской философии – строгий бином: *шэн жэнь* 聖人 «совершенномудрые (люди)», или, в другом варианте: *гу чжи шэн ван* 古之聖王 «совершенномудрые правите-

ли древности». Когда древние китайцы говорят о «совершенномудрых», они имеют в виду именно разобранных нами персонажей или кого-то из них конкретного.

«Совершенномудрый» – это человек, способный к идеальному государственному управлению. У него есть все – и моральные качества, и необходимое знание, и умение для этого. Практически это идеал человека, но именно и прежде всего идеал правителя. Подчеркиваю, это понимание и это понятие было общим для всех школ древнекитайской философии.

К термину «совершенномудрый» у древних китайцев была пара. Это *сянь* 賢 «талантливые/достоинные». То есть люди, которые из-за своих способностей пригодны проводить политику «совершенномудрого», продолжать его дело. «Совершенномудрый» *цзо* 作 «творит-начинает». «Достойный» – *шу* 述 «передает». «Совершенномудрый» – это правитель, «достойный» – это чиновник у него на службе. Сановники-достоинные тоже очень важные личности – часто встречающийся мотив в древнекитайских текстах таков, что без них правитель не может нормально совершать управление. Иногда их ценность даже больше ценности правителя, поскольку признавалось, что правителю, чтобы правильно править, нужно подходящее окружение.

Проблема отношения к «древности» и «современности» – поистине краеугольная для древнекитайской философии, она пронизывает чуть ли не все дискуссии того времени. В начале периода «Борющихся царств» преобладала позиция, согласно которой идеальное государственное управление возможно реализовать, лишь следуя установлениям древних «совершенномудрых» правителей, которые в незапамятные времена на заре цивилизации воплотили «золотой век». Установления древности могли формулироваться по-разному, но одна из доминирующих позиций по этому поводу – конфуцианская – называла их *ли* 禮 «ритуалами».

К концу периода «Борющихся царств» вера в действенность древних способов управления (и, соответственно, вера в необходимость подражания «древности») сохранялась разве что лишь среди конфуцианцев. Стал доминировать противоположный взгляд – современные условия жизни людей изменились и с помощью древних «ритуалов» управлять ими уже нельзя. Нужен новый подход, нужны новые «совершенномудрые», правящие не с помощью полуформальных

«ритуалов», опирающихся на недейственные ныне моральные предписания древних, а с помощью суровости точных, единых для всех *фа* 法 «законов». К этому взгляду, выработанному в русле течения, получившего название «легизм», в последний этап древнекитайской философии склонялись даже видные конфуцианцы.

Все остальные взгляды на отношение «современности» к «древности» и на правление с помощью «ритуалов» или «законов» занимали промежуточную позицию между вышеописанными крайностями.

5. «Антропоцентризм» древнекитайской философии и проблема поиска ключевых качеств и регулирующих принципов идеального правителя

Вопрос о правильном государственном управлении – это действительно основной вопрос древнекитайской философии. Все остальные темы стоят у древних китайцев на заднем плане. Это можно проиллюстрировать отношением древних китайцев к знанию.

Показательно, что Аристотель в своем делении наук на «созерцательные» («теоретические») и «практические» вторые, как это не покажется странным, притупил по отношению к первым⁷, поскольку «созерцательные» науки бесполезны⁸ (в практически-этическом смысле), или, если несколько перефразировать, бессмысленны. «Мудрость» («теоретическую» науку) как наиболее ценное знание, знание наиболее приоритетное, Аристотель противопоставляет «рассудительности» потому, что она изучает более достойные вещи – «Бога», «Числа», «Мир» («человек» здесь оказывается недостаточно достоин), говорит о необходимом, едином и общезначимом для всех (в отличие от «многих мудростей»), а также потому, что в итоге такая наука не будет иметь никакой цели вне себя, будет ценной сама по себе, а не «ради иного». Также показательно, что Ф.Бэкон, который смог найти каждой «теоретической» науке «практическое» соответствие, «этике», «экономике» и «политике»

⁷ См.: *Аристотель*. Метафизика. 1026б 5–25.

⁸ См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн. VI, 7.

вообще не нашел места в своей классификации наук по функциям души – рассудку, памяти и воображению («политику» после реабилитировал Гоббс).

Если бы древнекитайские мыслители специально занимались классификацией знаний по их объекту (а таковая была осуществлена частично конфуцианцами, но в полной мере поздними моистами), то их позиция колебалась бы от Аристотеля к Бэкону, только в обратном отношении – они либо совсем не учитывали бы естественнонаучное в самом широком смысле слова знание (что делали ранние конфуцианцы, ранние моисты и даосы), либо ставили его на вторую, подчиненную позицию по отношению к этико-социо-политическим знаниям, которым и уделяли бы максимум своего внимания (что делали поздние конфуцианцы и поздние моисты). Утверждать ценность знания и познания самих по себе древнекитайским философам было не свойственно. Они подчеркивали, что знание приносит и должно приносить плоды, и видели эти плоды прежде всего в моральной и социально-политической сферах. Их отношение к знанию можно было бы сравнить с таковым в стоической или эпикурейской школах в период эллинизма, или с повальным увлечением «моральной философией» в XVIII в. в европейской «островной» философии.

Следует подчеркнуть, что древние китайцы имели представление о знании «Природы», естественных процессов в мире, и даже называли его отдельным словосочетанием – *чжи тянь* 知天, дословно «знание Неба»⁹ в конфуцианстве и *чжи ши* 知實 – «знание объектов» у поздних моистов. Однако они специально указывали, что все, что касается мира вокруг и не связано с человеческой деятельностью, надо изучать в последнюю очередь или не изучать вообще и, особенно, не изучать глубоко, а вместо этого остановиться на знаниях, связанных с человеческим миром. Типичный ход мысли здесь выражает поздний конфуцианский мыслитель Сюнь-цзы.

«Способность познавать [вещи] – врожденное свойство человека; возможность быть познанными – закономерность вещей. Если с помощью свойства человека познавать [вещи] стремиться постигнуть закономерности всех вещей, которые могут быть познаны, и при этом никак не ограничивать это стремление, то за всю жизнь до самой смерти так и не сможешь узнать всего! Если даже какой-либо чело-

⁹ Как «Небо» стало пониматься в качестве синонима «Природы», мы разберем далее в этой лекции.

век постигнет закономерности бесчисленного множества [вещей], то и тогда, в конечном счете, он не сможет узнать закономерности всех [вещей] и их изменений и в результате окажется похожим на глупца. И пусть даже он будет изучать [вещи] до глубокой старости и за это время вырастут его дети, он все равно будет походить на глупца, если не поймет [необходимости] отбросить [такой бесполезный метод изучения]. Такие люди [могут быть] названы безрассудными людьми! Поэтому метод учения по сути дела состоит в [умении] определить его рамки. Как определить рамки учения? Отвечаю: этими рамками является [изучение того], что составляет высшую степень удовлетворения. Что называется “высшей степенью удовлетворения”? Отвечаю: совершенная мудрость [человека] и совершенство вана. Совершенная мудрость человека – это [умение] полностью постичь принципы [поведения людей]; совершенство вана (т. е. правителя. – *C.P.*) – это [умение] создать совершенный строй. Если обе эти стороны совершенны, тогда они могут служить высшим образцом для Поднебесной!»¹⁰.

Итак, человек способен познать все, но за свою ограниченную жизнь он не познает всех вещей вкупе с их бесчисленными превращениями. Поэтому важным оказывается в обучении вовремя остановиться на главном. На чем же? Сюнь-цзы вполне четко выделяет две сферы – сферу взаимоотношений между людьми и сферу правления правителя, искусство создать идеальный государственный строй – т. е., как бы мы сказали, «этику» и «политику». Сюнь-цзы не был каким-то древнекитайским философом-отщепенцем, и в той или иной степени его мысли разделяли многие мыслители того времени, в результате чего подавляющее большинство проблем, которые обсуждала древнекитайская философия, касалось области этики и политики – каким образом воплотить в жизнь идеальный государственный строй и каковы его руководящие принципы, а также какими моральными (или аморальными) качествами должна обладать личность правителя и/или чиновников, которые будут поддерживать этот строй. Древнекитайская мысль была «зациклена» на проблемах человека. Она с самого своего начала оказывалась антропоцентричной.

Из «антропоцентризма» древнекитайской философии следует «антропологизация» Природы и знания о Природе. В большей степени подобных тенденций придерживалась конфуцианская и ранняя моистская мысль, в меньшей – даосская и позднемоистская.

¹⁰ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 189–190.

«Антропологизация» Природы и знания о Природе, с одной стороны, означает, что Природу конфуцианские и ранне-моистские авторы сознательно наделяли человеческими качествами, а именно и прежде всего способностью к моральному поведению. С другой – что само знание о естественных процессах в Мире этими мыслителями имело тенденцию перетолковываться как знание отношения Природы к Человеку.

В качестве типичного примера «омораливания Природы» можно привести знаменитую цитату из «Мо-цзы»:

«Однако что же небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга. Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы друг друга? Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу. Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств, все они всего лишь ключи (может быть, владения? – С.Р.) неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди – слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не пило вино, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех? Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, [чтобы] люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу»¹¹.

Моральные качества «всеобщей любви» налагаются на «Небо» просто потому, что оно дает живородящую силу, способствующую выживанию любого человека в мире, независимо от того, знатный он, или даже разбойник.

Показательный пример переинтерпретации напрашивающегося смысла «знания Неба» в качестве онтологии в сторону «морализированной философии психологии» показывает Мэн-цзы, «второй совершенномудрый» после Конфуция.

¹¹ Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 180.

«...Мэн-цзы сказал: “Кто постиг свою душу в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо...”»¹²

Разъясняя эту сентенцию, первый толкователь *Мэн-цзы* Чжао Ци дает следующее объяснение:

«Человеческая природа имеет в себе зачатки человеколюбия, справедливости, правил приличия и ума, над которыми господствует душа. Если кто сможет истощить всю свою душу, помышляя о существовании добра, то о том можно сказать, что он знает свою природу...»¹³

Познание «Неба», т. е. «Природы/Мира» Мэн-цзы отождествляется с познанием изначально присущих сердцу человека благих качеств. Знание Неба оказывается знанием его отношения и действия к Человеку, что для Мэн-цзы заключалось прежде всего в даровании ему моральных качеств. То есть фактически всякие зачатки естественнонаучного знания им были сведены опять же к знанию того, как морально совершенствоваться, к этическому знанию. Если перефразировать знаменитое высказывание Шпенглера о том, что «познание природы в некотором утонченном смысле есть самопознание» на мэнцзыанский манер, то получится что-то вроде: «самопознание есть в некотором утонченном смысле познание природы»!

Итак, древних китайцев интересовал в первую очередь человек и человеческий мир, только во вторую очередь – отношение человека к природному миру, а природный мир сам по себе – лишь в последнюю очередь. Подобный «антропоцентризм» древнекитайской философии, наложенный на проблему правильного управления государством, вылился в общее убеждение, которое разделяли все течения древнекитайской философии, заключающееся в том, что правитель и его помощники, чтобы успешно править государством или всеми государствами, должны обладать определенными личностными качествами.

Действительно, если мы вспомним, что ранее говорилось о «совершенномудрых» правителях древности, сумевших воплотить идеальный государственный строй, то уместно спросить – а с по-

¹² Конфуцианское «Четверокижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова, Л.С.Переломова, П.С.Попова при участии В.М.Майорова; Вступит. ст. Л.С.Переломова. М., 2004. С. 373.

¹³ Цит. по: *Понов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. Пер. с кит., снабженный примечаниями. Репринтное изд. Послесл. Л.С.Переломова. М., 1998. С. 228.

мощью каких качеств они это сделали? В этом-то и заключалась проблема – каковыми должны быть склад характера и регулирующие принципы идеального правителя. Вот тут древнекитайские мыслители и расходились во взглядах.

Самый первый взгляд, древнейший, идущий еще из предфилософских представления династий Шан-Инь и ранней Чжоу, состоял в том, что, чтобы успешно править государством и привести Поднебесную к миру, процветанию и порядку, нужен «совершенномудрый» правитель, обладающий *дэ* 德.

Дэ – это очень загадочное слово, которое переводят весьма по-разному: «закономерность», «достоинство», «доблесть», «энергия», «благодать», «moral force», «virtus» и пр. Договоримся переводить его как «добродетель». Вообще говоря, значение этого понятия эволюционировало. Слово *дэ* – древнего происхождения и употреблялось еще в дочжоуском государстве Шан-Инь. Но иньцы были «людьми другой эпохи», поэтому и *дэ* у них понималось специфически.

Как известно буквально из любого курса по истории Древнего Китая, иньцы прославились в позднейших эпохах постоянной привычкой чуть ли не по каждому вопросу «консультироваться» у умерших предков. Попросту говоря, это была культура, основанная на гадательной практике. Гадали на костях крупного рогатого скота или на панцирях черепах. Эти материалы особым образом (не совсем ясным) нагревались, от нагрева раскалывались, и специально обученный чиновник при дворе, гадатель, затем интерпретировал эти расколы и трещины. Хотя спрашивали о разном («будет ли дождь?», «идти ли войной на такой-то город?» и т. п.), ответ был всегда в форме «да» или «нет». Вопрос, имя гадателя, того, кто вопрошал, а также результат и достоверность (сбылось или нет) данного гадания записывались рядом на той же самой кости иероглифами. Из подобных гадательных надписей нам фактически и известно об иньской духовной культуре.

Вторая особенность – иньцы слыли самой «пьющей» династией в Китае. Последующие конфуцианские чистоплюи особенно ругали иньцев за их неограниченное увлечение крепкими напитками. Однако фактически это были ритуальные возлияния или пиры после ритуальных возлияний, т. е. иньцы были не просто «пьяницами», а «религиозными пьяницами».

Третья особенность – это была культура, в которой в ходе ритуалов совершались массовые (до десятков тысяч единовременно) человеческие жертвоприношения пленных, рабов и прочих.

Все это сказалось и на иньском понимании *дэ*. *Дэ* для иньцев была не просто абстрактной «добродетелью», но действенной магической силой (типа полинезийской маны), которой обладал правитель и которую он применял, чтобы наказывать врагов. Как пишет В.М.Крюков, «в широком смысле прото-дэ можно квалифицировать как вид ритуальной коммуникации, сопряженной с использованием сакрального насилия – “кары”, направляемой на объект военного нападения или жертвенного заклания»¹⁴. *Дэ* – была разрушительной силой.

У ранних чжоусцев, которые, как известно, повергли последнего злостного иньского тирана Чжоу Синя, *дэ* уже не могла быть разрушительной силой, потому что они тогда ничем бы не отличались от порочных (в их понимании) иньцев, которых они покорили. Поэтому у чжоусцев *дэ* стала не разрушительной, но благой, созидательной магической силой, которая как бы исходила от государя, освещала и приводила к процветанию все вокруг.

Более того, на концепции *дэ* ранние чжоусцы построили первое в истории Китая философско-политическое обоснование легитимности верховной власти. У иньцев был культ *Шан-ди* 上帝 «Верховного владыки/предка» (значение «иньский предок» зафиксировано в *Ли цзи* 禮記 «Записках о ритуале»), который вообще говоря, был не совсем понятно кем, и даже потом отождествлялся часто с Хуан-ди, одним из мифических культурных героев/богов. Вполне вероятно, что *Шан-ди*, который, конечно, никаким «Богом» не был (поскольку он – предок), вообще мог быть выборной должностью (и тогда все мифические до-иньские правители Китая и усопшие иньские – могли быть *Шан-ди*) или собирательным именем (верховные владыки/предки). Когда Инь была завоевана Чжоу, чжоусцы принесли с собой представление о *тянь* 天 «Небе», которое делало примерно то же самое, что и *Шан-ди* – поощряло добро и наказывало зло, следило за жизнью людей и через людей (в *Ши цзине* 詩經 «Каноне песен» говорится, что «Небо» следит за правителем глазами народа) и отвечало природными катаклизма-

¹⁴ Крюков В.М. Текст и ритуал: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 239.

ми на моральную деградацию правителей. Заменить «Верховного предка» на «Небо» при сохранении основных функций им понадобилось из политических соображений. «Верховный предок» Шан-Инь не был в кровном родстве с кланом Чжоу, и чжоусцы не могли апеллировать к его авторитету. Он был им чужим и даже враждебным. Если бы чжоусцы просто заменили иньского «Верховного предка/владыку» на собственного, чжоуского, они бы не обезопасили себя от мятежа со стороны других племен, со своими предками в своем праве; им нужно было заставить людей поверить в единую и общую для всех людей силу, которая на основании единого для всех критерия из всех людей выбрала династию чжоуского вана. «Небо» как раз было лишено всяких «кровных» пристрастий и его благосклонность не зависела от отношения родства.

А от чего же тогда? Чжоусцы стали считать, что «Небо», видя, что дэ династии Инь иссякло (и развратное поведение последнего иньского правителя было тому доказательством), а дэ основателей династии Чжоу велико, даровало им право управлять страной, которое китайцы называли *тянь мин* 天命 «небесный приказ/мандат/предопределение». С тех пор классической стала идея, что недобродетельный правитель и/или народ навлекают на себя гнев «Неба», выражающийся в природных катаклизмах и смутах. Если правитель не внимает подобному «небесному предопределению» (в форме «приказа» или предостережения), не изменяет управление, а народ не возвращается к «добродетели», правителя ждет свержение с престола, а народ – гибель. После краха «Небо» выбирает другого, «добродетельного» правителя и, опять же, с помощью того же самого «небесного предопределения» (уже в значении «мандата») вверяет ему в руки управление государством. И покуда он или его род будет сохранять «добродетель», ему будет сопутствовать успех. Фактически, концепцией *тянь мин* первые чжоуские правители и те, кто формировал их политическую идеологию, и выразили впервые в китайской истории взгляд, что успешно править может только правитель, обладающий дэ.

Термин *тянь мин* потом также претерпел семантические изменения и стал означать не только небесный мандат, высвечивающий «небесную» волю в отношении того или иного кандидата на престол, но и личное предопределение «Неба» для жизни конкретного человека, выраженное, в частности, в его индивидуальной природе,

но которое не обязательно фаталистично и от которого можно отказаться (например, если события ведут тебя к государственной службе как бы естественным путем, а ты отказываешься от нее и т. п.).

В период «Борющихся царств» значение *дэ* снова претерпело изменение. В период Инь это была разрушительная, внутренняя сила магического (т. е. неявного, не связанного с прямыми физическими действиями, или косвенными словесными побуждениями) характера, при Чжоу она стала созидательной магической силой. В древней философии она осталась созидательной внутренней силой, но перестала быть магической. *Дэ* по-прежнему действовала изнутри человека, неявно и без приложения физических или информационных усилий с его стороны, но механизм этого неявного действия стал мыслиться по-иному. Он перестал быть волшебством, а стал личным примером. Обладающий *дэ* стал оказывать влияние на людей своими блестящими талантами и характером, харизмой. Общим значением *дэ* становится «добротность» как в словосочетании «доботно сделанный» или «хороший» в словосочетании «хорошая корова» (т. е. такая добротная корова, которая дает много молока, оно хорошего качества и т. п.). *Дэ* – это «хорошего качества», или, если угодно, высшее развитие в каком-либо качестве. Поскольку китайская философия из-за присущего ей антропоцентризма – морализирующая, постольку *дэ* близко к понятию «добродетель», но в специфически широком значении, выходящем за рамки морали, как, например, *арете* у Аристотеля:

«...всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является... добродетель лошади делает лошадь хорошею и способною бегать, и носить всадника, и противостоять неприятелям»¹⁵.

На начальном этапе древнекитайской философии представление о том, что идеальный «совершенномудрый» правитель должен управлять с помощью «добродетели» повсеместно. Конкретные качества, входящие в «добродетель», могли различаться от школы к школе, но суть оставалась неизменной – благотворное, человеколюбивое отношение к другому человеку обеспечивает правителю прочную позицию и процветание государства.

¹⁵ Никомачова этика, II, 5. Цит. по: От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998. С. 16.

Со временем от идеала «добродетельного» правителя стали отходить, и к концу периода «Борющихся царств», опять-таки в рамках легизма, приобрела популярность идея, что правление с помощью «добродетели» неэффективно и не удовлетворяет духу времени, и его нужно заменить на правление с помощью *цзянь* 姦 «порочности/суровости/злости», отбросив гуманное отношение к людям, и вместо него начать относиться к ним без снисхождения, сурово, строго, как к порочным.

Соответственно, изменялись и представления об идеальном государстве. Все древнекитайские учения были призваны избавлять от *луань* 亂 «смут» и приводить к *чжи* 治 «порядку». Это общие термины для плохого и хорошего состояния государства (и иногда даже личности). От школы к школе менялись их конкретные интерпретации. «Смуты» понимались более-менее одинаково – как природные катаклизмы и войны. А вот конкретное содержание «порядка», в зависимости от выбора типа качеств идеального правителя, всегда было разным. Для ранних философов в качестве такового было актуально указывать процветание (материальное и моральное благополучие) и гармоничное сосуществование княжеств в Поднебесной. Для многих более поздних мыслителей желанным итогом правильного государственного управления становилась военная мощь одного, побеждающего всех, сильного государства и объединение всего Китая под властью единого сурового «верховного правителя» (*ван* 王).

Все остальные древнекитайские течения мысли при обсуждении проблемы моральных качеств идеального правителя и особенностей идеального государства балансировали между этими двумя крайними полюсами.

6. «Натурализм» древнекитайской философии и проблема отношения «Неба» к «Человеку»

Для китайцев времен «Борющихся царств» «добродетельной» «древностью» были ранние периоды династий Ся, Шан-Инь и Чжоу. Некоторые события этих периодов, особенно ранние, мы относим к мифологии. Одна типичнейшая черта китайской мифологии, которая напрямую связана с нашей темой – выяснением общих

мест китайского представления о правильном управлении, прямо следующая из историчности мышления древних китайцев, – это эвгемеризация мифических персонажей. Что это такое? Давайте дадим слову Б.Л.Рифтину, который у нас в стране специально занимался этим феноменом.

Он пишет: «одна из отличительных черт древнекитайской мифологии – историзация (эвгемеризация) мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности... Главнейшие персонажи превращались в правителей и императоров, а второстепенные – в сановников, чиновников и т. п. Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для китайской мифологии процессу антропоморфизации героев...»¹⁶.

Нам не важно, как реально представляли себе сверхъестественные силы и мифических персонажей шан-иньцы и чжоусцы, важно лишь то, что образованные мыслители периода «Борющихся царств» видели в них государственных деятелей древности.

У китайцев еще с неолитических времен обнаруживают следы культа предков, и этот культ благополучно дожил до наших дней. Но с древности сверхъестественные силы, небесные и земныеладыки и культурные герои, которые научили людей тем или иным видам деятельности, осмыслялись как прямые предки людей, или, точнее, современных древним китайцам правителей. Правители вели свой род от того или иного «божественного» предка. Поэтому, в частности, в Древнем Китае сложно найти термин, адекватно выражающий представление о «Бог» или «богах». Традиционные два китайских термина для всего сверхъестественного – *шэнь* 神 «дух, благотворное сверхъестественное существо» и *гуй* 鬼 «навь, зловещее сверхъестественное существо» не всецело аналогичны западным понятиям «богов», поскольку в большинстве случаев являлись так или иначе видоизмененными духами предков человека. Даже явные духи мест, явлений и стихий в древности обозначались просто «дождь», «облако», «гора» и к ним еще мог прибавляться термин родства – получалось: «дядюшка-река», «дядюшка-ветер» и т. п. Таким образом, даже эти духи осмыслялись, во-первых, не в отрыве от своих реальных носителей (ветра, конкретной реки), во-

¹⁶ Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2006–2011. С. 16.

вторых, в категориях родства – пусть, понятное дело, они и были предками правящих домов. Поэтому не ясно, боги ли это и «духи» в собственном смысле слова, т. е. некие сущности, имеющие с человеком и родство, конечно (мы помним, что по представлениям древних греков в союзе богов и людей рождаются герои, т. е. человек может иметь потомство от бога), но в то же время и некоторое онтологическое отличие (герои – это не совсем обычные люди, хотя и смертны) – или же это просто души предков, пускай и живущие на небе, что во всем остальном подобные людям (магические свойства древние китайцы не считали чем-то, свойственным только сверхъестественным силам, да и в нашей культуре это тоже не совсем так – достаточно вспомнить веру в «колдунов», «ведьм» «знахарок» и пр.). Китайцы периода «Борющихся царств» и позднее имели тенденцию именно так их и понимать – «ту» жизнь по типу «этой» жизни и «тех» существ по типу «обычных» людей.

Вот яркий пример – Сыма Цянь в *Ши цзи* 史記 «Исторических записках» описывает одного из мифических божеств древних китайцев, представляя его «обычным» верховным правителем.

«Хуан-ди – потомок [рода] Шао-дянь, носил фамилию Гунсунь и имя Сюань-юань. От рождения он обладал необыкновенными дарованиями, младенцем уже умел говорить, в детстве отличался смысленностью, в отрочестве – сообразительностью, а став совершеннолетним, проявлял большую ясность ума...

[Он] своевременно сеял все злаки и травы, [сажал] деревья, приручал и разводил птиц, зверей, червей и бабочек, наблюдал за солнцем, луной, звездами и созвездиями, добывал землю, камни, металлы и яшму, в трудах не жалел своих способностей и сил, ушей и глаз, бережливо использовал воду, огонь, лес и другие богатства. Поскольку [в свое время] появилось благовещее знамение стихии земли, его прозвали Хуан-ди («Желтый император»)...

У Хуан-ди было двадцать пять сыновей, из которых четырнадцать, [возглавив роды], получили фамилии...

[Когда] Хуан-ди скончался, его похоронили на горе Цяо-лиань. На престол вступил его внук Гао-ян – сын Чан-и. Это и был император Чжуань-суй»¹⁷.

¹⁷ *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; под общ. ред. Р.В. Вяткина. Вступит. ст. М.В. Крюкова. Т. 1. М., 2001. С. 133–135.*

Эта черта – осмысление всего через сиюстороннее, не видение в «богах» ничего принципиально отличного от людей, от правителей, а в духах – от чиновников, это следствие еще одной важной особенности китайской философии, китайской мифологии, и вообще китайской культуры – натурализма.

«Натурализм» древнекитайской мысли – заключается в невыраженности идеалистических учений в древнекитайской философии. Древним китайцам было не свойственно делить мир на два или несколько отдельных, обладающих разным качеством бытия регионов сущего, подобно тому, как это было в платоновской или околоплатоновской философии, христианской схоластической философии, немецкой классической философии и т. д. Также не свойственно им было делать стратификации реальности в соответствии с ее отношением к субъекту познания, как это было развито в традиционной индийской философии. С одной стороны, хотя они, конечно, различали иллюзию, реальность, сон и т. п., но склонны были трактовать большинство этих состояний не в качестве различных уровней реальности, но, вполне согласуясь с ощущением обычного обывателя, как состояния человека и его познания. С другой стороны, хотя они выделяли различные «роды» существующих вещей, они не объединяли их в некие разностатусные «ранги бытия», не соприкасающиеся или слабо соприкасающиеся друг с другом и/или входящие друг с другом в отношение причины и следствия и т. п.

Это своеобразное веберовское «расколдовывание» мира, преобразующее все «волшебное», «нечеловеческое» в нем в «историческое» и «человеческое» – бесспорно одно из частных проявлений всеобщего китайского антропоцентризма.

Некоторое время назад делались попытки интерпретировать такие основополагающие китайские онтологические категории, как *ци* 氣 и *ли* 理 как «материю» и «форму/идею/разум», однако, как показали исследования А.Форке, Дж. Нидэма, а у нас в стране – А.И.Кобзева¹⁸, подобные интерпретации неадекватны. *Ци* – это то общее нечто, из чего состоит все мир, в том числе и человек. Поскольку же оно не мыслилось состоящим из атомов, его корректно переводить как «пневма». *Ли* – это различные качества (в том чис-

¹⁸ См.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 164–175. Там же см. ссылки на работы предшественников.

ле конкретные физические, см. ниже), придающие *ци* форму, дифференцирующие ее, обычно переводимые словом «принципы». Ни *ли* ни *ци* не мыслились в отрыве друг от друга и применялись древними китайцами только для описания непосредственно того мира, в котором живет человек.

«Если есть форма, то есть короткое – длинное; если есть короткое – длинное, то есть и маленькое – большое; если есть маленькое – большое, то есть и квадратное – круглое; если есть квадратное – круглое, то есть и твердое – хрупкое; если есть твердое – хрупкое, то есть и легкое – тяжелое; если есть легкое – тяжелое, то есть и белое – черное. О коротком – длинном, большом – малом, квадратном – круглом, твердом – хрупком, легком – тяжелом, белом – черном говорится: “Это *ли*”»¹⁹.

В качестве некоторого «абсолюта», трансцендентного миру, есть соблазн рассматривать краеугольное для древнекитайской философии понятие *дао* 道 «Путь», однако сами китайцы всегда понимали этот термин в двух вариантах – либо как «Путь Человека» (*жэнь* (чжи) *дао* 人(之)道), и тогда оказывалось, что

«...*дао* – это основные принципы правильного управления [государством]...»²⁰,

либо как «Путь Неба» (*тянь* (чжи) *дао* 天(之)道), и тогда, описывая его, китайский ум обычно порождал текст, подобный следующему:

«*Дао* покрывает небо, несет на себе землю, развертывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко 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. Предельно раз-

¹⁹ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 254.

²⁰ Там же. С. 196.

жиженное, оно как каша; предельно тонкое, оно едва уловимо. Горы благодаря ему высоки, пучины благодаря ему глубоки, звери благодаря ему бегают, птицы благодаря ему летают, солнце и луна благодаря ему светят, звездный хоровод благодаря ему движется, линь (едино-рог. – С.Р.) благодаря ему бродит, феникс благодаря ему парит»²¹.

Как бы мы ни понимали *дао* в этом отрывке – как некую сущность или как некий процесс формирования и рождения, очевиден пафос автора показать нам, что *дао* вездесуще, охватывает Небо и Землю, но в то же время помещается и в самой мельчайшей частичке мира. Оно с очевидностью неотрывно от мира с его горами, пучинами, птицами, зверьми, светилами, пространством и временем, поэтому ни о какой «абсолютности» его и речи быть не может. *Дао* китайскими философами понималось имманентным миру. Из данного фрагмента можно вычитать, что Природой вездесущность *дао* не ограничивается, и действительно, в другом месте, у конфуцианского мыслителя Сюнь-цзы мы можем прочесть сходные мысли о том, что «все вещи – это одна сторона [естественного] *дао*»²², однако показательны то, что ни автор вышепротитированного фрагмента, ни Сюнь-цзы, ни какой-либо другой древнекитайский философ ничего не говорят и никак не описывают «объекты» за пределами Неба и Земли. Поэтому можно считать, что их «натурализм» в некоторой степени был явлением сознательным.

Итак, для древних китайцев весь мир имеет единую основу, и все мы – граждане одной страны. Это предотвращает появление в Китае понятия «Бога» авраамических религий, который по самому своему «определению», если можно так выразиться, онтологически отличен и от человека и от мира. Для китайцев – нет ничего особенного вне мира, и мир духов очень похож на мир людей. Тенденция к натурализму китайского мышления, наложенные на мифологию древности, в период «Борющихся царств» дали понимание древних божеств и духов в качестве реальных исторических государственных деятелей древности. То, что в мифах представало как культурные герои, боги, духи, *шэнь* 神, в историческом и нату-

²¹ Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Пер. Л.Е.Померанцевой. М., 2004. С. 21.

²² Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы: Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е.В.Якимова. М., 2005. С. 258. Фрагмент имплицитно подразумевает, что есть еще по крайней мере одна сторона *дао* помимо «всех вещей».

ралистическом сознании поздних китайских философов предстало как *шэн жэнь* 聖人, «совершенномудрые люди», идеальные земные цари. А низшие духи на службе богов стали чиновниками на службе «совершенномудрых» правителей, *сянь* 賢 «достойными».

Но встает вопрос – а почему они обладали «добродетелью», нужной для создания идеального государства? Откуда они ее взяли, откуда они узнали, как правильно управлять государством?

Типичный пример ответа – из *Сицы чжуань* 系詞傳 «Комментария связанных афоризмов», самого философского из комментариев к *И цзин* 已經 «Канону перемен». Древние «совершенномудрые» имели нечто, с помощью чего они могли наблюдать за ритмами Природы, за знаками на «Небе» и на «Земле».

**«...Совершенномудрые люди обладают тем,
Посредством чего видят сокровенную суть Поднебесной
и копируют ее в своих формах-объемах.
Заключили по ним в образы-сян законы упорядоченного хода вещей,
Поэтому назвали это образами.**

**Совершенномудрые люди обладают тем,
Посредством чего видят движение Поднебесной,
(Они) изучают его временные циклы,
Чтобы вести по ним свои кодексы и ритуалы.**

**Приложили к ним афоризмы,
Чтобы определять “счастье и несчастье”,
Поэтому назвали их чертами...»²³**

«...Совершенномудрые люди основали символы (триграмм и гексаграмм):

**(Они) созерцали образы, связали афоризмами их и просветили
“счастье и несчастье”...»²⁴**

**«...Древние были такими мужами,
кто будучи чуткими слухом и остры зрением,
проникновенны знанием и духом могущественны – не соперничали.
Вот почему они были просветленными в Дао Неба
И разбирались в основах (жизни) народа...»²⁵**

То есть согласно данному тексту «совершенномудрые» были весьма наблюдательными людьми. Они эмпирическим путем (китайская мысль не знала метода контролируемого эксперимента, так-

²³ Лукъянов А.Е. Дао Лао-цзы и Дао Конфуция // ПДВ. 1997. № 6. С. 208, 215.

²⁴ Там же. С. 205.

²⁵ Там же. С. 213.

же не знала она и божественного откровения и врожденных идей, которые на Западе могли считаться источниками знания) установили нормы человеческой жизни, наблюдая за природными циклами.

«Совершенномудрые» наблюдали за *тянь ди* 天地 «Небом и Землей». Это тоже основополагающие понятия древнекитайской философии. *Тянь ди*, учитывая древнекитайский «натурализм», – это вообще все. Китайцы не рассуждали о чем-то за пределами Неба и Земли (хотя и могли указывать, что что-то там есть). *Тянь ди* – это, таким образом, «Природа». В этом же значении часто употреблялся и просто иероглиф *тянь* 天 «Небо» (в древнекитайской философии очень часто какой-то член пары или вереницы понятия мог обобщенно называть все эти понятия). То самое «Небо», которое для ранней династии Чжоу заменило иньского «Верховного владыку/предка» в период «Борющихся царств», приобрело более широкое значение «природы». Например, когда Сюнь-цзы говорит об органах чувств, он называет их *тянь гуань* 天官 «небесными чиновниками». Дословно это не имеет смысла, но если посмотреть, что он везде *тянь* употребляет по смыслу как синоним слов «Природа», «естественное» (т. е. не сделанный человеком), то словосочетание становится понятным.

От смысла «высшей сакральной инстанции» до смысла «Природа» «Небо» доходило постепенно. И «Верховный владыка/предок» иньцев, и «Небо» чжоусцев, по всей видимости, оба были весьма аморфны в плане черт, и не понятно, были ли они личными божествами, а относительно «Неба» не ясно еще и то, вообще отделяли ли его в мысли от обычного синего неба над головой. «Небо» управляло природными циклами, т. е. делало так, чтобы за летом шла осень, за осенью зима и т. д., чтобы созрел урожай, в надлежащее время шли дожди и снега и проч. и проч. Короче говоря, производило разные естественные вещи и надзидало за людьми. Потом, в период расцвета философских школ, его божественная функция надзирателя, если угодно, постепенно начала отходить на второй план. Мо-цзы еще говорил, что «Небо» имеет «желания» и «волю», но уже поздние моисты вообще молчат о «Небе», а для Сюнь-цзы и прочих «Небо» – это когда *у вэй эр чэн* 無為而成 «ничего сознательно не делается, но [все] создается», т. е. то в мире, что происходит без вмешательства человека – все естественные процессы, а значит, «Небо» – это «Природа». В рамках китайского «натурализма», не оставлявшего место представлениям о «Бог» или «Абсолюте»,

значение «Неба» эволюционировало от синего неба над головой, дающего дожди, а значит, плоды и жизнь, до «Природы» как всего существующего между небом и землей и синонима естественных процессов, происходящих между ними. Впрочем, и более раннее значение высшей сакральной инстанции никогда полностью не исчезало из семантического поля данного понятия.

Как бы там ни было, еще одно общее место древнекитайской философии (как бы она «Небо» ни понимала) – это то, что «совершенномудрые» древности подсмотрели способы управления человеческим обществом у «Неба». И, будь оно только лишь «Природой» или имея оно «желания» и «волю», – все равно они соотносились с «Небом», сверялись с ним в своем правлении.

В результате они смогли образовать правление, хэ 和 «гармоничное» с «Небом» или с «Небом и Землей» (вариант – *сань тянь ди* 參天地 «составить гармоничную трицу с Небом и Землей»), не расстраивающее естественный порядок, и связать вместе *сань цай* 三才 «три сокровища» – «Небо», «Землю» и «Человека», став *ван вэ* 三王 «верховными правителями» Поднебесной (сам иероглиф говорящий – три горизонтальные линии в его структуре по одной из трактовок обозначают соответственно «Небо», «Человека» и «Землю», а вертикальная линия символизирует «правителя», связывающего их вместе). Проблема, однако, в том, что «гармонию» с «Небом» можно понимать по-разному. Можно прямо подражать «Небу», как, по мысли ранних конфуцианцев, делали древние «совершенномудрые». А можно, наоборот, не вмешиваться в дела «Неба», а заниматься только человеческим миром, как считали поздние конфуцианцы. Можно копировать «Небо», а можно отталкиваться от него.

Да и в самом понимании «Неба» в его отношении к «Человеку» не все может быть понято однозначно. Подобно ранним представителям древнекитайской философии можно считать, что «Небо» есть пример идеального морального субъекта, что оно подчиняется строгой этике (например, оно нелицеприятно и относится ко всем с одинаковой любовью, ведь оно посылает дождь и дает выращивать злаки и праведнику, и бандиту) и что древние «совершенномудрые» просто воплотили «моральность» «Неба» в своем поведении и стали примером для других людей. Можно было полагать, что «Небо» и «Человек» едины (в моральности). А можно, подобно поздним древнекитайским философам, считать, что «Небо» не обладает че-

ловеколюбием, не имеет воли и чувств, не следует никакой морали, считать, что «Небо» отлично от «Человека». Оно – просто синоним естественного хода вещей, который с точки зрения обывателя даже может казаться аморальным. «Небо» просто пользуется всеми вещами (в их числе и людьми), говорит Лао-цзы, а потом выбрасывает их на свалку истории, когда их функция оказывается выполненной. И настоящие мудрецы, по его мнению, подражая «Небу», не переносили его моральность на мир людей, а, наоборот, отвергали все привычные человеческие отношения и изживали в себе всякое человеческое. Можно было считать и иначе (так считал, например, позднейший конфуцианец Сюнь-цзы) – соглашаясь, что «Небо» не обладает человеческой моральностью, полагать, что подлинный «совершенномудрый» исходит из данных «Небом» человеку качеств, но не останавливается на них, он трансформирует собственную «дурную» природу, переходя от дикой естественности «Неба» к совершенной культурности «Человека».

С какого-то момента проблема отношения «Неба» и «Человека» начала связываться с представлениями о характере *син* 性 «[индивидуальной] природы» человека, тех врожденных качеств, которые с самого начала закладывает в него «Небо/Природа». В начальный период древнекитайской философии было выработано представление о потенциально «доброй» человеческой «природе», в которой с рождения в зачаточном состоянии уже были заложены все «добродетели». К концу древнекитайской философии общим местом стало убеждение, что «природа» человека – «дурна», и обходиться с ней надо соответственно – управлять людьми как «порочными» или же, наоборот, уже не «небесными», но сугубо «человеческими» усилиями трансформировать «дурную» «природу» в «добрую».

7. Дао 道 «Путь» как синоним учения о методе правильного управления государством и «спасения» Поднебесной

Итак, как читатели могли догадаться, я рисую историю древнекитайской философии в виде эволюции решений ряда взаимосвязанных проблем, которые древним мыслителям приходилось рассматривать для ответа на вопрос, как «спасти» Поднебесную – при наличии некоторых общих представлений.

Основные проблемы древнекитайской философии

	I	II	III
основная проблема	как «спасти» (умиротворить, привести к согласию, упорядочить) Поднебесную?		
	споры о «древности» и «современности»	споры о качествах и регулирующих принципах идеальной личности («добродетель» или «порочность/суровость»)	споры об отношении «Неба» и «Человека»
побочные (входящие в основную) проблемы	споры о «споре» ²⁶ (как средстве обоснования правильности концепций «спасения» Поднебесной)		
	споры о рычагах управления государством («ритуал» или «законы»)	различие представлений об идеальном государстве («гармония» или «единство»)	споры о человеческой «природе» («добрая» или «дурная»)
общие представления	в древности были «совершенномудрые», которым удалось воплотить идеальный государственный строй	древние «совершенномудрые» правили с помощью «добродетели»	«совершенномудрые» древности получили «добродетель», наблюдая за «Небом»
особенности решения данных проблем (специфика древнекитайской философии)	историоцентризм	антропоцентризм	натурализм

Проблема отношения «Неба» и «Человека» здесь, пожалуй, важнейшая и центральная. Ведь в зависимости от того, как понимать «Природу» (закрывающей в себе моральные качества или

²⁶ Эту проблему я не разбираю в настоящей лекции. Она настолько важна и обширна, что ей специально целиком посвящена Лекция 7.

нет) и поведение человека по отношению к ней (подражать ей или отталкиваться от нее), будут варьироваться не только представления о «природе» человека, но и прямо с ними связанные представления о складе характера идеальной личности и регулирующих ее поведение принципах (например: если «Небо» морально и мы должны ему подражать – его качеством должна быть «добродетель» (Конфуций), если «Небо» нечеловечно и мы должны ему подражать – такой человек будет в глазах других «безумцем» (Лао-цзы), если «Небо» неморально и ему не надо подражать, нам следует совершенствоваться, переходя от «дурной» природы, данной нам с рождения, к моральности (Сюнь-цзы) и т. п.), а в зависимости от того, какой склад характера выделяется у идеальной личности, изменяются и представления об идеальном государстве (в государстве, где правят «добродетелью», будет мир и согласие, государство же, построенное на принципах «суровости», сможет завоевать всех сильной армией и единым командованием и т. п.). С представлениями об идеальном государстве напрямую связаны, в свою очередь, споры о конкретных рычагах управления государством (для сильного государства – точные единые для всех «законы») и искусство управления чиновничеством и народом, для просвещенного – культуuroобразующие «ритуалы» и т. п.), а с последними – представления об отношении «современности» к «древности» (изменяемы ли полусакральные «ритуалы» древности, и если нет, то не нужно ли заменить их вполне подстраиваемыми под конкретную современность «законами»).

Однако в проблемах и их решениях все же есть некоторая автономия, да имеются и логически возможные, но исторически пропущенные варианты их решения (например, никто не высказывал такого взгляда, что «Небо» добродетельно, но ему не надо подражать в этом), поэтому я и разбирал их отдельно и не в последовательности их связи друг с другом, а в обратном порядке, так, чтобы у читателя сложилась картина, общая для всех древнекитайских философов: о древних «совершенномудрых» и их огромной, идущей еще с предфилософских времен, значимости в китайской духовной культуре, и так, чтобы высветлить действительно самые заметные специфические особенности древнекитайской философии (сначала в глаза бросается «историоцентризм», потом «антропоцентризм», потом «натурализм»).

Тот же способ решения вышеописанных проблем, метод правильного управления государством и «спасения» Поднебесной, который в конце концов все древнекитайские философы ищут и предлагают, и называется как раз *дао* 道 «Путь», или, более точно, *жэнь чжи дао* 人之道 «Путь Людей» в противовес *тянь чжи дао* 天之道 «Пути Неба», т. е. естественных циклов Природы.

О конкретных «Путь» «спасения» Поднебесной мы и поговорим в дальнейших лекциях.

ЛЕКЦИЯ 2. КОНФУЦИЙ И РАННЕЕ КОНФУЦИАНСТВО

Итак, из прошлых лекций мы знаем, что древние китайцы философствовали по поводу того, как правильно управлять государством во время кризиса периода «Борющихся царств», в котором они жили. То есть как «спасти» Поднебесную из «смуты» и привести к «порядку». Свои учения по этому поводу они называли *дао* 道 «Путями». Первым «Путем» «спасения» Поднебесной, предложенным в древнекитайской философии, стал конфуцианский.

1. Конфуций – краеугольная и основополагающая фигура всей древнекитайской философии

И это действительно так, поскольку у Конфуция мы находим все проблемы и практически все главные понятия, которые потом так или иначе все остальные школы, не только конфуцианцы, будут обсуждать. Если попытаться в одной фразе указать суть исторического развития древнекитайской философии, то в полусутоливой форме можно было бы сказать, что вся древнекитайская философия – это череда упрощений от разочарований из-за непонимания, и коли так, то Конфуций в этой череде – отправная точка.

Ну и конечно, Конфуций важен тем, что из-за него слово *жу* 儒 приобрело значение «конфуцианец». Забавно, что во времена Конфуция это слово употреблялось, но означало просто «ученый, книжник, служилый». После Конфуция этот термин уже был прочно закреплен за «ученым-конфуцианцем».

Конфуций (латинизированная форма от Кун-фу-цзы 孔夫子 «Учитель Кун») или Кун-цзы 孔子, жил в 552/551–479 до н. э. Имя философа – Цю 丘, прозвище Чжунни 仲尼 («Средний братец из глины»). О его жизни можно узнать из *Лунь юя*, *Мэн-цзы*, *Сюнь-цзы*, *Кун-цзы ши цзя*, *Жу линь лечжуани* Сыма Цяня и некоторых других биографических источников. Родился он в небольшом царстве Лу, где сохранялась сильная чжоуская традиция, в родовитой, но обедневшей семье, генеалогически восходящей к династии Шан-Инь. Отец его – Шулянь Хэ, был старше матери, Чжэн Цзай из рода Янь, на 46 лет. То ли поэтому, то ли в связи с несоблюдением каких-то других ритуальных формальностей об их браке впоследствии говорили как о *е хэ* 野合 (букв. «дикий союз»), т. е. о незаконном сожительстве. Конфуций теряет отца в 3 года, мать в 16. Юность свою он проводит, управляя складами, смотря за стадами в столице Лу, в 27 лет становится помощником при совершении жертвоприношений в главной кумирне царства Лу. В 50 лет он достигает поста *сян* 相 «первого советника» и *да-сыкоу* 大司寇 «министра юстиции» в Лу (496 до н. э.) (со временем его пребывания на этом посту связано скандальное «дело Шаочжэн Мао», казнь Конфуцием знатного человека в первую же неделю своего занятия данной должности за нарушения им принципа «преданности правителю»), но затем, когда Конфуций стал неудобен правителю, его вынудили (правитель прилюдно и при Конфуции нарушил один из ритуалов уважения к чиновникам) подать в отставку и покинуть княжество Лу. Много лет Конфуций путешествует по разным княжествам и наносит визиты ко дворам властителей позднечжоуского Китая: вэйского Лин-гуна (534–493 до н. э.), циского Цзин-гуна (547–490 до н. э.), луских Дин-гуна (509–495 до н. э.) и Ай-гуна (494–468 до н. э.), однако нигде не получает чиновничью должность. Под конец жизни он осознает несбыточность своих политических мечтаний и отходит от политических дел, возвращаясь в княжество Лу, где открывает собственную школу (он становится первым частным учителем в Китае) и занимается редактированием древних хроник и ритуальных текстов. Здесь же, на родине, в княжестве Лу, он встречает смерть.

Интересно отметить, что биографии многих великих философов (особенно конфуцианских) древности впоследствии будут повторять биографию Конфуция в общих чертах. Можно сказать,

что не только учение Конфуция стало впоследствии каноном для китайской духовной культуры, но и жизнь его довольно быстро стала восприниматься как своеобразный «эталон» почти для всех биографий великих личностей древности.

О Конфуции мы знаем в основном из *Лунь юя* 論語 «Рассуждений и речений» (другие варианты перевода названия: «Теоретические речи», «Суждения и беседы», «Беседы и высказывания», «Рассуждения и высказывания», «Изречения» и т. п., стандартный англоязычный перевод – «Analects»), главного памятника, с ним ассоциирующегося, а также из разных исторических анекдотов и высказываний, приписываемых Конфуцию, которые разбросаны почти по всем древним памятникам.

Что такое *Лунь юй*? Этот памятник был составлен к концу V в. до н. э., по всей видимости, учениками учеников Конфуция. Во время правления династии Цинь был сожжен. Во время правления династии Хань вновь обнаружился. Ко II в. до н. э. были три основные редакции текста – Цискакая версия (*Ци (齊) Лунь юй* в 20 главах), Луская версия (*Лу (魯) Лунь юй* в 22 главах) и Древняя Луская версия (*Гу вэнь (古文) Лу Лунь юй* в 21 главе), якобы найденная Кун Аньго в доме Конфуция (II в. до н. э.).

Неизвестно, на каком из этих трех вариантов основывается впоследствии канонизированная версия текста, но известно, что она базируется на варианте Чжан Юя, канонизированном уже в I в. н. э. Впоследствии *Лунь юй* войдет в канонические собрания конфуцианства – сначала в *Шисань цзин* 十三經 «Тринадцатиканоние», потом в *Сы шу* 四書 «Четверокнижие» в XI–XII вв. н. э. Основным комментатором данного текста с тех пор стал Чжу Си 朱熹 (1130–1200 н. э.).

По содержанию *Лунь юй* – это сборник высказываний, кратких историй, диалогов и пр. Конфуция с его учениками и/или с учителями и другими людьми, с которыми он встречался в ходе своей жизни. Краткость и лаконичность многих фрагментов, а также (согласно многим интерпретаторам – кажущаяся) «повседневность» некоторых тем, в них затрагивающихся, позволяют сравнить *Лунь юй* с таким современным литературным жанром, как «живой журнал» или «твиттер». Полушутливо можно сказать, что *Лунь юй* – это древнекитайский «живой журнал» Конфуция.

Теперь же, когда мы имеем некоторое представление о жизни и трудах мыслителя, давайте перейдем непосредственно к его учению.

2. Основной принцип упорядочения государства – правление, основанное на дэ 德 «добродетели» («моральности»)

Суть морально-политического учения Конфуция может быть конспективно выражена в следующем пассаже из *Лунь юя*:

Лунь юй 12, 22

«...[Фань Чи] спросил о знании. Учитель ответил: – Это означает знать людей (*чжи жэнь* 知人²⁷). Фань Чи не понял. Тогда Учитель пояснил: – Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются...»²⁸

Как видно из процитированного фрагмента, Конфуций считал, что жил во время упадка «Пути» в Поднебесной, и это он связывал прежде всего с истощением морали, с порчей человеческого поведения (отсюда в тексте «кривые»). Поэтому спасти и умиротворить Поднебесную (начав, разумеется, с конкретного государства) надо, вернув ее народ к правильному моральному поведению («выправив» его).

И делается это только тем способом, что над народом ставится морально-совершенная личность («прямые»), под влиянием которой Поднебесная упорядочивается. Управление должно быть «моральным».

Что это за совершенная личность? Давайте прочтем следующую цитату:

Лунь юй 14, 42

«Цзы Лу спросил о благородном муже.

Учитель ответил:

– Совершенствуй себя (*сю изи* 脩己), чтобы быть почтительным.

[Цзы Лу] спросил:

²⁷ Здесь и далее все отсылки к оригинальному тексту в переводах сверены с Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй. Т. 1–41. 1983–2001. (Собрание сочинений всех философов в новой редакции), а также с электронной версией классических китайских текстов Chinese Text Project на сайте <http://ctext.org/>.

²⁸ Здесь и далее цитаты из *Лунь юя* приводятся в переводе Л.С.Переломова из: *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». М., 2000.

– Это все?

Ответил:

– Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие другим (*ань жэнь* 安人).

– И это все?

Ответил:

– Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие народу (*ань бай син* 安百姓). Совершенствовать себя, чтобы принести спокойствие народу, – разве не это заботило Яо и Шуня?»

О ком в пассаже сказано, что он «умиротворяет» народ? О *цзюнь-цзы* 君子 «благородном муже». «Благородный муж» и есть такой идеальный добродетельный правитель или чиновник, который ведет государство к выправлению – и это специальный технический термин конфуцианского учения.

А тот народ и те другие люди, которых он умиротворяет и выправляет, называются *сяо жэнь* 小人 «маленькие люди».

Цзюнь-цзы дословно значит «сын правителя», но следует ли из этого, что *цзюнь-цзы* – это аристократ, а *сяо жэнь* (в ином переводе: «ничтожный, низкий человек») – это простолюдины?

Нет, не значит. Уже у Конфуция, а у последующих конфуцианцев это только яснее выражено, *цзюнь-цзы* может стать любой человек при должном обучении и усердии (хотя нацеливал свое учение он прежде всего на новую элиту общества, сынов правителей или аристократов), так же, как и *сяо жэнь* может быть тоже любой. Например, он не раз называл своих учеников *сяо жэнь*, когда они обнаруживали малодушие в следовании моральным принципам. *Сяо жэнь* может быть у Конфуция и непутевый и правитель (ср. 13, 25). Итак, эти два понятия в первую очередь этические.

Поэтому *цзюнь-цзы* можно переводить иначе. Исходя из другого смысла иероглифа *цзы*, о котором я говорил в прошлой лекции, это словосочетание можно перевести как «правитель-мудрец», «мудрый правитель». (Невольно вспоминается идеальное государство Платона во главе с правителями-философами). А *сяо жэнь*, в таком случае, уместно будет переводить как «темный человек» в старорусском смысле этого слова, т. е. непросвещенный.

Итак, благородный муж влияет на маленького человека, и тот под его влиянием исправляется. Каким образом осуществляется это влияние? Так как ветер влияет на траву. Маленький человек

оказывается буквально заморожен моральными качествами «благородного мужа» и сразу старается либо подражать ему, либо не осмеливается ему противодействовать, становится покорным или же попросту покидает государство.

Моральные качества человека – это его *дэ*, поэтому благородный муж влияет на людей с помощью своего *дэ* и выправляет их с помощью *дэ*. «Добродетель» – это как бы сияющий поток, исходящий от неподвижного правителя на подданных, которые оказываются им ослеплены и, как мотыльки на огонь, слетаются жить в государство к такому правителю, постепенно начинают копировать дела такого правителя и, подражая ему, сами становятся совершенными в моральном плане. Таким образом, вера в чжоускую благотворную магическую силу находит отголоски и у Конфуция. У него это тоже сила, энергия, но только уже не магическая, а моральная. И действует она не по магическим законам, а, подчеркиваю это, по принципу подражания низов верхам. Правитель преображает других примером!

Что же входит в добродетель правителя (или чиновника у власти), что есть конкретное проявление его *дэ*, которое он изливает на своих подопечных?

3. «Добродетели» «благородного мужа» – *жэнь* 仁 «человеколюбие», и *йи* 義 «долг», *чжи* 智 «мудрость»

Путь Конфуция на самом деле прост. В нем есть одна нить, объединяющая все его моральное учение.

Лунь юй 4, 15

«Учитель сказал:

– *Шэнь* (способнейший и любимейший ученик. – *С.Р.*)! Мой Дао-Путь пронизан Единым (*и* и *гуань чжи* – 以貫之).

Цзэн-цзы ответил:

– Воистину!

Когда Учитель вышел, ученики спросили:

– Что это значит?

Цзэн-цзы ответил:

– Путь Учителя [включает лишь два понятия] – *чжун*-верность (*чжун* 忠) и *шу*-снисхождение (*шу* 恕)».

Итак, нить, проходящая через все его учение, – это *чжун* 忠 и *шу* 恕.

Что это за термины? *Шу* часто переводят как «снисхождение», «великодушие», «отзывчивость». Но более точное его значение – это «взаимость».

Лунь юй 15, 24

«Цзы Гун спросил:

– Существует ли одно слово, которым можно руководствоваться всю жизнь?

Учитель ответил:

– Это слово – снисхождение (*шу* 恕). Не делай другим того, чего не пожелаешь себе (*цзи со бу юй у ши юй жэнь* 己所不欲, 勿施於人)».

Перед нами негативная формулировка золотого правила морали. *Шу* – это золотое правило морали. Не делать другим того, чего не желаешь себе. В других источниках и у Конфуция и у его последователей будет и позитивная формулировка: что любишь в себе, люби и в других, что ненавидишь в других, не люби и в себе.

На самом деле иероглиф *шу* «говорящий». Он состоит из двух графем, верхней и нижней. Наверху «подобие» (фонетик *жсу*), внизу «сердце», т. е. думать о себе и о других подобным образом, относиться к другим как к себе, и к себе как к другим. То есть это некоторое уравнение себя с другим в справедливости. Если я сам не проявляю сыновнюю почтительность или преданность правителю, но, тем не менее, требую ее от своего сына или своего подданного, я не *шу*, не взаимен, т. е. не отношусь к себе как к другим, ставлю себя вне других.

Прямого определения *чжун* у Конфуция нет, но обычно его трактуют как деятельное проявление *шу*. Впоследствии оно превратилось в специальный термин для «преданности правителю», но никогда не теряло и своего более широкого значения «преданности другому», т. е. рвения принести ему пользу, действовать на его благо. Если *шу* – это некое понимание положения другого, попытка встать на место другого, то *чжун* – это когда мы, понимая других и понимая свое отношение к ним (когда мы морально уравнены с другими, не считаем себя выше, не считаем, что нам «закон не писан»), еще и действуем сообразно этому нашему пониманию, сообразно *шу*.

Лунь юй 6, 30

«...Что же такое человеколюбие (*жэнь* 仁)? Если ты сам твердо хочешь стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо. Такой [человек] способен стать примером. О нем можно сказать – овладел искусством человеколюбия».

Этот параграф и комментаторы и позднейшие исследователи связывают с *чжун*. Но мы можем видеть, что здесь появляется и другой термин.

Это термин – *жэнь* 仁. В сущности, *чжун* и *шу* оказываются равными *жэнь* (в 12, 2 *жэнь* прямо называется тот, кто следует *шу*, т. е. не делает другому того, чего не хочет для себя). Следуя *чжун* и *шу*, мы следуем *жэнь*, ключевой добродетели Конфуция.

Что такое *жэнь*? Вообще говоря, термин встречается и до Конфуция (хотя есть сомнения в его аутентичности; вполне возможно, его ввел сам Конфуций, а в тексты *Ши цзин* и *Шу цзин*, в которых он встречается, он был вписан задним числом) – в значении главного качества, отличающего благородного, знатного от незнатного. Знатный – хороший воин, мужественный, искусный, он – *жэнь* 人 «человек» (а не *мин* 民 «простолюдин»), потому что он *жэнь* 仁 «благородный». У Конфуция, однако, как мы помним, все категории не социального, а морального характера, поэтому *жэнь* – не социальное, а моральное «благородство», то, что делает человека (в широком смысле) «Человеком», т. е. «гуманность». Или, в другом переводе, «человеколюбие».

Лунь юй 12, 22

«Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил:

– Это означает любить людей (*ай жэнь* 愛人)...

Действительно, почему «человеколюбие»? Потому что это «любовь к людям». В каком смысле? В смысле заботы. В смысле *чжун* – рвения принести благо другому, при соблюдении *шу* – взаимности, избегания вредить другому за счет превозношения себя.

Но в его понимании есть свои нюансы. Должно ли «человеколюбие» распространяться на всех людей? Должны ли мы равно относиться «гуманно» ко всем людям? Можем ли мы ненавидеть людей? Обратимся к следующему фрагменту:

Лунь юй 4, 3

«Учитель сказал:

– Только человеколюбивый способен любить [кого-то из] людей и способен возненавидеть [кого-то из] людей (у *жэнь* 惡人)».

Парадоксально! «Человеколюбивый» может не только «любить людей», но и «ненавидеть людей»! Всегда следует иметь в виду, что конфуцианское «человеколюбие» – это прежде всего прочего правильное отношение к человеку согласно его достоинствам и положению. Согласно *лунь* 倫.

Что такое *лунь*? *Лунь* – это «базовые социальные отношения» – правитель–подчиненный, отец–сын, муж–жена, старший брат–младший брат, друзья, младшие–старшие, родственники–чужие и т. п. (обычно называют первые пять). *Жэнь* как раз и действует в рамках этих общественных отношений и, в зависимости от типа отношения, варьируется в своей силе и степени. Сильнее всего мы должны любить родственников, и сильнее всего должна быть любовь у правителя к народу. Но разбойников и убийц, а также чужаков мы можем и не любить, более того, мы можем их ненавидеть, не переставая быть человеколюбивыми. Мы можем им не вредить, но любить их не должны. Хотя, вообще говоря, в случае преступников, совершающих зло, мы должны их наказывать, поскольку по Конфуцию на зло мы отвечаем не добром, а по справедливости (14, 34).

Когда «человеколюбие» применяется в этих пяти или больше видах «базовых социальных отношений», они становятся «должными», а человек, который в этих отношениях придерживается должного поведения, называется не только «человеколюбивым», но и *и* 義 «[исполняющим] долг / должным образом относящимся к людям».

«Что называется долгом человека? Отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность (*сяо* 孝); старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а жена – послушание, старшие – милосердие, а младшие – покорность, государь – человеколюбие (*жэнь* 仁), а подданные – преданность (*чжун* 忠). Эти десять качеств и именуется человеческим долгом»²⁹.

Обратите внимание, что перечисленные в процитированном фрагменте отношения – это не просто отношения, а именно должные, соответствующие нормам морали отношения. Например, в от-

²⁹ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 105.

ношении с отцом (типичный пример конфуцианцев) можно быть плохим сыном, перечить ему, не кормить его в старости, не оправлять церемоний ему после его смерти в качестве предка и т. п., то есть вести себя неподобающе. А можно – наоборот, вести себя должным образом. Когда сын ведет себя должным образом по отношению к отцу, это называется *сяо* 孝 «сыновняя почтительность». Хотя данная категория прежде всего рассчитана на применение к отцу, но значение ее шире и распространяется на обоих родителей.

Сяо для конфуцианцев – это некая квинтэссенция и в то же время наиболее ярчайший частный случай «человеколюбия». Любовь к людям начинается с родных, а любовь к родным – с родителей. Если ты пытаешься полюбить людей, не имея в сердце любви к родителям, фактически ты не обладаешь и толикой «человеколюбия», ему неоткуда будет в тебе взяться. Поэтому в учебе «гуманности» надо начинать с «сыновней почтительности».

«Сыновняя почтительность» для конфуцианца по значимости даже превосходит преданность правителю, поскольку она подразумевает недоносительство на родственника, совершившего преступление (13, 18). Данная категория была действительно важнейшей в спектре моральных категорий конфуцианцев – до такой степени, что после знаменитого неодобрения Конфуция доносов на родных, принцип недоносительства на близких родственников, был включен во все последующие своды законов традиционного имперского Китая. В случае доноса на родственника доносчика казнили, а родственника отпускали (исключение составляли только доносы о покушениях на императорскую власть – таким образом, на самом деле в реальной политической практике государственные интересы, «преданность правителю» оказывалась важнее «должного поведения», но на словах конфуцианцы рьяно ставили родителей прежде любой власти).

Но *сяо* – это лишь одна сторона человеческих отношений. Когда человек реализует *жэнь* во всех человеческих отношениях, его можно назвать *и* 義 «[исполняющим] долг / должным образом относящимся к людям». Или даже просто «моральным» (часто, особенно на Западе, слово *и* переводится как «мораль»).

Следует особенно подчеркнуть – есть неравенство в «долге». «Долг» сына (угождать) другой, чем «долг» отца (заботиться), а «долг» мужчины (защищать, добывать, управлять) – другой, чем

«долг» женщины (говоря откровенно, по большей части вести хозяйство и рожать мальчиков). Это не демократично и не политкорректно, но древние китайцы не считали, что это плохо, потому что в одном могущие во всем остальном быть несимметричными отношения симметричны – в благоговении к людям, в стремлении быть взаимным к другому и в стремлении действовать на его благо. Только угождая отцу, сын «сыновне почителен», но только заботясь о будущем сына, отец будет истинным отцом.

Каким образом в каждой из конкретных ситуаций быть человеколюбивым и соблюдать свой долг, руководствуясь преданностью и взаимностью, – это большое искусство, и единого правила на все случаи жизни тут нет. Единственный маяк, которым нужно руководствоваться, о котором говорит нам Конфуций, – это *чжун юн* 中庸 «срединное и неизменное», т. е. принцип золотой середины между крайностями. Того же, кто в претворении моральных поступков мог различать правду и неправду, то, что нужно делать и что нет, и кто мог то, что нужно делать, делать с точностью, упорством и каждый раз умудряться не переступить середины – вслед за интуициями Конфуция последующие конфуцианцы назвали *чжи* 智 «мудрым/рассудительным».

Таким образом, все только что описанные моральные качества («гуманность», «должное отношение к людям», «мудрость» и производные от них) являются как бы составными частями *дэ* «добродетели» благородного мужа и могут быть использованы в исправлении маленького человека.

Но каким образом эти добродетели, во-первых, образуются у самого «благородного мужа»? А во-вторых, каким образом он передает их «маленькому человеку»? Каким образом он обретает *дэ* и как его *дэ* конкретно влияет на людей? Какие конкретные рычаги управления государством имеются у «благородного мужа»?

4. Правление «добродетелью» с помощью *ли* 禮 «ритуала» и *юэ* 樂 «музыки»

Давайте ознакомимся со следующим фрагментом *Лунь юя*:

Лунь юй 12, 1

«Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил:

– Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам (*ли* 禮 «ритуалу». – *С.Р.*) – в этом заключается человеколюбие... (*кэ цзи фу ли вэй жэнь* 克己復禮為仁).

Итак, конкретный способ проявления «човеколюбия» в государстве – это *ли* 禮 «ритуал». Что такое *ли*?

Переводят этот термин по-разному: «ритуал», «церемонии», «правила поведения», «благопристойность», «этикет», «этика» и т. п. «Ритуал» – это, исторически, прежде всего правила жертвования духам и нормы поведения царей и государственных служащих по отношению к себе и к народу, – и только потом все остальные традиции ритуального регламентированного или полурегламентированного поведения, которые остались китайцам периода «Борющихся царств» от чжоуской династии, а к ней пришли из времен золотой древности, от первых «совершенномудрых». Поэтому в понимании Конфуция это были идеальные образцы поведения людей.

Почему Конфуций говорит именно о каких-то полупоформальных ритуалах? Почему, например, не назвать это «законами» человеческого поведения и не призывать всех следовать таким точным «законам»? Для Конфуция «ритуал» и «законы» были строго разграниченными понятиями и правильное государственное управление должно было осуществляться именно с помощью «ритуала». Почему? По нескольким причинам.

Во-первых, «ритуалы» не мы сами создаем. Мы преодолеваем себя и возвращаемся к «ритуалам». И поэтому «ритуалы» не могут быть ошибочными, как законы. Ведь это всегда проверенные временем «ритуалы», «ритуалы» древности. А именно династии Чжоу, которая вобрала в себя все лучшее из династий Шан и Ся. Более того, это значит, что «ритуалы» естественны (если угодно, они были скопированы «совершенномудрыми» с природных процессов, а «Природа», как говорится, ошибаться не может) а «законы» искусственны (т. е. подвержены ошибке).

Во-вторых, без «ритуала» мы в буквальном смысле теряем опору. Например, мы с вами сейчас живем в таком безопорном веке, в веке брожения, когда моральные устои были порушены и сохранились в людях лишь в обрывочно-осколочном виде. Долгое время в царской России господствовала христианская этика, но она была разрушена в советское время. Сейчас же, не восстановив в полной мере христианские устои жизни, мы и советскую идеологию отвергли. Таким образом, ныне в нас сохранились «осколки» от христианства и советской идеологии, а на оставшееся место мы пытаемся привить западные ценности. А культурной цельности, монолитности, непрерывности традиции – нет. Вот такую монолитность, укорененность в собственной культуре, древней культуре, восходящей корнями к незапамятным временам, когда контакты людей с «Небом» были ближе и правильный «Путь» блистал, и хочет насадить Конфуций с помощью «ритуала».

Это возможно сделать, поскольку «ритуал» – не бездушный «закон», которому подчиняются лишь формально. «Ритуал» должен (и может, в отличие от «закона») стать корнем твоего сердца, пропитать все твое существо и изливаться из тебя спонтанно. Закону мы подчиняемся, а перед ритуалом мы благоговеем. Это третья причина предпочтительности «ритуала» перед «законом».

В-четвертых, ритуал мастерски приспособлен к меняющимся ситуациям, он гибок. Это не одинаковый для всех «закон», не учитывающий тонкие нюансы ситуаций. «Ритуал» для каждой ситуации преобразуется. И он неодинаков для разных социальных слоев. «Ритуал» служит закреплению социального неравенства. Он, как косметика оттеняет, оживляет и украшает лицо девушки, оттеняет и подчеркивает различия слоев общества: правителя, знатных, подданных, простолюдинов, рабов и т. п. Но я подчеркиваю, древние китайцы не видели в неравенстве ничего плохого. Опять же, это не демократично, но это вносит порядок в человеческий мир, поскольку разделяет труд, а разделение труда (наиболее явно об этом высказался поздний конфуцианский мыслитель Сюнь-цзы) приводит к тому, что человек становится самым могущественным в мире существом.

Но есть в понимании «ритуала» и более глубокий смысл. Дело в том (и это пятый пункт), что «ритуал» упорядочивает не только человеческий мир. Он упорядочивает «Природу» в общем смыс-

ле. «Ритуал», вообще говоря, есть нечто большее, чем «правила благопристойного поведения». «Ритуал» для конфуцианцев – это выраженные в обществе *ли* 理 «принципы вселенной»!

«Неужто ритуал так важен?» – спросил Янь Янь.

**Кун-цзы отвечал: “Благодаря ритуалу прежние государи пре-
емствовали небесный путь, управляли человеческими чувствами.
Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил”»³⁰.**

«Ритуал» – это претворение «Небесного Пути» в жизни людей. «Небо» же дает жизнь, и если ты в гармонии с ним – ты живешь. Это основная идея всей древнекитайской философии. Поэтому без «ритуала» нет жизни. Ни человеку, ни обществу.

«Ритуал» – это способ быть в гармонии с «Природой». На небесах есть звездные узоры, на земле есть принципы поведения, перемен и превращений каждой из 10 000 вещей, а в человеческом обществе есть «ритуалы», и это все по мысли конфуцианцев – однопорядковые вещи. «Ритуал» можно понимать как правила хорошего поведения, вежливости, уважения (к правителю) или снисхождения (к народу), но если так, то тогда вежливостью, уважением и снисхождением, этими моральными категориями живет вся природа, и эти самые признаки вежливости, уважения, снисхождения и т. п. есть и в движении светил, и в поведении зверей, и в цикле четырех времен года. И в жизни людей.

Вот что такое «ритуал» для конфуцианцев.

Несмотря на столь огромную значимость, по Конфуцию можно изменять «ритуалы», сообразуясь с наличными веяниями, но только их внешнее проявление, а не суть. Если изменения касаются сути, «ритуал» не подлежит изменениям.

А суть «ритуала» – это моральность, которая выражается в нем. Конфуций упоминает «человеколюбие» и «сыновнюю почтительность» (ср. 3, 3; 3,4; 3, 8; 7, 14; 9, 3; 9, 11; 17, 11), без которых «ритуалы» недействительны. «Ритуал» это как бы парадные одежды для моральных качеств (ср. 7, 2; 15, 33), отделяющие нас от варваров, которые тоже могут быть «человеколюбивы», но их чувства должным образом не урегулированы «ритуалом», и поэтому без «ритуала» моральные качества их бездейственны, избыточны или недостаточны. Если брать пример из современной жизни, то, дума-

³⁰ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 101.

ется, здесь подходит образ чересчур заботливой матери, которая, не сообразуясь с правильными «ритуалами», проявляет чрезмерную заботу по отношению к своему сыну, который – от того, что любовь матери не была направлена в нужное русло и в нужной пропорции правильными «ритуалами» – вырастает зависимым, беспомощным «маменькиным сынком».

Именно из-за своей моральной составляющей при исполнении «ритуала» можно и зачастую нужно было убить животное (3, 17), но не человека (12, 19), ради которого «ритуал» исполняется (однако в биографии Конфуция был один случай казни человека из-за надругательства над «ритуалом»).

Конкретно же «ритуалом» считались не только правила вежливости при приглашении гостя в дом, но и все, связанное с отправлением культа предков, участием в похоронах, церемониями в государственных храмах, приемами при княжеском и царском дворе и т. п., то есть делами, которые могут быть весьма затратны для государства. В связи с этим напрашивается вопрос, насколько пышными должны быть «ритуалы»?

По Конфуцию «ритуалы» не должны быть пышными. В расходах надо проявлять экономию. Надо придерживаться золотой середины (ср. 20, 2; 1, 5; 11, 11 и т. д.). Потом по иронии судьбы за пышность «ритуалов» конфуцианцев будут ругать моисты.

А что такое *юэ* 樂 «музыка»? «Музыка» для «ритуала» – это что-то вроде «преданности» по отношению к «взаимности», т. е. деятельное проявление «ритуала», или скорее пик проявления «ритуала».

Перевод этого термина на самом деле не совсем точен. То, что мы переводим как «музыка», – это любое игровое поведение, и не всегда обязательно увеселительное (несмотря на то, что в древнекитайском слово «увеселение» обозначалось тем же иероглифом, что и «музыка» (только произношение было другое – *лэ*, и сами древние китайцы их постоянно связывали). Она включала в себя не только игру на музыкальных инструментах и различного рода песенные мероприятия, но и танцы, актерскую игру и т. д.

Почему же «музыка» так важна в управлении государством? С одной стороны, «музыка» – это хорошее средство контроля настроений в обществе. Правильная «музыка» способна породить в народе правильную эмоцию. А единая эмоция – это очень мощный рычаг управления народом. С другой стороны, «музыка» – это

«лакмусовая бумажка» общества. Согласитесь, и сейчас не теряет актуальности принцип – «по тому, что ты слушаешь, можно много сказать о том, что ты из себя представляешь». По конфуцианцам, в плохом обществе поют плохие песни. Например предметом нападок Конфуция была «музыка» княжества Чжэн с ее фривольными мотивами, совместными (мужчины с женщинами вместе) танцами и т. п. В государстве, в котором слушают такую «музыку», не может быть хорошего правления. Если же народ недоволен государем, он так же начинает петь особые, недовольные песни, по которым мудрый правитель сразу узнает, что поступает неправильно и, чтобы сохранить свой статус, должен будет изменить свою политику.

«Музыке» и «ритуалу» благородный муж должен был *сюэ* 學 «учиться» (обратите также внимание на графемный анализ дополнительного к *сюэ* иероглифа *цзяо* 教 «обучать» – «рукой с палкой вколачивать сыновнюю почтительность!»). Учиться Конфуций призывал в основном из древних текстов. Среди самых важных, ставших *цзин* 經 «канонами» китайской литературы, на которые все древние и средневековые философы постоянно ссылались, Конфуцием указываются:

1. *Ши* [цзин] 詩 [經] «[Канон] песен». Это самая древняя антология китайской поэзии (305 произведений). Состоит из трех частей – *Го Фэн* 國風 «Нравы царств» (160 народных песен Чжоу VIII–VII вв. до н. э.), *Я Я* «Оды» (105 песен, сложенных при дворе ванов Чжоу в X–VIII вв. до н. э. и *Сун* 頌 «Гимны» (40 гимнов XI–III вв. до н. э.).

2. *Шу* [цзин] 書 [經] «[Канон] писаний/истории/документов» (иное название *Шан шу* 尚書 «Почтенные писания»). Собрание историй и историзированных мифов периода, охватывающего XXIV–VIII вв. до н. э.

3. *Чунь-цю* 春秋 «Весны и осени». Погодичная хроника царства Лу с 722-го по 481/479 гг. до н. э. Обычно сопровождалась тремя комментариями: *Гуньян чжуань* 公羊傳 «Комментарий Гуньяна», *Гулянь чжуань* 穀梁傳 «Комментарий Гуляна» (II в. до н. э.) и *Цзо(ши) чжуань* 左(氏)傳 «Комментарий Цзо» (I в. до н. э.). Среди них последний самый авторитетный.

Таким образом, участь «музыке» и «ритуалу» из данных оставшихся от прошлых эпох древних текстов, которые назывались *вэнь* 文, «благородный муж» становился *вэнь* 文 «культурным»! Поэтому правление благородного мужа – это не просто «добродетель-

ное правление», но правление с помощью культуры, культурное правление (вспомните, «благородный муж» – «правитель-мудрец», а «ритуал» – «культурная» одежда для его моральности). И главная задача «благородного мужа» – привить культурность и в народе. Но прежде, уточняет Конфуций, народ надо сделать богатым. Иначе он не будет внимать.

Однако, подчеркиваю, культурность должна быть живой, она должна спонтанно и естественно проявляться в человеке, иначе получится одна голая ученость. Если же, наоборот, в человеке будет одна спонтанность без устоев, на которых можно утвердиться (пример «сверхзаботливой мамочки») – получится дикарство.

Культурность, попытка привить народу признаки ритуального поведения (а по сути – обучать его моральности через «ритуал»), должна прививаться без всякого лукавства. Иначе «благородный муж» лишится *синь* 信 «доверия» народа, и последний уже невозможно будет утихомирить. Если ты не будешь «вызывать доверие», тебя не будут слушаться. Если ты будешь говорить и не делать, в тебе разуверятся. А если в тебе разуверятся, твои дела никто не возьмет за образец и ты не сможешь выправить «маленького человека». Поэтому слова благородного мужа всегда должны вести к делам, иначе «ритуал» и «музыка» окажутся бездейственными и наступит хаос.

Чтобы отсеивать неблагонадежные, лукавые элементы в аппарате власти, которые занимают посты, но не делают дела, сообразные их званиям и тем словам, которые они говорят, чтобы правитель и его чиновники не потеряли «доверие» народа, нужен механизм *чжэн мин* 正名 «исправления имен / правильного использования имен». Об этом говорится в следующем фрагменте *Лунь юя*:

Лунь юй 13, 3

«Цзы Лу спросил:

– Вэйский правитель намерен привлечь вас к управлению [государством]. С чего вы начнете?

Учитель ответил:

– Начать необходимо с упорядочения названий, которые не соответствуют сути!

Цзы Лу спросил:

– Неужто вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?

Учитель ответил:

– ...Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагоприятно. Если со словами неблагоприятно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила («ритуал». – *С.Р.*) и Музыка недействительны. Если Правила и Музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности».

В связи с данным фрагментом, в котором поднимается тема наказаний, можно задать вопрос: если народ не знает, как распорядиться своими руками и ногами, не хочет подчиниться, надо ли его казнить? Нет, по Конфуцию, народ надо воспитывать.

Итак, «благородный муж» через «ритуал» и «музыку» распространяет свои «добродетели» («человеколюбие» и пр.) на «маленьких людей», и они, замороженные его *дэ*, подражая ему, сами выпрямляются. К чему такое выпрямляющее воздействие «благородного мужа» приводит в итоге?

5. Конфуцианские утопии – *сяо кан* 小康 «[общество] малого благоденствия» и *да тун* 大同 «[общество] великого единения»

Сначала правление посредством «ритуала» и «музыки» приведет к *сяо кан* 小康 «[обществу] малого благоденствия», а потом, в итоге – к подобию утопии далекого прошлого, *да тун* 大同 «[обществу] великого единения».

Что это за утопии?

«Когда шли по великому пути, Поднебесная принадлежала всем, [для управления] избирали мудрых и способных, учили верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому родными человеку были не только его родственники, а детьми – не только его дети. Старцы имели признание, зрелые люди – применение, юные – воспитание. Все бобыли, вдовы, сироты, одинокие, убогие и больные были присмотрены. Своя доля была у мужчины, свое прибежище – у женщины. Нетерпимым [считалось] тогда оставлять добро на земле, но и

не должно было копить его у себя; нестерпимо было не дать силам выхода, но и не полагалось [работать] только для себя. По этой причине не возникали [злые] замыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось великим единением.

Ныне великий путь скрылся во мраке. Поднебесная стала достоянием [одной] семьи. Теперь родные для каждого только его родственники, а дети только его дети. Добро и силы [берегут] для себя. У больших людей наследование стало нормой, стены и ограды, рвы и запруды стали [их] крепостью. Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают [отношения] государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружески любим братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них поднимают оружие. В соответствии с ними избирались [на царство] Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни одного, кто бы не почитал ритуала. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу свое постоянство. Если кто не следовал бы ему, он потерял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием. Все это и называется малым умиротворением («малым благоденствием». – С.Р.)»³¹.

Хочу обратить ваше внимание на некоторые особенности описания данных утопий. Вы заметили, что «ритуал» и «долг» из цитаты – это путеводные нити в падший век. В идеальном обществе они были/будут не нужны. И «человеколюбие», и «долг» с их градациями по рангам и общественным ролям нивелируются, потому что все будут одной семьей.

Что это значит? Это значит, что будет не нужен государственный аппарат. «Благородный муж» работает на то, чтобы упразднить себя (подобно тому, как медицина работает до того времени, когда она будет не нужна из-за отсутствия того, с чем она борется – болезни).

Поэтому-то неудивительно, что мы читаем в *Лунь юе* следующее:

Лунь юй 11, 26

«...– Ну а ты, Дянь, с чего начнешь (дела управления. – С.Р.) – спросил Учитель.

³¹ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 100–101.

– **Моя мечта отлична от всех высказанных** (тримя предыдущими учениками. – *С.Р.*).

– **А что в этом плохого, ведь каждый высказывает свою мечту, – ответил Учитель.**

– **В конце весны, в третьем месяце, когда все уже носят легкие одежды, в компании пяти-шести юношей и шести-семи отроков [я бы хотел] искупаться в водах реки И, испытать силу ветра у алтаря дождя и, распевая песни, возвратиться.**

Учитель глубоко вздохнул и произнес:

– **Я хочу быть вместе с Дянем!...**

Почему чиновник, когда он воплотил идеальное государство (ну или по крайней мере сделал все, что мог), может потом вдоволь резвиться в речке? Потому что в этом суть правления с помощью «добродетели». Я уже упоминал, что «добродетель» «благородного мужа» для «маленького человека» – как лампа для ночного мотылька. Уже само наличие «совершенномудрого», обладающего высшей степенью «добродетели», побуждает народ склоняться перед ним и копировать его в поведении. В период, когда народ, так сказать, не выработал привычки к моральности, когда он еще на стадии «малого благоденствия», «добродетель» еще нуждается в подпорках в виде «ритуала» и «музыки», но уже потом, когда она заблещает в полную силу, правителю ничего не нужно будет делать. Он будет у *вэй* 無爲 «в недеянии». Все будут сами собой «крутиться» вокруг него, делая то, что полагается делать, просто зная, что он есть и на него надо равняться.

Лунь юй 2, 1

«Осуществлять правление, опираясь на добродетель (*дэ* 德) – это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест ее».

Лунь юй 15, 5

«Если и был правитель, добившийся порядка (*чжи* 治) [в Поднебесной], не делая ничего (*у вэй* 無為), то им был Шунь. Чем же он занимался? Он лишь сидел в почтительной позе лицом на юг».

Впоследствии принцип «недеяния» будут применять в политической философии чуть ли не все школы Древнего Китая, но понимая его по-разному. По даосам, идеальный правитель может ничего не делать, потому что у народа настолько упрощены желания

и окружение, что он просто не в состоянии поступать неправильно. По легистам, правитель ничего не должен делать, потому что все за него делает механический закон. У ранних конфуцианцев правитель бездействует, потому что другие берут его «добродетель» в пример и сами стремятся воплотить ее в себе. Поэтому-то, подобно Полярной звезде, идеальный правитель будет просто сидеть лицом на юг, в центре великого культурного и безупречного в моральном отношении государства, где каждый друг другу брат и отец с сыном, где все человеческое поведение гармонизировано с природными ритмами, и каждое человеческое движение – это выражение природных принципов, где все самоотверженно служат другим, на ночь не запирают дверей, а с неба льют золотые дожди!

Другие школы будут отталкиваться от конфуцианского идеала. Но каждая будет в чем-то его урезать или упрощать. Если говорить грубо, в качестве ориентирующей схемы, то дальнейшее развитие древнекитайской философской мысли выглядит так.

Первыми «упростителями» учения Конфуция будут моисты. Мо-цзы, в сущности сохранив и развив моральные идеи Конфуция, отвергнет «ритуал» как способ их осуществления.

Ян Чжу отвергнет и «ритуал», и конфуцианско-моистскую мораль. Но он, как и его предшественники, все еще будет убежден в том, что «рассудок» нужен для того, чтобы найти правильный «Путь».

Поздние даосы отвергнут и мораль, и «ритуал», и «рассудок» как искусственные, ведущие по ложному пути. Но даже они все еще будут согласны с тем, что тот, кто следует единственно возможному правильному «Пути», – действует с помощью дэ-«добродетели».

Легисты откажутся от всего, о чем говорили Конфуций, Мо-цзы, Ян Чжу и даосы. Они заменят «ритуал» на «закон», «рассудок» на «силу» и «искусство», а «добродетель» на «суровость» и покажут, что успешных «Путей» управления государством может быть много, меняющихся в зависимости от времени, а детская вера их предшественников в древность – лишь одна большая общая иллюзия. Таким образом, легизм станет полным антиподом конфуцианства в идеале правильного государственного управления и наиболее чуждым учением для всей древнекитайской философии.

ЛЕКЦИЯ 3. МО-ЦЗЫ И РАННИЕ МОИСТЫ

Конфуцианский вариант «спасения» Поднебесной не устраивал многих мыслителей и политических деятелей того времени. Но первым, создавшим альтернативное учение, был Мо-цзы. В данной лекции мы поговорим о нем, о его школе и об их учении на ранних этапах его развития.

1. Моисты – первая, единственная и самая таинственная «школа» древнекитайской философии

Основателем моизма был Мо Ди 墨翟 (490/468–403/376 до н. э.), которого также называют Мо-цзы 墨子, а сами моисты величали Цзы Мо-цзы 子墨子 «Учитель учителей Мо».

Если с личностью Конфуция все более-менее ясно и биография его детально и во многих местах описана и прокомментирована, то с Мо-цзы и с моистами в целом все будет по-другому. С моистами всегда *negotium perambulans in tenebris* – «дело пребывает в потемках». Поэтому все, что я буду говорить о моистах (а особенно о поздних моистах в следующих лекциях), – это, по большому счету, современные догадки.

Итак, первое, что нужно иметь в виду, – моисты (как мы увидим далее, вполне отвечая своему названию) самая темная школа.

Темнота начинается с биографии Мо-цзы.

Неясно, кто он был такой. По разным версиям, родился он в удельном княжестве Лу (что, скорее всего, верно), в Сун, в Чжэн или в Чу.

По одной из версий (*Хуайнань-цзы*), он глубоко изучил все «шесть искусств» и «ритуалы» конфуцианцев, но разочаровался в них, поскольку счел их очень усложненными и расточительными, и вместо принципов династии Чжоу решил обратиться к идеалам эпохи Ся, когда все было просто, пышных ритуалов не было, а правитель, высоконравственный, самоотверженный Юй, сам шел с мотыгой впереди всех людей, умирняя потопаы, выпрямляя реки, отгоняя диких зверей, упорядочивая Поднебесную. По другой, (*Ши цзи*) – он был *дафу* (высшим сановником) в княжестве Сун.

Скорее же всего (по современной научной версии) он был новоиспеченным в сословии *ши* ± «служилых», хотя, вероятно, не полностью порвал со своим ремесленным прошлым. Вероятно, Мо-цзы происходил из семьи плотника. Среди исторических анекдотов о Мо-цзы очень много связано с тем, что он постоянно мастерил что-то полезное людям – оборонительные сооружения, повозки и т. д. Это вообще очень показательные вещи – оборона и плотницкое дело, т. е. нечто полезное в повседневном быту. Хрестоматийной стала известная полемика Мо-цзы с Гуншу Банем по поводу этих двух вещей. Однажды Гуншу Бань, будучи в княжестве Чу, изобрел особую лестницу, с помощью которой хотел захватить столицу княжества Сун. Мо-цзы не поленился отправиться в Чу, раскритиковать Гуншу Бая, показать, что он знает защиту от всех его девяти способов атаки, а когда Мо-цзы стали угрожать смертью, сказать, что это все равно ничего не изменит, поскольку три сотни его последователей как раз возводят оборонительные укрепления в столице Сун. В другом историческом анекдоте бедняга Гуншу Бань изобрел воздушный змей, который мог летать не приземляясь три дня. За это Мо-цзы опять обрушил на изобретателя поток критики. Твое изобретение бесполезно, говорил он, а вот я, Мо-цзы, сделал чеку колеса, которая потребовала совсем небольших затрат дерева и усилий, а может выдержать огромный груз, будучи примененной в повозке. Поэтому я, Мо-цзы, подлинный и искусный мастер, а ты, Гуншу, Бань, – нет.

Мо-цзы был очень большим любителем поспорить, и, по всей видимости, спорил он мастерски, поскольку прослыл не кем-нибудь, а очень хорошим дипломатом. Любил он также отстаивать

свои принципы. То есть он был очень умный, очень альтруистичный и одновременно принципиальный человек (если вдуматься, страшное сочетание!). Как и Конфуций, он объездил все княжества своего времени, предлагая свою помощь правителям (например, в обороне городов). Но Мо-цзы был против конфуцианской «музыки», поскольку она расточительна и развращающее воздействует на простой люд, пробуждая в нем лень, и как слышал за воротами города, куда он приезжал, звуки ритуальных песнопений, так сразу поворачивал обратно. Своим принципам он не изменял. Он был готов даже пожертвовать собой за благо Поднебесной, а все его идейные оппоненты, даже будучи врагами, хорошо высказывались о его моральных качествах. В общем, образ Мо-цзы в китайской философской традиции – это образ некоего «фанатика на благо Поднебесной».

Итак, Мо-цзы был спорщик, он аргументировал свою позицию (потому что он первым начал отстаивать противоположные ученым своего времени, т. е. конфуцианцам, взгляды), он был альтруист, он был принципиален, и он не порывал с менталитетом низкого сословия, т. е. его заботили прежде всего прагматические вещи – война (точнее, ее предотвращение) и польза.

Все эти качества он передаст своим последователям.

Следующие мои слова надо воспринимать как попытку эпатаживания публики с педагогической целью лучшего запоминания материала и относиться к ним *cum grano salis*, хотя существенная доля правды в них все же имеется. Мо-цзы наделит своими качествами и создаст первую и единственную школу древнекитайской философии!

Все традиционно известные нам школы древнекитайской философии по большому счету – реконструкция времен династии Хань, т. е. времен более поздних, чем рассматриваемый нами период. Их «придумали» два человека. Первым был Сыма Тань (II в. до н. э.), а вторым Лю Синь (I в. до н. э. – I в. н. э.). Сыма Тань написал специальный трактат о «шести школах» (конфуцианцах, моистах, даосах, натурфилософах, легистах, софистах), который потом вошел в качестве заключительной 130-й главы в знаменитые *Ши цзи* 史記 «Исторические записки» его сына Сыма Цяня. Лю Синь написал, тоже известнейший, каталог *И вэнь чжи* 藝文志 «Трактат об искусствах и текстах», вошедший, в свою очередь,

в качестве главы 30 во вторую династийную историю империи Хань – *Хань шу* 漢書 «Писания [династии] Хань», которую написал Бань Гу. Там он несколько расширил количество школ (см. заключительную лекцию).

На самом деле 80 % этих «школ» в древности не было. До нас дошли по крайней мере две доханьские историко-философские классификации – глава 6 трактата *Сюнь-цзы* 荀子 «[Трактат] Учителя Сюня», которая называется *Фэй эр ши сань цзы* 非十二子 «Против двенадцати мыслителей», и (вероятно, написанную после падения Чжоу) глава 33 из книги *Чжуан-цзы* 莊子 «[Трактат] Учителя Чжуана», которая называется *Тянь ся* 天下 «Поднебесная». В первом источнике Сюнь-цзы выделяет «шесть учений», представленные, однако, каждое не единой идеей, лежащей в их основе, но просто двойцей персоналий. В главе 33 у Чжуан-цзы мы находим схожие построения – тоже шесть направлений и тоже через призму конкретных лиц, формирующих эти направления. Сами древнекитайские философы времен «Борющихся царств», таким образом, имели тенденцию писать: «Этот и этот говорили так-то и так-то; а тот и тот говорили так-то и так-то», но не: «Учение этой школы – таково, а той – таково». С другой стороны, в их текстах упоминается бином *бай цзя* 百家 «сто школ», но всегда собирательно, к конкретным школам не отсылая. Это значит, что у данных мыслителей было представление, что в Китае того времени имелись какие-то философские течения, но не было точного представления о том, какие, кто в них входит, какова их специфика и т. п. Философия воспринималась через конкретных личностей и некий круг их последователей, но не как некое идейное течение.

Но даже не это главное. Перечисленных ранее названий школ мы не встретим у данных авторов, не встретим и устоявшегося круга идей, приписываемого этим школам (единство идей, которые Сыма Тань и Лю Синя закрепили за своими реконструированными школами, у древних авторов распадается между зачастую не связанными друг с другом персоналиями). Не встретим, кроме двух. В древних текстах упоминаются *жу* 儒 и *мо* 墨, конфуцианцы и моисты. И лишь их (независимо от того, как древние понимали термин *цзя* 家 «дом/семья/школа») в полной мере можно назвать философскими школами, поскольку у них было, по всей видимости, сводное самоназвание для большой группы лиц, ассо-

цирующихся себя с одним конкретным учением. Но и то, в случае с конфуцианством, этого нельзя сказать строго. Можно выделить по крайней мере три смысла понятия «школа», все из которых или некоторые могло включать слово *цзя*: 1) идейное течение, 2) институт наставничества и традиция передачи знания по типу «учитель–ученик», 3) организация (возможно, с единым руководством, с прописанной доктриной/учением, с корпусом учебных и других текстов, с формально зафиксированным членством и т. п.). *Жу* можно назвать школой разве что во втором смысле. *Жу* назывались образованные в древних ритуалах и начитанные в древних текстах люди, которые, зачастую формально, признавали авторитет Конфуция. Во вторую очередь *жу* можно назвать идейным течением с некой общей, хотя и аморфно выраженной идеологией. Как и все остальные, выделяемые ханьскими авторами, «школы».

Но «школой» в третьем смысле не была ни одна из них. «Школой» в строгом смысле, совмещающей все три значения, были только моисты. «Моисты» – это не только течение мысли, не только институт наставничества, это еще и особый «орден», организация!

Как Мо-цзы был принципиален, так и организация его была очень авторитарна. Они все подчинялись главному лицу, *цзюй-цзы* 鉅子 «великому учителю» и считали его «совершенномудрым». Они вели аскетический образ жизни и подчинялись строгой дисциплине. По приказу организации моистов посылали на службу к правителям, и если они начинали проповедовать что-то, расходящееся с доктриной ордена, то их тут же отзывали. Если же правитель не претворял в жизнь то, что они говорили, они сами уезжали. У правителей же, вполне верные идеалам Мо-цзы, моисты занимались главным образом обороной городов. Как и Мо-цзы, они были фанатики чувства долга. Мэн Шэн, третий по счету после Мо-цзы *цзюй-цзы*, поняв, что не сможет удержать один город, который поклялся оборонять, совершил самоубийство вместе с еще ста восьмьюдесятью людьми, только чтобы не запятнать позором имя моиста. Другой *цзюй-цзы*, Фу Дунь сам казнил своего собственного сына за убийство, даже несмотря на то, что его помиловал правитель той области, где он совершил преступление.

Как Мо-цзы был альтруист, так и его организация была известна своей общей взаимопомощью и духом самопожертвования, бескорыстного служения всей Поднебесной.

Как Мо-цзы был спорщик, так и его школа первая в Поднебесной начала рациональную философскую полемику (присмотритесь, у Конфуция в *Лунь юе* фактически еще нет никакой настоящей аргументации, в общении с различными собеседниками он говорит не «так надо, потому что», а «я так делаю» или «а я слышал, что» и т. д.; Конфуций в данном тексте предстает перед нами лишь как учитель, но еще не как полемист).

Если Конфуций показывает правильность своего пути своим ритуальным поведением (поэтому-то в *Лунь юе* так много о том, в какой позе Конфуций вставал перед правителем и как он садился на циновки), то моистам не важно, кто высказал мысль, если она правильна. Так, Мо-цзы сам частенько цитировал Конфуция, а когда его в этом упрекнули, сказал, что с правдой нет смысла спорить. Моисты вообще безличны. И как организация, и как спорщики они оценивают мысль, не ссылаясь на авторитеты, и если мысль правильна, они скорее в произвольном порядке припишут ее авторитету, чем, наоборот, возьмут у авторитета неправильную мысль.

И в дальнейшем эта школа разрабатывала правила полемики. В их текстах впервые появляется термин *бянь* 辯 «спор/полемика». Если считать, что философия невозможна без рациональной аргументации, то тогда можно сказать, что философия в Китае началась с моистов.

Как Мо-цзы был не понаслышке знаком с жизнью низшего сословия и являлся приземленным практиком, так и его школа разделяла эти интуиции в своем учении. Большая часть моистов, скорее всего, тоже были парвеню на краю сословия *ши*-служилых, т. е. происходили из низких слоев общества (по А.Ч.Грэму). Хотя тут, как и в случае с происхождением самого Мо-цзы, мы не знаем этого точно.

Но это не все неясности.

Есть странности даже в самом имени Мо-цзы и в самоназвании организации. Не ясно, был ли иероглиф *мо* 墨 семейным знаком без смысла (если это так, то он был весьма нераспространенным семейным знаком), или же это был иероглиф его прозвища? А если прозвище, то как его переводить? С другой стороны, философские школы в Древнем Китае не назывались по именам основателей (вспомните перечисленные нами ранее школы и вы увидите, что они назывались по главной идее, лежащей в основе их учения).

А вот моисты назвались. Вероятно, потому что это было самоназвание, которое затем восприняли ханьские историографы. Но если предположить, что и за названием *мо* 墨 тоже кроется какой-то смысл (особенно, если *мо* – это значимое прозвище Мо-цзы или даже личное имя незнатного человека, а не обычный фамильный знак), то что это за смысл? Опять же, есть несколько точек зрения: *Мо* – «темный» из-за упорной работы под солнцем, «клейменный» – из-за того, что Мо-цзы и моисты работали как рабы (усердно), «чернильный» – из-за чернильного шнура плотника и т. п.

Ну и наконец, финальная неясность заключается в странной маргинальности этой школы. В период Чжань го моисты были крупнейшим орденом с жесткой дисциплиной, с детально разработанной и аргументированной доктриной, с учением, которое задавало моду эпохи и которое все другие древнекитайские течения мысли признавали сильнейшим своим оппонентом. Но если главные школы древнекитайской философии выжили после династий Цинь и Хань и развивались, то моисты исчезли с исторической арены и из духовной культуры Китая. Они не пережили Цинь! И более того, от их философского наследия почти и следа не осталось в средневековой китайской философии. Их сочинения практически не читали, а то, что читали, не понимали (тексты моистов были насыщены техническими терминами, не понятными без специального учителя, который бы обучал их смыслу, когда же организация развалилась, традиция передачи смысла также прервалась), переписывали и исправляли, только больше затемняя изначальную мысль.

Школа в V в. до н. э. – конце IV в. до н. э.:

Передача титула *цзюй-цзы* 鉅子 «великого учителя»:

- ?Мо-цзы (княжество ?Лу)
- ?Цинь Гули (княжество ?Лу)
- Мэн Шэн (= ?Сюй Фань) (княжество Чу)
- Тянь Сян-цзы (= ?Тянь Цзи, Тянь Шу-цзы, Тянь Цюй) (княжество Сун)
- Фу Дунь (княжество Цинь)

Школа в конце IV в. до н.э. – конце III вв. до н. э.:

Организация разделяется на разные группировки, каждая из которых зовет друг друга *бе мо* 別墨 «отделившиеся/еретические моисты»:

- ?южные моисты
- моисты Сян Ли (и У Хоу)
- моисты Дэн Лин-цзы (и Ку Хо, Цзи Чи)
- ?северные моисты
- моисты Сян Фу

2. Структура текста *Мо-цзы*

Главный текст, по которому мы знаем об учении моистов, называется по имени основателя – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактат] Учителя Мо». В *И вэнь чжи* указывается, что в тексте *Мо-цзы* 71 глава, в эпоху Сун количество глав сократилось до 61, в XVII в. по данным «Генерального каталога книг четырех сокровищниц», в нем содержалось 53 главы. Таким образом утеряно 18 глав. В эпоху Суй появилась укороченная версия из первых 13 глав. Полный текст (53 главы) сохранился в сунском и минском «Даосских канонах» до наших дней. Структура его хорошо изучена.

Таблица 2

Структура *Мо-цзы* (по А.Ч.Грэм и К.Фрэзеру)

Таблицу 2 смотри во вкладке в конце книги.

Моистский компендиум делится на несколько разделов. Среди них особенно следует рассказать о разделе 2, включающем так называемые ядерные главы, содержащие десять принципов моизма, т. е. четко прописанный доктринальный минимум этого учения (беспрецедентная эксплицитность, которой нет ни у одного другого древнекитайского течения мысли). Каждому принципу посвящена одна глава. Однако главы эти идут в трех вариантах. Из истории школы мы знаем, что под конец своего существования моистская организация раскололась на южные и северные течения, враждующие друг с другом. А.Ч.Грэм, крупнейший исследователь творчества моистов, полагает, что варианты и различия глав, посвященных основным принципам моизма, появились в результате вражды этих различных моистских «сект», и в каждой «секте» была своя версия главы, посвященной тому или иному принципу.

По разночтениям (в основном, политического характера), присутствующим в разных вариантах одних и тех же глав, можно выделить три «версии» моизма.

А. «Пуристская» версия – наиболее аутентичная раннему моизму версия, скорее всего была сконструирована, чтобы защитить моистское учение от враждебных нападков других мыслителей и течений.

Б. «Компромиссная» версия – версия, которая, по всей видимости, была нацелена на тех правителей, аристократов и влиятельных людей, которые могли бы принять моистскую точку зрения в качестве идеологии государства. Поэтому она немного смягчает слишком ригористические положения «пуристов» в применении их к конкретной политической ситуации. Возможно, эта версия была распространена среди южных моистов (т. к. в южных княжествах Чу, Юэ и др., считавшихся на севере полуварварскими, власть правителя была менее ограничена его окружением и моисты при взаимодействии с ней могли позволить себе меньше свободы)³².

В. «Реакционная» версия – усиленная «компромиссная» версия, фактически оборачивает и предаёт основы моистской идеологии. Также, вероятно, была распространена на юге³³.

³² Отличие «компромиссной» версии от «пуристской» в следующем: 1) при обсуждении принципа «возвышения достойных» не упоминает о продвижении по служебной лестнице низких сословий и замалчивает, что продвижение делается только за достоинства; 2) при обсуждении принципа «единения с высшим» указывает, что люди должны подчиняться главному лицу на каждом уровне властной иерархии, но опускает, что они могут апеллировать через голову начальника своего уровня начальнику более высокого уровня главного своего уровня; если «Сын Неба» не подчиняется «Небу», его нельзя сместить, он просто должен преобразовать управление; 3) при обсуждении принципа «отрицания нападений» разрешается оборонительная война (у пуристов об оборонительной войне не упоминается), а также праведная агрессия, а именно защита дома и мщение (наказание) за границей; 4) отношение к древности в пуристских главах формальное, в компромиссных же ведётся реальная документация древности; 5) при обсуждении «трех гномонов» они заменяются на «три образца/закона», и само их содержание изменяется – в них ничего не говорится о «пользе», а принцип авторитета «совершенномудрых» правителей заменяются на принцип авторитета «совершенномудрых» и «больших людей».

³³ Отличие «реакционной» версии от «пуристской» в следующем: 1) при обсуждении принципа «возвышения достойных» всего лишь высказывается прошение, чтобы достойными не необходимо были знатные и родственники, богатые или красивые; 2) при обсуждении принципа «единения с высшим»

Итак, каково же конкретное этико-политическое учение раннего моизма?

3. Сань бяо 三表 «три гномона»

Моисты считали, что они живут во время, очень похожее на то, что когда-то давно, до первых «совершенномудрых» правителей, было в древности. А что было в древности?

«В древности, когда только появились люди, не было наказаний и в то же время у каждого было свое понимание о справедливости (и 義 «должное отношение к людям / моральности». – С.Р.). У одного – одно, у двоих – два, у десяти – десять представлений о справедливости. Чем больше нарождалось людей, тем больше становилось различных представлений о справедливости. Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царилась сильная вражда. В семьях отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью и отвращением, будучи не в состоянии мирно жить вместе, они покидали друг друга. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощи слабым, имеющие избыток богатств не делились ими, но расточали эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них свои знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба... Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок... То, что мудрый правитель считает верным, все также считают верным; то, что правитель осуждает, все также осуждают. Люди избегают недобрых слов и стремятся подражать добродетельным словам мудрого правителя страны, избегают недобродетельных поступков и стремятся подражать добродетельным поступкам мудрого правителя...»³⁴.

говорится, что единение на самом деле подразумевает не единение с высшим, с «Сыном Неба» в конце концов, но с каждым конкретным удельным правителем или главой семьи (фактически закрепляется вассальная система); не упоминается, что император вообще может нарушать волю «Неба»; 3) отношение к древности такое же, как в «компромиссной» версии; 4) при обсуждении «трех гномонов» критерий эмпирической достоверности заменяется на критерий «писаний прежних правителей», также ничего не говорится о критерии «пользы», но говорится о критерии, связанном с отправлением «наказаний».

³⁴ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 191.

В данном отрывке представлен моистский вариант европейской теории общественного договора – примерно за две тысячи лет до того, как она была сформулирована в европейской философии. Однако есть и некоторые весьма существенные отличия.

По одной из версий европейской теории общественного договора (Т.Гоббса), среди людей в «естественном состоянии» была война каждого с каждым, потому что люди от природы обладают так называемыми «естественными правами», а поскольку люди в «естественном состоянии» не имели государства и законов, ограничивающих их права, то их «естественные права» были безграничными и они по праву могли делать все, что угодно. Естественно, это конфликтовало с правами (и желаниями) других людей – и в условии небезграничности природных ресурсов возникала война всех против всех.

По моистам, конфликты происходили от того, что каждый имел свое собственное представление об *и* 義 «должном», о моральности, о правильном отношении к другим людям. Моисты не знают никаких «прав» человека. И в последующие века Китай так и не выработает представление о «правах» человека. Эта идея придет в Китай лишь с Запада.

Далее, согласно разбираемой нами европейской теории общественного договора, люди, понимая, что война всех против всех не в их интересах (потому что кто-то может объединиться в группы и уничтожить тебя одного), решили все вместе заключить так называемый первоначальный «общественный договор», по которому они отказываются от части своих безграничных «естественных прав» в пользу правителя и государства, которые взамен обеспечивают им такое состояние общества, в котором их интересы не будут конфликтовать и хотя бы минимально стабильно удовлетворяться.

В цитате это не вполне ясно показано, но на самом деле, по моистам, как и по всем остальным древнекитайским философам, вплоть до легистов, человек изначально стремится к порядку. Поняв, что причина беспорядка в различных представлениях о «должном», люди решают выбрать какой-то один образец должного, который представлял бы и проводил правитель. Опять же – моисты прекрасно обходятся без понятия «естественных прав».

Итак, при проведении всех дел в Поднебесной, для того, чтобы воцарился порядок, нужен некоторый *фа* 法 «образец/стандарт» моральности. Так моисты впервые вводят терминологически понятие *фа*, которое затем будет использовано у легистов и поздних конфуцианцев в значении «закон».

Давайте пойдем далее и спросим, на основе какого образца выбирается та или иная моральность?

Моральность для моистов практически ничем не отличается от конфуцианского понимания – это все те же конфуцианские «человеколюбие» и «должное отношение к людям». Какой из разных *жэнь* и *чжи дао* 仁義之道 «путей человеколюбия и долга» нам выбрать?

Вот здесь моисты начинают аргументировать!

Моисты начинают аргументацию в Древнем Китае. Они противостоят своей культуре, и поэтому им приходится не просто декларировать свои убеждения, а доказывать, что то, о чем они говорят, верно, а старая конфуцианская традиция ведет к упадку.

Поэтому моисты прежде всего определяют стандарты, критерии правильности теорий государственного управления.

Эти критерии они называют *сань бяо* 三表 «три гномонами» или, в другом месте, *сань фа* 三法 «три образца/законами». Каковы же эти «три образца»?

«Если так, то как следует проверять эти рассуждения? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Необходимо установить образец (*и* 儀). Говорить, не имея образца – это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга – нельзя будет ясно постичь разницу между тем и не-тем, пользой и вредом. Поэтому речи должны иметь “три гномона” (*сань бяо* 三表)”. Что значит «три гномона»? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Есть то, в чем они [речи] укоренены (*бэнь* 本), в чем они берут исток (*юань* 原) и к чему они применены (*юнь* 用). В чем их укоренять? Их надо вверху укоренять в делах совершенномудрых правителей древности (*гу чжэ шэнь ван чжи ши* 古者聖王之事). На каком истоке их основывать? Их надо внизу основывать на изучении той действительности, которую видят и слышат уши и глаза Ста Кланов (*бай син эр му чжи ши* 百姓耳目之實). К чему применять их? Их надо распространять на наказания и управление и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей, народа, ста

фамилий, семей и государств (*фа и вэй син чжэн гуань ци чжун го цзя бай син жэнь минь чжи ли* 發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利). Это и есть то, когда речи имеют “три гномона”³⁵.

Проверка по этим трем критериям происходит по такому принципу: Бог есть, потому что 1) так говорит Библия (свидетельство авторитетного источника), 2) потому что много людей имели переживание божественного (эмпирическое свидетельство людей) и 3) поскольку такая вера полезна в укреплении нравов и общества (аргумент от полезности).

На самом деле три критерия неравноценны. Второй критерий применяется только тогда, когда нужно удостовериться в эмпирическом наличии чего-то. Например, «духов» или «судьбы». Что касается первого и третьего, то первый критерий для моистов на деле подчинен третьему. Мы отличаем «совершенномудрых» от тиранов по тому, было ли их правление «полезным» народу, и мы считаем моральным того, кто принес «пользу».

«Польза» – это, на вэньяне, – *ли* 利.

Парадоксально, но это краеугольное понятие моистского учения сами ранние моисты нигде толком не разъясняют. Им, видимо, оно представлялось самоочевидным. Но из их текстов можно почерпнуть реальное наполнение этого понятия. Это, например, обогащение нищих, увеличение популяции, защита или укрытие тому, кто находится в опасности или в нужде и порядок в государстве. Это отсутствие войн, преступности и т. п. «Польза» для моистов складывается из материальных приобретений и стабильной ситуации (ср. *Мо-цзы*, гл. 25).

Мо-цзы не понимал «пользы» музыки (*Мо-цзы*, гл. 48). Когда конфуцианцы объясняли ему, что музыка (*юэ* 樂) – это развлечение (*лэ* 樂), он говорил им, что они не привели ему оснований для полезности музыки, поскольку говорят нечто вроде «польза дома в том, что он дом», а не «польза дома в том, что он укрывает от холода и жары зимой и летом и держит мужчин и женщин отдельно друг от друга».

В начале первой лекции я говорил: вся история древнекитайской философии – это история непонимания и упрощения учения Конфуция. Моисты были первыми «непонимателями» и упрости-телями конфуцианства.

³⁵ Перевод мой. Сделан по: Мо-цзы сяньгу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пе-кин, 2001 (Мо-цзы с вольными толкованиями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции). С. 265–266.

Ситуация с «пользой» – это первый пример упрощения. Фактически никакие нужды духа (которые учитывались конфуцианством с его ритуалом и культурностью) моистами не учитываются. У моистов есть отсылки к развращенности нравов, и в этом плане можно сказать, что их «польза» как бы затрагивает некоторые духовные вещи, но на самом деле – нет. Их понятие о развращенности нравов очень приземленное – это леность и пацифизм. Моисты – трудоголики, и каждый по их мысли должен приносить «пользу». Если ты вместо этого ничего не делаешь, пеня на судьбу или наслаждаешься музыкой, ты ведешь себя неподобающе. Но не более.

Конфуций говорил, что народ надо обогатить, а потом воспитывать, Мо-цзы останавливается на первом. Конфуций противопоставлял «пользу» и «долг», моисты же, не поняв, чем «должное отношение к людям» может отличаться от «пользы» для людей, отождествили их.

Итак, моисты установили «три стандарта» для всех речей о «Пути человеколюбия и долга» в Поднебесной, и на их основании последовательно отвергают основные конфуцианские представления о правильном «Пути». А взамен устанавливают свои.

4. Цзянь ай 兼爱 «всеобщая любовь» и сянь ли 相利 «взаимная польза»

Итак, кто или что сообразно «трем стандартам» может служить примером нравственности для всех людей? В качестве примера морального пути, говорят моисты, нельзя брать никого, кроме одного (потому что никто, кроме этого одного, не свободен от пороков). Кроме «Неба». Тут моисты пока ни в чем не противоречат конфуцианству. Но я уже упоминал, что в учении о моральности моисты практически полностью следуют Конфуцию.

«Но в таком случае что же можно рассматривать как образец для управления? Отвечаю. Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо. Действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не кичится] своими достоинствами, его сияние длительно и не ослабляющее. Именно поэтому совершенномудрые ваны подражали

ему, т. е. считали небо образцом. Готовясь к действиям, необходимо сопоставить свои поступки с [желаниями] неба. То, что небо желает, делай это, а что небо не желает, запрети делать»³⁶.

«Небо» само по себе есть единственный канон моральности, оно никогда не было уличено в аморальности, в то время как среди людей всегда были аморальные, поэтому за образец людей брать нельзя.

«Небо», по моистам, обладает *юй* 欲 «желаниями», *у* 惡 «неприятностями», *чжи* 志 «волей» и *и* 意 «мысленными представлениями», т. е. всей психической деятельностью. Оно дает и забирает жизнь.

Как может показаться, «Небо», по моистам, – это практически «Бог». Но это не так. Если не брать в расчет отличия в области степени могущества (моисты не утверждают, что Небо сотворило все вещи и т. п.), в области этики главное отличие в том, что «Небо» не является подателем нравственности. «Небо» не создает «долг», оно следует «долгу». Небо не создает «человеколюбие», но оно человеколюбиво. Оно образец для подражания, но оно не творит нравственность. Моистская этика основана не на теории божественной воли, не на том, что «Небо» дает какие-то заповеди.

У «Неба» на самом деле только две функции – быть примером для подражания и быть, так сказать, устрашающим фактором для аморальных людей, поскольку оно может наказывать плохих и награждать хороших.

Делает оно это через *гуй* 鬼 «духов/навей/призраков», которые насылают на людей различные неблагоприятные природные явления, типа неурожая или болезни, или создают им хорошее стечение обстоятельств, удачливость. «Духи», в отличие от того, что говорят конфуцианцы, на самом деле существуют, утверждают моисты. Иначе, говорят они, это было бы губительно для исправления нравов (аргумент от полезности) Поднебесной и, кроме того, их видели много людей и о них говорили древние (аргументы от эмпирического свидетельства и авторитета древних). Кроме того, говорят моисты, конфуцианцы непоследовательны, поскольку они отправляют ритуалы духам предков, не веря в них, что обесмысливает ритуалы.

Поэтому на самом деле у моистов в их доктрине нет никакой религиозности, она насквозь прагматична.

³⁶ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 179–180.

Принцип брать за образец волю «Неба» называется у моистов *тянь чжи* 天志 «воля Неба», а принцип реального существования «духов» – *мин гуй* 明鬼 «явственность духов».

Итак, «Небо» – образец нравственности, и его волю надо исполнять и проводить. Какова же его воля?

«Однако что же небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу (*сян ай сян ли* 相愛相利), но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга. Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы друг друга? Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу (*цянь эр ай чжи* 兼而愛之兼而利之).

Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств, все они всего лишь ключи неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди – слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не пило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех? Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, [чтобы] люди взаимно любили друг друга, делали друг другу пользу»³⁷.

Хотелось бы напомнить, что эта цитата – один из ярчайших примеров китайского антропоцентризма – перенесения на Природу человеческих категорий, в частности – моральных категорий. Ранние моисты в том, что «Небо» всем ниспосылает жизнь в виде дождя, злаков, домашних животных и пр., независимо от того, хорош ты или плох, видели то, что оно «любит всех» и «приносит всем пользу», подобно тому, как ранние конфуцианцы думали, что «Небо» «человеколюбиво». В дальнейшем, по мере развития древнекитайской философии, изначальное «моральное тождество» «Человека» и «Неба» все больше и больше будет ставиться под вопрос, и в итоге большинство философов заключительного этапа древнекитайской

³⁷ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 180.

философии придут к мнению, что «Небо» не обладает человеческой моральностью, и «Путь Человека» отличен от «Пути Неба». Но мы с вами находимся лишь в начале древнекитайской философии, а на начальных этапах древнекитайским мыслителям пока еще было очевидно, что «Человек» и «Природа» – вещи похожие.

У моистов присутствует некоторое колебание – хотя в процитированном фрагменте они говорят, что «Небо» кормит всех, независимо от их моральных качеств, во многих местах они говорят, что «Небо» также наказывает аморальных людей. Впрочем, два этих утверждения не обязательно взаимно противоречивы. «Небо» может ниспосылать жизнь всем, выполняя, так сказать, свою основную функцию по умолчанию и в обычном режиме, но потом еще, как бы в дополнение, наказывать провинившихся перед ним.

Итак, оказывается, «Небо» придерживается принципа *цзянь ай* 兼爱 «всеобщей любви» и *сян ли* 相利 «взаимной пользы». Таким образом, люди должны тоже придерживаться этих принципов в своих взаимоотношениях. В чем их смысл?

«Всеобщая» – значит «ко всем без исключения». Но еще это значит – как к себе самому, т. е. равным образом. На самом деле «всеобщая любовь» и «взаимная польза» – это то же самое, что «взаимность» и «преданность» у Конфуция, – как бы основной принцип и его применение, но с некоторыми различиями. С какими? По Конфуцию, «человеколюбие» должно начинаться с родных и продолжаться на всех. Но в разных степенях и с разной силой. Разбойника или чужака мы любим в меньшей степени, чем родного отца. И только в эпоху «Великого единения» вся Поднебесная станет для нас родной семьей и мы будем любить всех одинаково. Моисты будто упрощают концепцию Конфуция, отбрасывая его идею «малого благоденствия», этот компромиссный вариант, когда в (современный им) падший век нужно любить в зависимости от близости и ранга. Они как бы возвращаются к идеалам древности (вообще говоря, Мо-цзы больше любил обычаи династии Ся, чем Чжоу) и сразу, без переходных периодов настаивают на одинаковой любви ко всем.

У моистов есть противовес всеобщей любви – *бе ай* 别爱 «отдельная любовь». Это не конфуцианское «человеколюбие», варьируемое от социального ранга, а «не-всеобщая любовь» – т. е. выборочная любовь, когда мы кого-то любим, а кого-то нет. Для

моистов «человеколюбие» – это один частный случай проявления «всеобщей любви» («всеобщая любовь» как бы «состоит» из многих частных «человеколюбий»).

«Взаимная польза» – это конкретное применение «всеобщей любви» при взаимодействии с людьми. Вот оно как раз (как «человеколюбие» у конфуцианцев) должно начинаться с родных. Кроме того, оказывается, хотя мы и должны любить всех одинаково, есть определенные категории людей, которым мы должны делать больше (правителям, бедным, старым, немощным и т. д.).

Тут начинается подсчет (*цюань* 權 «взвешивание») пользы и вреда. Если мы можем принести пользу всем, мы это делаем без всяких раздумий. И если, чтобы принести пользу другому, нам надо пожертвовать собой, мы это тоже делаем без раздумий. Но как быть, когда при каком-то действии мы кому-то приносим пользу, а кому-то вредим?

Надо выбирать большую пользу или пользу для большего количества людей. На самом деле конечный критерий нравственности у моистов – это не просто «взаимная польза», но польза Поднебесной. Часто *ли* 利 переводят как «выгода». Этот перевод не совсем верен, поскольку русское слово «выгода» отсылает к личной пользе, в то время как *ли* – это польза общая, польза для всего народа.

Именно из-за предпочтения пользы большинства по третьему «стандарту» моисты отвергают положение о полезности войн. Воевать нельзя – это невыгодно для княжества, это истощает его ресурсы. И даже если это выгодно для княжества, то все равно воевать нельзя, поскольку это не полезно для всей Поднебесной. Именно поэтому моисты придерживались принципа *фэй гун* 非攻 «отрицание нападений», за который они были знамениты по всему Китаю.

Можно ли вести оборонительную войну? Чтобы ответить на этот вопрос уместно вспомнить разногласия в лагерях поздних моистов, о которых я говорил в начале лекции. «Пуристская» версия: нет. «Компромиссная» версия: можно. «Реакционная» версия: да, даже можно мстить (по сути, тут совершается предательство исконной идеи).

По сути дела моисты, таким образом понимая «всеобщую любовь» и «взаимную пользу» (усекая моральную часть и прибавляя к ней социальную), опять возвращаются к «человеколюбию» Конфуция, но с ненужными усложнениями (у них два принципа вместо одного). За это их критиковал Мэн-цзы.

По моистам, человек, который применяет в делах принципы «всеобщей любви» и «взаимной пользы», следуя «Воле Неба», называется *жэнь жэнь* 仁人 «человеколюбивым человеком». Замечу, не *цзюнь-цзы*. У моистов нет разделения на «маленьких людей» и «благородных мужей». Причины этого могут быть разные. Наиболее очевидная – конфуцианская «нагруженность» термина. *Цзюнь-цзы* предполагает наличие *сяо жэнь*, а когда вводится это различие, есть искушение трактовать их в социальном ключе, как аристократию и простолюдинов, что для моистов, самих выходцев из низших слоев общества, было неудобно доктринально. С другой стороны, *цзюнь-цзы* – это культурно образованный человек, знающий «ритуал» и «музыку», т. е. бесполезные и даже вредные по моистам вещи. Это тоже не могло способствовать адаптации данного понятия в моизме.

Замечу, что *жэнь жэнь* следует *тянь чжи* 天志 «воле Неба», а не *тянь мин* 天命 «небесному предопределению», как это было в учении Конфуция. Здесь опять наличествуют следы непонимания и упрощения. Для моистов исповедовать принцип *тянь мин* – значит верить в фатализм, судьбу, которую ты не определяешь и которую ты не можешь изменить. Она мешает самосовершенствованию и выполнению дел (если ты считаешь, что все предопределено, то и побуждений к действию у тебя нет), поэтому по третьему и по второму «стандарту» этот принцип моистами отвергается. У Конфуция можно найти истоки такого понимания «небесного предопределения», но у него все же другое значение, как раз-таки близкое к «воле Неба» у моистов. Нефаталистичность «небесного предопределения» эксплицитно покажет Мэн-цзы (заодно уточнив его несколько расплывчатое значение у Конфуция).

Итак, этика моистов – это консеквенционизм (т. е. морально то, что имеет хорошие последствия) и утилитаризм (эти моральные последствия суть польза большинства). Основное отличие от конфуцианства – в том, что «долг» моисты понимают как пользу. В конфуцианстве «долг» понимается в противопоставлении «пользе».

А как в конфуцианстве понимался «долг»? На самом деле ответ на этот вопрос показывает своеобразную эволюцию моизма из конфуцианства. Я уже говорил, что моисты – упростили учения Конфуция. Вполне солидаризируясь с версией, что Мо-цзы в свое время был рьяным конфуцианцем, но разочаровался в этом уче-

нии, можно сказать, что моисты суть этикие «разочаровавшиеся конфуцианцы». Разочаровавшиеся именно на почве «непонимания» смысла конфуцианского понятия «долга».

По Конфуцию, «долг» – это «правильное отношение к человеку как участнику социальной роли». «Правильное» – значит, «человеколюбивое». «Человеколюбие» же со своей стороны предполагает принцип *чжун*:

Лунь юй 6, 30

«Если ты сам твердо хочешь стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо».

Моистская же «польза» – это фактически то же самое, если упрощенно под «хорошими делами» и «твердым стоянием на ногах» понимать материальное благополучие и стабильность. Поэтому на самом деле моисты как бы конкретизировали расплывчатый конфуцианский «долг», изъяв из его смысла то, что было для них непонятно и неприятно, отшлифовав «долг» до простой и понятной «пользы». Я подчеркиваю, в конфуцианском «долге» изначально был заложен принцип «пользы», и не в этом моисты спорят с Конфуцием. Но в конфуцианском долге было и нечто большее, чем только польза, то, чего моисты не поняли, не приняли и по поводу чего и возникло-то как раз их главное расхождение с конфуцианством. «Долг» у Конфуция включал в себя «ритуал». «Долг» – это «ритуальное человеколюбие». А моисты «ритуал» отвергают.

Таким образом, не найдя применения «ритуалу» и разочаровавшись в нем, моисты упрощают, урезают (но одновременно и конкретизируют) конфуцианское понятие «долга», превращая его в «пользу». И именно в этом основное отличие моизма от конфуцианства, квинтэссенция и сама суть их различия. Почему же моисты «разочаровались» в «ритуале» и не нашли ему применения в своей доктрине?

5. Десять принципов

Итак, «человеколюбивый человек», следуя «воле Неба», начинает насаждать в народе единую моральность, чтобы предотвратить войну всех против всех. Как это делается? Конфуций пред-

ложил делать это с помощью «ритуала». Как раз «ритуал» моисты и отвергают. «Ритуал» – это пример того, когда традицию и обычай полагают морально-правильным. Но моисты аргументируют от случайного – в княжестве Юэ, например, был обычай съедать первенца, и это называли долгом перед младшими братьями, а когда умирал дед, семья выгоняла бабу, говоря, что она не может жить с женой призрака. Это же никто не назовет моральным и человеколюбивым, не так ли, вопрошают моисты. «Ритуалы» и «музыка» не годятся для государственного управления еще и прежде всего потому, что они слишком пышные и слишком тратят силы и ресурсы народа, в то время как их можно было бы потратить на укрепление стабильности в государстве и на материальные нужды. «Ритуал» не действенен, потому что не полезен. Он проваливает третий «стандарт» правильности всех речей о «Пути» в Поднебесной. Кроме того, самые древние и почитаемые «совершенномудрые», напоминают нам моисты, не имели никакого представления о чжоуском «ритуале», но тем не менее были успешны в государственном управлении. Таким образом, «ритуал» не необходим, он не годится еще и по первому «стандарту».

Поэтому вместо «ритуала» нужно использовать принципы *цзе юн* 節用 «умеренности в использовании», *цзе цзан* 節葬 «умеренности при похоронах», а также *фэй юэ* 非樂 «отрицание музыки». Это, по мысли моистов, своеобразные противоядия против разбазаривания ресурсов государства и развращения нравов. На самом деле данные принципы суть тоже пример непонимания. Мы помним, что по Конфуцию «ритуалы» не должны быть пышными, а «музыка» не должна развращать (иначе ее надо пресекать, как музыку княжества Чжэн).

Моисты полностью отвергают «ритуал» Конфуция и заменяют его своими десятью принципами. Это принципы можно считать рецептами выведения страны из разного рода кризисов.

«Если государство в беспорядке, проводите “возвышение достойных” и “единение с высшим”;

Если государство бедно, проводите “умеренность в использовании”, “умеренность при похоронах”;

Если государство радуется музыке и беспробудно пьянствует, проводите “отрицание музыки” и “отрицание предопределения”;

Если государство далеко отходит от норм и неблагопристойно, проводите “почитание Неба” и “служение духам”;

Если государство посвятило себя агрессии и захватам, проводите “всеобщую любовь” и “отрицание нападений”³⁸.

Эти десять моистских принципов – своеобразная переходная форма от взгляда, что обществом должен управлять «ритуал» (конфуцианского), ко взгляду, что его должен определять «закон» (легистскому). Действительно, моисты уже отвергают «ритуал» и формулируют некие более или менее определенные правила, но они еще слишком абстрактны и не имеют точности конкретных «законов». (Переходность можно видеть и в том, что у ранних моистов пока еще остается конфуцианское в сущности отношение к древности – не надо адаптировать к современности какой-то новый метод управления, надо подражать древности, вопрос только – какой древности? Моисты выбирают не Шан-Инь и Чжоу, но Ся.) Поэтому они – лишь «принципы». Как видите, часть из них мы уже разобрали. Прошу заметить, что во всех случаях правый в строке принцип следует из левого. Все они избираются по «трем стандартам», все гармонируют с «Волей Неба» и все служат пользе Поднебесной в разных аспектах.

Но два из них имеют краеугольное значение, поскольку напрямую связаны со смутой и порядком.

Это *шан сянь* 尚賢 «возвышение достойных» и *шан тун* 尚同 «единение с высшим».

Все зло от разных представлений о должном, а «Сын Неба», «человеколюбивый человек» насаждает моральные нормы «Неба» как образца моральности сверху вниз. Но один он сделать это не в состоянии, ему нужны помощники. Такие помощники, утверждают моисты, должны набираться не по признаку благородного происхождения, родства или по внешней красоте, но по достоинству и способностям (отдельного упоминания заслуживает рефреном проскальзывающее в моистских текстах требование, чтобы им еще и хорошо платили). Это и есть принцип *шан сянь* 尚賢 «возвышения достойных» – заключающийся в том, чтобы правитель составил иерархию таких талантливых лиц, через кого он мог бы

³⁸ Перевод мой. Сделан по: Мо-цзы сяньгу («Мо-цзы» в вольном толковании) // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй. Т. 5. 2001. С. 475–476.

неискаженно передавать пример нравственности низам общества и которые имели бы возможность быстро и корректно распространять ее на местах. Моисты, придерживающиеся «компромиссной» и «реакционной» версии, смягчают эти требования, говоря, что «достойные» должны выдвигаться на должность не обязательно только из знатных родов.

А принцип *шан тун* 尚同 «единение с высшим» – это требование для людей, которым «достойный» чиновник на местах сообщает морально-безупречные повеления сверху, с ним солидаризоваться. На что он говорит «да», на то и они должны говорить «да», на что он говорит «нет», на то они должны говорить «нет».

Но тут есть некоторые тонкости.

Что делать, если чиновник ошибается? Ответ опять зависит от того, какой версии моизма он принадлежит. «Пуристская» версия: на самом деле мы должны солидаризоваться не с нашим непосредственным начальником, но через него с начальником уровнем выше него (т. е. наш деревенский староста на самом деле передает нам волю начальника уезда), и поэтому мы можем критиковать его и апеллировать к более высокой инстанции. В конечном счете – к «Сыну Неба». «Компромиссная» версия: об ошибках начальников не упоминается. «Реакционная» версия: мы подчиняемся только чиновнику нашего уровня (фактически этим создается вассальная система).

Если «Сын Неба» – это последняя инстанция наших апелляций, то может ли «Сын Неба» быть неправ и если может, то как тогда быть? «Пуристская» версия: может. Если «Сын Неба» неправ, народ следует «Небу» (т. е. возможен мятеж и поддержка более морального кандидата на трон). «Компромиссная» версия: «Сын Неба» должен просто изменить свое правление (мятеж невозможен). «Реакционная» версия: неправота «Сына Неба» замалчивается.

Таким путем, согласно ранним моистам, транслируются от правителя к подданным все принципы, идущие от «Неба», и Поднебесная спасается.

ЛЕКЦИЯ 4. ЯН ЧЖУ И ЯНГИСТЫ

В этой лекции мы приступаем к изучению «Пути» «спасения» Поднебесной по Ян Чжу.

Ян Чжу – фигура, которой завершается первый, ранний этап древнекитайской философии. И одновременно это фигура ключевая и для последующих этапов, поскольку позднейшие философы выстраивали свои концепции в большой степени именно в качестве критического ответа на «вызовы» философии Ян Чжу.

1. Ян Чжу – эпатирующий философ

О Ян Чжу толком ничего не известно. Часто его называли Ян-цзы 楊子 (Второе имя (цзы 字) – Цзы-цзюй 子居) (440/414–380/360 гг. до н. э.) Имя философа – Чжу 朱.

Происходил из царства Вэй, предположительно из бедной семьи. Много путешествовал. До нас дошло упоминание его встречи с Лянским правителем Хуем (370–319 до н. э.), по которой мы примерно можем восстановить даты его жизни. Имел учеников.

Неясно также, писал он что-то или нет, да даже если и писал, то до нас это не дошло. Его сочинения не указываются даже в древнейших библиографиях. Единственная глава в тексте *Ле-цзы* 列子 «[Трактат] Учителя Ле», которая носит его имя, признается среди исследователей неаутентичной. В любом случае, если она даже и аутентична, то в ней записаны лишь мысли его учеников.

С другой стороны, в иных источниках, где прописываются сходные с выраженными в данной главе идеи, имя Ян Чжу даже не упомянуто.

Скорее всего, из этого следует, что в древности существовало идейное течение, которое придерживалось некоторых сходных – хотя не всегда непротиворечивых – идей, и что репрезентативной фигурой, «лицом» этого идейного течения, или, точнее, способа мышления – возможно позднее – стали считать именно Ян Чжу. То, что такое течение было, и то, что по крайней мере некоторую часть его доктрины связывали с Ян Чжу до 350 г. до н. э. довольно уверенно можно заключить из того, что Ян Чжу и важнейшие идеи данного течения обильно критикует уже Мэн-цзы, а янгистские принципы – сам Мо-цзы.

Давайте условно назовем это течение «янгизмом» или «янгистами». Во всяком случае, такой термин («yangists») широко распространен в англоязычной литературе. Об учении янгистов, – повторюсь, не всегда последовательно непротиворечивом – повествуют нам несколько глав в нескольких источниках даосской школы и школы эклектиков.

Мэн-цзы:

(гл. 7A26)³⁹

(гл. 3B9)

Чжуан-цзы:

гл. 28 讓王 «Уступить трон»

гл. 29 盜跖 «Разбойник Чжи»

гл. 30 說劍 «Разъяснение о мечях»

гл. 31 漁父 «Старый рыбак»

Люй-ши чунь-цю:

гл. 1, 2 本生 «Класть в основу жизнь»

гл. 1, 3 重己 «Ценить себя»

гл. 2, 2 貴生 «Дорожить жизнью»

гл. 2, 3 情欲 «Сущностные желания»

гл. 21, 4 審為 «Учитывать [то,] ради-чего-действовать»

(гл. 17, 7)

³⁹ В скобках указаны главы, где содержится информация о янгистах, но не выражается собственно их учение.

Хуайнань-цзы:

(гл. 13)

Ле-цзы:

гл. 7 楊朱 «Ян Чжу»

В основном из этих источников мы и знаем о Ян Чжу и янгистах. Сами же древние китайцы, естественно, никого янгистами не называли, они говорили просто о философе Ян Чжу и о его учении. А учение его именовали они *вэй во* 為我 «полагать-целью-самого-себя» (слово *вэй* 為 здесь имеет значение «полагать целью, ради», а не «сознательное [моральное] деяние»). Таким образом, доктрина Ян Чжу воспринималась его современниками как «эгоизм».

К рассмотрению своеобразной версии «китайского эгоизма» мы сейчас и перейдем.

2. Янгизм – «китайский эгоизм»

Давайте вспомним, как до Ян Чжу развивалась история китайской философии.

Вначале свой «Путь» выдвинул Конфуций, сказав, что в спасении Поднебесной надо ориентироваться на «ритуалы» чжоуской эпохи, вобравшие в себя все самое ценное из предшествующей династии Шан-Инь. И с помощью ритуала надо реализовать *и*-«должное» в отношениях между людьми, т. е. правильно относиться к людям сообразно их социальным ролям. А правильно – значит, «человеколюбиво». А «человеколюбиво» – значит с *чжун*-«рвением» и с *шу*-«взаимностью». И если раньше, в идеальной древности, до династий Шан-Инь и Чжоу, никакого «ритуала» не было и любили всех независимо от социального положения и родства, все были друг другу братья, которые ничего не делали для себя, но все делали для других и т. д. и т. п., то сейчас настали такие трудные времена, когда «долг» градируется по степени родства и социальной роли, и «долг» перед правителем не тот же, что долг перед отцом, и нужен «ритуал», доставшийся нам от прежних эпох, чтобы вновь наладить в Поднебесной правильный «Путь», и вернуться к состоянию «Великого единения» древности.

Мо-цзы и ранние моисты были первые не согласившиеся с Конфуцием. Моисты – это разочаровавшиеся конфуцианцы. Первые упростили конфуцианства. Упростили от непонимания. Что они не понимали? Они не понимали, какой смысл вкладывали конфуцианцы в понятие «долг». И поэтому они приравнивали «долг» к «пользе». «Должно» «приносить пользу». И если в глубокой древности не было никакого «ритуала», то давайте, говорили моисты, мы тоже не будем использовать «ритуал», тем более, что в настоящее время он оборачивается угнетающим Поднебесную расточительством. А вместо этого будем ориентироваться на самые основы – не на эпохи Чжоу и Инь, а на саму Ся и даже на времена более стародавние, когда вообще никаких ритуалов не было, а образцом для всех дел в Поднебесной было непосредственно «Небо». Ведь все последующие правители просто повторяли их «Путь», говорят конфуцианцы. Но если так, то зачем ориентироваться на какие-то последующие эпохи, давайте сразу попытаемся воплотить «золотой век», когда все были родственниками для всех и все приносили друг другу пользу, не считаясь с собой. То есть давайте воплотим идеал «всеобщей любви» и «взаимной пользы». Моисты радикализировали учение Конфуция, упростили его понятие о «должном» (выкинув из «должного» «ритуальную» составляющую) и отбросили его деление на «малое благоденствие» и «великое единение».

Но отправимся дальше. Если моисты – это разочаровавшиеся конфуцианцы, то янгисты это разочаровавшиеся моисты.

«Мо-цзы сказал: “Среди 10000 дел нет ничего ценнее долга. Допустим, мы скажем другому: ‘Дадим тебе шапку и обувь, ноотрежем твои руки и ноги. Ты согласишься на это?’ Конечно, не согласится. Почему? Потому, что шапки и обувь не сравнятся с руками и ногами по ценности. Опять, скажем: ‘Дадим тебе Поднебесную, но убьем тебя. Ты согласишься на это?’ Конечно, не согласится. Почему? Потому, что Поднебесная не сравнится с собственным телом по ценности. [Но все же мы] будем биться и убивать друг друга за одно слово, и это [слово] – долг, который ценнее [даже] собственного тела. Поэтому я говорю: ‘Среди 10000 вещей ничто не ценнее долга’”»⁴⁰.

⁴⁰ Перевод мой. Сделан по: Мо-цзы сяньгу («Мо-цзы» в вольном толковании). С. 439.

Итак, идеал моистов очень высок. Нет ничего выше «долга», а «долг» – значит «польза». «Польза» важнее всего. Важнее даже собственной жизни, а «польза Поднебесной» ценнее «пользы» какой-то ее части.

Стоп, говорят янгисты. Что значит «польза»? Польза в чем? Польза для кого?

Давайте ответим сначала на вторую часть этого вопроса. Для кого «польза»? Если, подобно моистам, утверждать, что адресатом пользы является Поднебесная, резонно спросить, а что значит Поднебесная?

В итоге анализ вопроса приведет к одному ответу – если вдуматься, «пользу» мы приносим людям, потому что «человек» – это конечный адресат любой «пользы». Критикуя моистов, янгисты указывают, что последние забыли, что «долг» существует для «человека», а не человек для «долга», что «польза» существует для «человека», а не «человек» для «пользы». Потому что, если не будет людей, не будет и никакого смысла в «пользе».

Янгисты говорят, что моисты за «пользой» и «долгом» Поднебесной не увидели конкретных людей, что они неверно взвесили ценности. Они «утяжелили» «долг-пользу» и «облегчили» человека, т. е. пренебрегли «тем, ради чего что-то делается» (*so wэй 所為*). Превознося «долг», они превратили самого человека, ради которого только и существуют «долг-польза», из цели в средство. Мощы надо было не делать последний шаг и не заявлять, что ценнее человеческой жизни «долг».

Итак, получается такая ситуация: конфуцианцы критикуют моистов за то, что они поступают не по «долгу», а по «пользе», моисты критикуют конфуцианцев за то, что их «долг», обернутый в ритуал, выливается в пустую жажду славы и разорительство, а янгист критикует и тех и других за то, что они отбрасывают «то, ради чего» подлинно существует всякое «действие», т. е. «человека», и целью самой по себе ставят то, что лишь служит средством всякого действия, т.е. «пользу», «долг», славу, богатство, авторитет, власть, вещи и т. д.

Эта полемика трех сторон сохранилась в одной из притч в книге *Чжуан-цзы*. Там спорят некто Цзы Чжан, скорее всего симпатизирующий конфуцианству, и некто Мангоу Дэ (перевод имени – «Выгода-любой-ценой», намекает на симпатии в сторону моизма).

И вот по прошествии времени Мангоу Дэ призывает рассудить их третье лицо, У Юэ («Свободного-от-условностей»), который представляет собой янгиста.

«[Мангоу Дэ говорит Цзы Чжану]: “И потом, вы действуете ради славы, а я действую ради выгоды, но ни слава, ни выгода не по пути с принципами, не в ведении Пути. [Пусть] же тогда рассудит нас юж тобой У Юэ (Свободный-от-Условностей)”. [У Юэ] сказал: “Маленький человек жертвует собой ради богатства, благородный муж жертвует собой ради славы. То, от чего меняется их суть и природа – различно, но они едины в том, что отбрасывают то, ради чего [следует] действовать и жертвуют собой ради того, ради чего не [следует] действовать. Поэтому сказано: не будь маленьким человеком, отбрось жертву и будь Небесен (т. е. естественен. – С.Р.), не будь благородным мужем, исходи из принципов Неба”»⁴¹.

Итак, янгист корректирует моиста. Да, «долг» – это «польза». Но «польза» сама по себе не бывает. «Польза» существует лишь для чего-то или кого-то. Для чего? Взвесим, что ценнее, а что менее ценно, что тяжелее, а что легче. И получается, что конечная цель всего, самое ценное – «человек», ибо не будет человека, не будет нужды ни в «долге», ни в ритуале, ни в чем бы то ни было, некому будет приносить «пользу».

Янгисты, опять же, пользуются логикой мысли, которую воспроизводил Мо-цзы в процитированном ранее фрагменте: мы не согласимся на то, чтобы получить шапку и обувь, но в то же время отсечь нам руки и ноги, потому что руки и ноги ценнее, ибо тогда нам будут не нужны ни шапка, ни обувь.

Но янгисты идут далее. «Польза» существует для «человека». Но что значит «человек», какой «человек»? Кто из людей ценнее всего? Кого я сам должен ценить больше всего?

Давайте спросим: «а зачем я приношу пользу людям: просто так или ради чего-то иного?». Если ответ будет: «просто так», «ради самих людей», то всегда можно представить в уме человека, который ищет в «пользе для людей» какой-то еще другой «пользы», пользы для чего-то иного (например, сын прилежно учится служить обществу ради того, чтобы угодить отцу). Если спросить о том, как обстоят дела с «пользой» для этого чего-то иного и т. д.,

⁴¹ Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Чжуцзы цзичэн. Т. 12. Пекин, 1985. С. 1005.

то мы придем к тому, что итоговым адресатом «пользы» будет *шэнь* 身 «[моя] личность/тело» (сын пытается угодить отцу, чтобы ему самому было комфортно в моральном, социальном, может даже физическом и пр. планах). Потому что, если не будет «меня самого», не будет и никаких моих действий ради другого. Ведь на самом деле все, что мы делаем, исходит из того, что как-то затрагивает нас самих. Мы можем действовать ради другого, но действуем лишь потому, что это для нас что-то значит. Мы не чувствуем боль другого, но чувствуем свою боль, и, грубо говоря, если то, что другому больно, отзывается в нас болью, тогда мы и пытаемся предотвратить эту боль. По природе мы исходим из себя.

«Ума-цзы сказал Мо-цзы: “Я отличен от тебя. Я не способен любить всеобщей любовью. Я больше люблю людей Цзоу, чем людей Юэ, людей Лу больше, чем людей Цзоу, людей моей деревни больше, чем людей Лу, людей моей семьи больше, чем людей деревни, моих родных больше, чем людей моей семьи, себя самого (*во шэнь* 我身) больше, чем моих родных, [потому что я] сужу по близости к себе. Ударишь меня, будет больно, ударишь другого, мне больно не будет. На каком основании то, что причиняет боль, не должно иметь для меня значения, а то, что не причиняет боль, должно [наоборот] иметь? Поэтому, [коли] есть я, могут быть [и случаи, когда нужно будет] убить другого ради меня, [но] нет никаких [случаев когда нужно], убивать себя ради пользы (*гу ю во ю ша би и во у ша во и ли* 故有我有殺彼以我, 無殺我以利)...”»⁴²

Но давайте вернемся к первой части вопроса о том, что такое «польза». Что значит, что все мои действия происходят ради меня самого? Ради моего «чего» они происходят?

Если подумать над этим вопросом и перечислять какие-то частные вещи типа материального благосостояния, удовольствия, комфорта и т. п., то тут же встанет вопрос – а эти самые материальное состояние и комфорт – для чего полезны нам они? Может возникнуть загвоздка с «пользой» удовольствия, ведь кажется, что удовольствия мы ищем не ради чего-то, а ради него самого. Но если подумать, среди удовольствий есть определенная градация, и мы склонны выбирать удовольствия долговременные и не ведущие к нашей смерти (хотя бы потому, что смерть есть прекращение удо-

⁴² Перевод мой. Сделан по: Мо-цзы сяньгу («Мо-цзы» в вольном толковании). С. 435.

вольствий, чего мы определенно хотеть не можем). Значит, говорят янгисты, есть нечто более базовое, чем удовольствие, к чему сводится все наше принесение «пользы».

Мы приносим «пользу» ради нашей собственной *шэн* 生 «жизни». Во всех своих поступках мы должны действовать ради собственной жизни, ради того, чтобы *шоу* 壽 «прожить отпущенную жизнь сполна». А действовать ради других целей – это жертвовать «жизнью» ради того, что само призвано служить этой «жизни». Это неверное взвешивание того, что важно и что нет, что приносит «пользу» и что нет.

Сами же конфуцианцы и моисты ищут способы, как бы поддержать «жизнь» людей и государства, но выше самой этой «жизни» в своих делах превозносят лишь средства к тому, чтобы сохранить «жизнь» – неверно понятую «пользу», ненужный и вредный «ритуал» и т. д. И поэтому они терпят поражение.

Итак, конечная цель всех наших действий, *со вэй* 所為 «то, ради чего» – это, по янгистам, *ян шэн/син* 養生/性 «вскармливание жизни/природы».

Встает вопрос – как «вскармливать жизнь»?

3. Янгизм – «китайский гедонизм»

В сущности, здесь янгисты повторяют общий ход мысли всех своих предшественников. «Вскармливать жизнь» нужно, возвращаясь к своему «небесному», исходя из «небесных принципов», т. е. из естественного порядка вещей и естественного функционирования человека, его тела. Это опять повторение того, что мы уже знаем – «Небо» дает жизнь, и сохраняем мы ее, следуя «Небу» же.

Конкретно «вскармливание жизни» достигается выполнением трех принципов:

1) *цюань шэн/син* 全生/性 «сохранять в целостности собственную жизнь/природу»;

2) *бао чжэнь* 保真 «хранить подлинность»;

3) *бу и у лэй син* 不以物累形 «не дать вещам обременять тело».

Первый принцип – это квинтэссенция учения, фактически это синоним словосочетания «вскармливание жизни» и в разных местах может называться по-разному: *цзунь шэн* 尊生 «почитать жизнь», *гуй шэн* 貴生 «дорожить жизнью» и т. п. Его я разберу в конце.

А вот два остальных принципа как будто специально сделаны в виде критики. Второй критикует конфуцианство, третий – моизм.

Что значит «хранить подлинность» (вариант *цюань чжэнь* 全真 «сохранять в целостности подлинность»)?

В главе «Старый рыбак» из книги *Чжуан-цзы* это объясняется. Глава посвящена тому, как старый рыбак видит проходящего мимо Конфуция и спрашивает у его ученика Цзы Гуна, кто это. Тот ему отвечает, что это, мол, такой-то такой-то из рода Кунов. На это старый рыбак позволяет себе сказать таинственные слова, что Кун-цзы умерщвляет в себе «подлинное» и далеко отошел от «Пути». Конфуций, естественно, приходит к старику и начинает выспрашивать у него, почему он так думает и пусть научит его, Конфуция своей мудрости. И задает вопрос, что значит «подлинное»?

«Подлинное – это предел утонченности и искренности в нас (*цин чэн чжи чжи* 精誠之至). В чем нет утонченного и искреннего, не может тронуть других. Вот почему деланный плач, даже самый скорбный, никого не растрогает; деланный гнев, даже самый грозный, никого не напугает; деланное радушие, даже самое угодливое, не породит взаимности. Подлинная грусть безгласна, а вызовет в других печаль без единого звука; подлинный гнев не проявляется вовне, а наводит страх; подлинное радушие и без угодничества породит отклик. Когда внутри есть подлинное, дух проявляется вовне. Вот почему мы ценим подлинное.

В отношении между людьми порядок таков: в семье сын почитаем, а отец милосерден; в государстве советник хранит преданность, а правитель блюдет справедливость. На праздничном пиру веселятся, в трауре скорбят. В добродетельном поведении главное – выполнение долга, на пиру главное – веселье, в трауре главное – скорбь, в служении родителям главное – угодить им. А выполнять долг можно разными путями...

Правила благопристойности (*ли* 禮 «ритуал». – *С.Р.*) устанавливаются обычаем (*су* 俗). Подлинное же дается нам от Неба. Оно приходит само и его нельзя изменить. Поэтому мудрый, беря за образец Небо, ценит подлинное и не связывает себя обычаем...»⁴³.

⁴³ Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. М., 2004. С. 296.

Из процитированного фрагмента видно, что этот принцип специально сконструирован против конфуцианской «ритуалистичности». Важна внутренняя суть эмоций и поступков, а не видимость и формальная уместность их проявления (мы плачем, когда нам действительно больно, грустно, и не хватает умершего, а не когда этого требует ритуальная благопристойность на похоронах). И опять это некоторое непонимание конфуцианства, поскольку, согласно Конфуцию, «ритуал» важен именно своей внутренней сутью, моральным поведением.

Что значит принцип «не дать вещам обременять тело»?

«Собственное тело – то, ради чего (so *вэй* 所為); Поднебесная – то, чем ради чего (so и *вэй* 所以為). Понимающий то, чем ради чего, знает, что ценно, а что легковесно»⁴⁴.

«Если некто, допустим, отрубит себе голову, чтобы сменить шапку или убьет свое тело, чтобы переменить одежду, все этому поразятся. А почему? Да потому, что шапка для того, чтобы прикрывать голову, одежда для того, чтобы прикрывать тело. Когда же жертвуют тем, что покрывают, ради того, чем покрывают, конечно, не ведают, что творят»⁴⁵.

Как вы можете видеть, смысл этого принципа в том, чтобы не позволять ничему, никакой внешней вещи заслонять для нас ценность нашей собственной жизни. Поскольку тогда наша жизнь превращается в кошмар и мы начинаем страдать из-за того, что вождедели. Например, если таковой вождеделенной вещью становятся богатство и знатность, то мы начинаем фанатично искать все больших приобретений и бояться потерь, нанимаем охрану, начинаем нервничать, и от постоянной паранойи наше настроение портится, мы становимся взбалмошными и жестокими, а это приводит к тому, что нас начинают ненавидеть подчиненные. В ответ мы пытаемся их наказать, и в итоге в нашем доме, владении, государстве и т. п. наступает смута и нас убивают восставшие. Это пример того, как «польза», понятая как выгода, может навредить человеку.

Чрезмерное желание принести пользу не себе, а другому – тоже пример того, как вещи отягощают нас – мы быстро растрчиваемся на других, выдыхаемся и вообще теряем все способности приносить пользу кому-либо.

⁴⁴ Перевод мой. Сделан по: <http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/shen-wei>.

⁴⁵ Люйши чуньцзо (Весны и осенние господина Люя) / Пер. Г.А.Ткаченко. Сост. И.В.Ушакова. М., 2001. С. 361–362.

Таким образом, это принцип против всякого рода зависимости. И он, конечно же, сконструирован против моистской фанатичной приверженности к «пользе». Янгисты благоразумно напоминают моистам, что могут быть такие случаи, когда бедность все же лучше богатой и сытой жизни (она закаляет, учит предусмотрительности и бережливости и т. п.). И, с другой стороны, «музыка» и развлечения, против которых выступает моист, тоже не всегда плохи. Когда их используют для обогащения собственной жизни, но не превращают это в манию, они «полезны» и приветствуются.

Эти два принципа органично входят как части в первый принцип, которым, собственно, вся суть учения начинается и заканчивается.

Что такое «сохранять в целостности собственную жизнь/природу»?

В этом принципе как раз и заключен пресловутый «китайский гедонизм», который, как мы увидим, является гедонизмом весьма умеренным.

Цюань син 全性 «сохранять в целостности природу» – это принцип «не вреди своей *син* 性 “природе”».

По всей видимости, янгисты первые ввели *син*-«природу» как сугубо философски-нагруженное понятие. *Син* – это те качества, склонности, черты характера, форма тела, способности и т. д. и т. п., которые появляются у человека с рождения и которые он сам в себе не создает, т. е. это некоторые естественные характеристики человека. В случае с вещью – это естественные характеристики вещи, наличествующие у нее со времени ее возникновения. Например, вода по «природе» чистая и течет вниз, а огонь горяч и летит вверх. Но воду можно замутить грязью, которая по «природе» не чистая. Другой пример – крупный рогатый скот по природе имеет рога и четыре ноги, но кольца в носу у него не от «природы», а от «человека». Еще пример – человек с рождения обладает пятью органами чувств, его никто ими не снабдил специально, они естественны. Значит, они «природны». И, раз его никто ими не снабдил, они идут от «Неба». Всякая «природа» идет от «Неба», которое, как мы помним, предстает синонимом естественности и «Природы» с большой буквы. Таким образом, можно нарисовать изящную формулу – «природа» идет от «Природы» / *син* 性 идет от *тянь* 天.

Всякому человеку, говорят янгисты, по «природе» отпущен свой *шоу* 壽 «полный отрезок жизни / долголетие». Низшее «долголетие» – 60 лет, «среднее» – 80, «высшее» – 100! И задача человека – прожить весь свой срок в полноте. Чтобы это сделать, он должен избегать всего того, что ранит его «природу», ранит его природное «долголетие».

Ранит человека внешнее. Внешние впечатления. Он должен научиться сортировать и контролировать впечатления. Это и называется «сохранять в целостности собственную природу».

«Едва ли стоит слушать приятную уху мелодию, если это слушание оканчивается для человека глухотой. Или любоваться прекрасным на первый взгляд видом, если это оборачивается для человека слепотой. Или смаковать тающие во рту яства, если это лакомство завершается немотой. Мудрец отбирает такие мелодии, виды и лакомства, которые благотворны для его существа, и отбрасывает те, что для него вредоносны (*ли юй син цзэ цюань чжи хай юй син цзэ шэ чжи* 利於性則取之, 害於性則舍之). Это и есть путь сохранения в полноте своего существа (*цюань син* 全性)⁴⁶.

Конфуцианцы и моисты могли бы сказать, что ранят нас не только и не столько внешние раздражители, сколько моральная деградация, забвение того, что «должно». На это янгисты могли бы возразить, что моральное поведение само по себе служит «долголетию», поскольку именно морально здоровый человек как раз и не будет вести жизнь бесконтрольного наслаждения. В этом смысле моральная деградация – это не особый вид ранения «природы», это причина возникновения бесконтрольных влечений за наслаждениями, которые-то на самом деле и ранят нашу «природу».

Судить же, что «полезно» для нашей «природы», а что «вредно», и где остановиться, чтобы не перейти границу безвредного (например, в услаждениях музыкой, женщинами, богатством и т. д.), нам помогает *чжи* 智 «рассудок». Мы активно используем ум, чтобы прожить свой срок в полноте.

По янгистам есть четыре состояния человека.

1. *Цюань шэн* 全生 «целостная/полная жизнь».
2. *Куй шэн* 虧生 «неполная, ущербная жизнь».
3. *Сы* 死 «смерть».
4. *По шэн* 迫生 «притесненная жизнь, жизнь под гнетом».

⁴⁶ Льюйши чуньюцю (Весны и осенние господина Ляю). С. 73.

«Целостная жизнь» – это когда все чувства-желания имеют и 宜 «соответствующее», т. е., например, когда глаза смотрят на прекрасное, уши слышат приятное, ум думает о достойном и т. д. «Ущербная жизнь» – когда чувства и желания частично имеют «соответствующее». В «смерти» они не имеют своего объекта, ибо в «смерти» нет сознания. В «жизни под гнетом» ни одно из желаний не удовлетворяется и все они обретают ненавистное (таковы подчиненное состояние и позор, идущие от недолжного поведения, говорят янгисты). «Жизнь под гнетом» хуже «смерти».

Чтобы не «жить под гнетом» и не «умереть», янгист использует «рассудок», который в идеале приводит его к «полной жизни».

Он прекрасно понимает, что вселенная безгранична, человеческая жизнь в ней мимолетна, а смерть – итог всего. При жизни ты Яо или Шунь (положительный персонаж), после смерти – голые кости; при жизни ты Чжоу и Цзе (отрицательный персонаж), после смерти – те же кости. Смерть все уравнивает, и в смерти нет сознания, поэтому мы не можем вкушать плоды нашей славы или позора, богатства, знатности и чего бы то ни было, когда мы умерли. Да и сами слава и позор, богатство и знатность тоже мимолетны и быстро забываются. Смерть в ведении судьбы, и нам не подвластно увеличить наш срок. Да и в жизни все повторяется, и вечная жизнь была бы нам тягостью.

Поэтому мы не должны цепляться за вещи и дела, и даже за саму «жизнь», «долголетие» (т. е. не делать из них «обременяющих вещей», ибо так «жизнь» и «долголетие» только теряются), ибо это бессмысленно (жизнь обуславливает вещи и дела, а долголетие все равно не в нашей власти), но не должны мы и быстрее покончить с собой, поскольку это опять было бы неумно и бессмысленно, но вместо этого мы можем прожить свой срок в полноте, наслаждаясь большим домом, роскошной одеждой, изысканными яствами, красивыми женщинами, но не держась за них, не тяготясь ими, ища радость во всем, даже в их потере.

Человек, который живет таким мироощущением, правильно «вскармливает свою жизнь», у Ян Чжу называется *чжэнь жэнь* 真人 «подлинным человеком» (в вариантах: *чжи жэнь* 至人 «человек, достигший предела [совершенства]», *чжи дэ жэнь* 至德人 «человек предельной добродетели», «совершенномудрый» и т. д. и т. п.) или *шуй минь* 順民 «людом, следующим [по Пути]», а именно – по пути с собственной «природой».

Противоположный такому человеку тип личности называется *дунь жэнь* 遁人 «бегущий человек» – бегущий от истинного «Пути», стремящийся к долголетию, славе, должности и имуществу, и, конечно же, в итоге, когда приходит смерть, все теряющий.

Вот основное содержание учения янгистов. Но Ян Чжу был бы не древнекитайский мыслитель, если бы свою доктрину не попытался бы приложить к делу управления государством. Как же, по мысли янгистов, «вскармливание жизни» спасет Поднебесную?

4. Янгизм – учение об управлении без чиновников

Мы уже говорили, что янгизм – это «эгоизм». Собственно, так его интерпретировали конфуцианцы и моисты. Мо-цзы критикует того самого янгиста Ума-цзы, о котором мы читали, за его тезис, что «можно убить ради себя, но бессмысленно убивать себя ради пользы». Он говорит, что если бы Ума-цзы попытался научить этому кого-то другого, независимо от того, согласится ли человек с его мыслями или нет, Ума-цзы убьют – либо в соответствии с его собственной доктриной, либо потому что он говорит опасные речи. Мэн-цзы критиковал Ян Чжу за то, что он действует только ради себя, и волоском не пожертвует ради Поднебесной, а это значит, что он отрицает важность подчинению государю и саму систему государства (которые обеспечивают порядок в обществе и делают человека сильнейшим и величайшим существом между «Небом и Землей»), т. е. находится в состоянии птицы или зверя, таким образом ведя скотский образ жизни.

Однако идея Ян Чжу совершенно другая. И «эгоизм» его – это особый «китайский эгоизм», очень смягченный по сравнению с его европейскими аналогами ввиду самого характера китайской культуры, которая тяготела к коллективному, а не индивидуальному. Суть учения Ян Чжу не в том, что «все ради меня, я делаю что хочу, и другие мне не указ». Его можно было бы точнее охарактеризовать как «индивидуализм».

Как привести Поднебесную в порядок? Да просто начать приносить пользу себе самому, «вскармливать свою жизнь» и оставить другим делать то же самое! И тогда все смуты пропадут. То есть в янгизме все равно сохраняется презумпция единства

человеческих устремлений и все равно, хотя янгисты говорят, что конкретный человек в своих действиях исходит из себя, они признают, что так же делают и другие. Янгисты на самом деле не говорят о *во* 我 «Я», но о *шэнь* 身 «личности/теле», самости каждого конкретного человека Их «эгоизм» берет во внимание не только «меня», но вообще людей, говоря – главная ценность – не «Я», а «мое тело», моя персона. Это значит, что и у другого есть тоже тело, персона и жизнь. Янгисты не выводят за скобки других людей кроме «меня», распространяя все принципы своего учения и на них тоже.

Какова их логика? Мы помним, что приносить пользу своей природе, «вскармливать жизнь» нужно не просто безудержной погоней за чувственными удовольствиями и материально-духовными благами – иначе это будет рабство в плену у вещей. Таким образом, истинный янгист – это всегда умеренный «гедонист». Отсюда следует, что тот, кто «вскармливает собственную жизнь», не стремится к богатству, славе, разврату и т. д., и он же не стремится властвовать над Поднебесной и не стремится использовать ее, т. е. истощать ее ресурсы, людей и жизнь. Он берет только то, что ему необходимо, а все остальное оставляет другим. И раз он не законченный «эгоист», а просто «индивидуалист», он отказывается от земли и власти, если это вредит его жизни и жизни других.

Он «вскармливает жизнь», «пестует свою природу», в результате чего его природа не испытывает стеснения, а в ком нет стеснения, в том, говорят янгисты, нет насилия и жестокости. Но поскольку идеальный янгист-правитель позволяет и другим тоже пестовать свою жизнь (ведь ему ничего от других не нужно), те тоже приходят к тому, что перестают стеснять свою природу и тоже перестают проявлять агрессию. И в Поднебесной наступает мир и порядок.

А есть, наоборот, «суетные владыки», которые ни в чем не разбираются, услаждают чувства сверх меры, желают невыполнимого и т. д. В результате их здоровье ухудшается, они становятся фальшивыми и лицемерными, теряют доверие народа и удаляют от себя добродетель и долг. На пустое место приходят алчность и разврат, а в стране наступают хаос и войны.

«Ян Чжу сказал:

– Бочэн Цзыгао никому не помогал даже волоском. Он отрекся от престола и пахал землю в глуши. А Великий Юй не желал выгоды для одного себя; и так трудился, укрощая потоп, что тело его наполнивину усохло. Люди в древности не согласились бы лишиться даже одного волоска, чтобы принести пользу миру. А если им преподносили целый мир, они его не брали. Если бы никто не жертвовал волоском, если бы никто не старался принести пользу миру, в мире давно бы уже царило благоденствие»⁴⁷.

Что следует из янгистской доктрины правильного государственного управления? Знаменитая янгистская максима: «Только тому, кто не заботится о Поднебесной, можно доверить власть над нею». Что это значит? Это значит, что в идеале государство, чиновничество (*зунань* 官) не нужно. Янгистский идеал «чиновника» – это отшельник.

В китайской литературе выделялись по крайней мере два типа отшельников. Один условно можно назвать «отшельник-морализатор». Такой отшельник видит всю гнусь и аморальность своего века и в знак протеста уходит с государственного поста, обличает власть, а потом умаривает себя голодом или топится в реке. Второй тип – «праздный отшельник». Такой человек беззаботно живет где-нибудь на берегу реки, радуется жизни, и как раз печется о ней больше государства, поэтому обычно, когда к нему навевываются официальные лица, прослышавшие об его удивительном таланте, и пытаются пригласить его на государственную службу, он отказывается от государственного поста, ссылаясь на болезнь или на свое безразличие к вопросам политики.

«Выделяться тщеславными помыслами и необычными поступками, уходить от мира и жить не так, как все, презрительно судить о людях и насмехаться над ними, быть одержимым собственным величием – вот что любят мужи гор и ущелий, которые отвергают свет, а потому уподобляются высохшему дереву или бросаются в пучину вод...

Скрываться в лесах и болотах, жить среди диких просторов, удить рыбу и не иметь никаких дел и забот – таковы нравы жителей рек и морей, бегущих от мира; эти находят удовольствие единственно в возвышенной праздности...»⁴⁸

⁴⁷ Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. М., 2004. С. 483.

⁴⁸ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 165.

У янгистов была стойкая аллергия на первый тип отшельников, а идеалом для них был второй тип.

Если в деле государственного управления конфуцианцы выше всего ставили «ритуал», а моисты отрицали «ритуал», не отрицая важность того, что достойный *ши*-«служилый» должен служить при дворе правителя, то янгисты отрицают и ритуал, и значимость чиновничьего поста. В этом их главное отличие с точки зрения политической философии от их предшественников.

И это опять некое упрощение конфуцианства. Как мы помним, Конфуций тоже говорил о том, что в итоге чиновничество упраздняет само себя. По преданиям и по описаниям в *Лунь юе*, он тоже встречался с отшельниками, но не пошел их путем, потому что для него мир пребывал в таком состоянии, когда нужны и «ритуал», и «музыка», и чиновники для управления государством. А янгисты, как и моисты, опять делают идеалом дочжоусскую древность, когда не было «ритуала» и государства, не учитывают потребности времени. Только, в отличие от моистов, янгисты прославляют еще более глубокую древность. Во времена Шэнь-нуна, говорят они, все было правильно и согласно «Пути», упадок начался во времена Хуан-ди, а когда Яо и Шунь учредили чиновничество, «Путь» вообще скрылся во мраке...

Можно заключить, что янгисты тоже находятся под влиянием первоначально высказанной Конфуцием утопии «недеяния», когда идеальный правитель ничего не делает для государства, а оно само собой гармонично функционирует. Но только развивают и объясняют они ее в своем индивидуалистическом ключе, через идею «вскармливания жизни».

5. Ян Чжу как инициатор «метафизического кризиса» (по А.Ч.Грэму) в древнекитайской философии

Согласно конфуцианцам, мы ценим больше всего родителей (нечто к нам наиболее ближайшее). Согласно моистам – «долг», т. е. «пользу», а именно «пользу всей Поднебесной» (нечто, самое далекое от нас). Но оба течения мысли согласны в одном – человек должен действовать на благо другого. В этом их этические учения

сходны. И обоснование своим этическим принципам обе школы ищут в «Небе», в том, что так естественным образом устроила человека «Природа», что он действует на благо другого.

Согласно янгистам, самое ценное для нас – это «наша собственная личность». То есть мы должны и действуем в конечном счете не на благо другого, а на свое собственное. И наш индивидуализм – прирожден, он заложен в «природу» человека «Небом». Индивидуалистами мы рождаемся и к индивидуализму сподвигает нас весь естественный ход вещей.

Как можно видеть, этика янгистов стала кардинальной противоположностью этике конфуцианства и моизма – при одинаковом обосновании этих этик ссылкой на авторитет «Неба».

Подобное событие – тот факт, что «Небом» можно обосновывать прямо противоположные концепции, произвело (согласно А.Ч.Грэмму) шок в интеллектуальной среде китайских философов и пробудило к жизни метафизические споры о «природе» человека и о сходстве или отличии путей «Неба» и «Человека» в зрелой конфуцианской, легистской и даосской философии.

Янгисты пробудили китайскую метафизику «Человека» и метафизику «Неба» и «Человека».

Если для всех философов рассмотренного нами этапа Небо – нравственно совершенный податель благ, а «Путь» людей, основы жизни общества должны копировать «небесные» принципы (замечу, ни конфуцианцы, ни моисты, ни даже янгисты – не отрицают, что подлинная моральность идет от «Неба»; критикуют только «ритуал» как надстройку над моральностью), то для всех последующих крупных древнекитайских философов это уже будет не столь очевидно. Действительно ли «Небо» и «Человек» подобны друг другу? Действительно ли «Небо» морально, а люди должны копировать его действия для достижения гармонии в обществе? Впервые намечается «трещина» между «Путями Неба» и «Путями Человека», которую можно либо попытаться залатать – так сделает Мэн-цзы, либо игнорировать – так сделают поздние моисты, либо углубить до разрыва – так сделает Чжуан-цзы. Все они будут строить свою философию в значительной степени в качестве ответа, критики или развития доктрины янгистов.

Например, почти все идеи янгизма – «вскармливание жизни», идея управления без чиновников, идея недеяния и т. п. – перейдут из янгизма в даосизм. Но у даосизма будет одно важное отличие от

янгизма. Янгисты – это «разочаровавшиеся моисты». Даосы же – это «разочаровавшиеся янгисты». Янгисты как и моисты верят во взвешивание «пользы» и «вреда» на весах «рассудка». Даосы уже ни в какой «рассудок» не верят и от него отказываются.

Но об этом в следующих лекциях, которые будут посвящены второму этапу древнекитайской философии.

ЛЕКЦИЯ 5. МЭН-ЦЗЫ

В настоящей лекции мы начнем разбирать второй этап древнекитайской философии. Мы остановились на том, что Ян Чжу породил в умах древних китайцев своеобразный «когнитивный диссонанс», попытавшись обосновать прямо противоположную конфуцианскому и моистскому коллективизму этико-политическую доктрину индивидуализма ссылками на авторитет «Неба» – к которому апеллировали и они. И перед мыслителями того времени встала проблема – если можно вполне убедительно показать, что, с одной стороны, «Небо» дает людям идею «человеколюбия» и «должного отношения к людям», заключающегося в благоговении перед родными, правителем, или же, наконец, всей Поднебесной, а с другой стороны, закладывает в человека изначально индивидуалистическую «природу», которая печется только о себе самой, – то на чьей же стороне «Небо» поистине – на конфуцианской, моистской или янгистской? И если на янгистской, то действительно ли «Пути» «Неба» и «Человека» так уж едины? Стоит ли нам потворствовать естественным эгоистическим устремлениям в нас, подражая «Небу», или же, наоборот, пойти против природного в нас и создать нового, морального человека?

Подобные вопросы будут занимать умы древнекитайских мыслителей начиная с этого момента. Но если в третий этап древнекитайской философии на вопрос о единстве «Неба» и «Человека» будет дан окончательный ответ (отрицательный, скажу заранее), то во второй этап философы еще только будут

спорить об их соотношении. Три крупнейших «столпа» второго периода древнекитайской философии – Мэн-цзы от конфуцианцев, безымянный моист (или моисты) от ордена Мо и Чжуан-цзы как продолжатель дела Ян Чжу – будут так или иначе обсуждать проблемы, которые поставили или обострили янгисты: какова «природа» человека, едины ли «Путь Неба» и «Путь Человека» и какой на самом деле должна быть нравственность, идеальный человек и идеальное правление? Мэн-цзы попытается воссоединить «Небо» и «Человека», защитит тезис о доброте человеческой «природы» и реабилитировать конфуцианскую этику. Поздний моист, понимая, что с помощью апелляции к «Небу» можно доказать все что угодно, выберет принцип уклонения от проблематики – он откажется от употребления в своем сочинении терминов «природа» и «Небо» и попытается заново обосновать этическую доктрину Мо-цзы уже не исходя из «Воли Неба», но исходя из следствий, вытекающих из определения понятия «человека». Чжуан-цзы выскажет мысль, что «Небо» не едино с «Человеком» и человеческая моральность – бред и сумасшествие перед «Небом», таким образом разорвав связь между «Небом» и «Человеком». Но, отделив «естественное» от «искусственного», он встанет на сторону «естественного» – по Чжуан-цзы, чтобы воплотить идеал и принести мир в Поднебесную, человеку надо будет отказаться от всего «человеческого», в которое он ныне погружен, и следовать «небесному».

По выражению А.Ч.Грэма, Ян Чжу был инициирован своеобразный «метафизический кризис», положивший начало спорам о «природе» человека и отношении «Неба» к «Человеку». Хотя настоящей метафизики в прямом смысле этого слова в древнекитайской философии так никогда и не возникло (потому что в китайской духовной культуре господствовал натурализм – древние китайцы не интересовались ничем за пределами мира «между Небом и Землей» и в этом смысле любые их онтологические построения были «физическими»), можно говорить о наличии в древнекитайской философии своеобразной «квазиметафизики» с использованием определенных «нагруженных» философским смыслом понятий, которые не прямо связаны с опытом. Такими понятиями будут «Небо», «Человек», «природа», «Небесное предопределение» и т. п.

До Ян Чжу китайцы не занимались ничем похожим на метафизику даже в самом широком ее смысле.

После Ян Чжу все древнекитайские ученые стали обсуждать *тянь* 天 «Небо/Природу» и *син* 性 «[индивидуальную] природу». И с тех пор все китайские «метафизические» (точнее, метафизико-антропологические) построения крутились вокруг этих двух понятий.

Давайте вспомним, что они означают. «Небесное», «Небо» – это все то в мире, что не зависит от человеческого действия. Это синоним слова «естественное». Небо у *вэй* 無爲 «не делает», говорили древние китайцы, но все совершается. Для древнекитайских философов описываемого нами периода слово *вэй* 為 (восходящим тоном) – это специфические человеческое целенаправленное (*вэй* 為 нисходящим тоном) «действие». «Небо» им не обладает (потому что для всех ученых того времени, за исключением, может быть, ранних моистов, было очевидно, что оно не обладает сознанием), но, тем не менее, времена года сменяются, день и ночь чередуются, урожай всходит и молнии сверкают. Это все происходит само собой, «естественно», «небесно». Как я уже иллюстрировал, то, что быки и лошади имеют четыре ноги, – это «от Неба», а оседланные лошади и быки с кольцами в носу, – это «от Человека».

А что такое «[индивидуальная] природа»? Иероглиф *син* 性 – производный от *шэн* 生 «рождаться/жить» (это *шэн* + радикал «сердце»). В древнекитайском *вэньяне* радикалы у иероглифов могли не писаться или отбрасываться, и в древних текстах *син* было зачастую практически неотличимо от *шэн*. Мы помним, что во всех янгистских терминах *син* и *шэн* взаимозаменяемы (ср.: *цюань син/шэн* 全性/生, *ян шэн/син* 養生/性). Можно сказать, что *син шэн е* 性生也 «природа – это жизнь/врожденное». Или можно привести определение Сюнь-цзы:

«то, что имеет врожденный, естественный характер, называется природными свойствами (*шэн чжи со* и *жань чжэ вай чжи син* 生之所以然者謂之性)»⁴⁹.

«Природа» – это «таковость нашего *шэн*». Что такое *шэн*? У *шэн* два связанных значения – «рождать(ся)» и «жить» (т. е. «быть рожденным»). «Природа» в своем значении отталкивается от них. Это:

⁴⁹ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 291.

1) врожденные качества, та таковость, фактичность, которую мы имеем с рождения. Таковы например, наши перцептивные способности, эмоции и желания, четыре ноги у зверей и т. д. и т. п.;

2) таковость нашей жизни в смысле правильности, т. е. как бы подходящий, естественный, курс жизни вещи. Излюбленный китайский пример тут – вода по «природе» течет вниз, и только насильно ее можно заставить течь вверх. Другой пример: человек по «природе» обладает долголетием, и только нанесение вреда «природе» убивает его долголетие. Но долголетием и способностью течь вниз и вода и человек обладают с рождения и продолжают ими обладать всю жизнь, если не повреждают свою «природу».

Естественно, «Небо» (т. е. «Природа» с большой буквы) дарует каждой вещи ее «[индивидуальную] природу» («природу» с маленькой буквы), потому что то, с чем мы или остальные вещи рождаются, – не создается человеком, но получается естественно. Китайцы были наивными реалистами и не считали, что «Я» творит «Не-Я».

Но Ян Чжу решил проблему соотношения «Неба» и «природы» в ключе, совершенно не приемлемом для всех остальных направлений древнекитайской философии. Человек по природе индивидуалист. Ему полагается прежде заботиться о себе, чем о других. Прежде «вскармливать жизнь», и лишь во вторую очередь придерживаться «ритуально должного». С этим ни конфуцианцы, ни моисты согласиться не могли. Но им нужно было как-то отвечать на вызов, брошенный Ян Чжу, а понятие «природы», им введенное, они уже не могли игнорировать. Поэтому вся последующая полемика уже будет так или иначе окрашена янгистскими терминами.

В настоящей лекции я расскажу о философии Мэн-цзы, попытавшегося критиковать индивидуализм (который, впрочем, сам Мэн-цзы понимал как эгоизм) Ян Чжу от лица конфуцианцев.

1. Цзинь синь 盡心 «исчерпание сердца»

Мэн-цзы 孟子 372–289 гт. до н. э. – «второй совершенно-мудрый» после Конфуция (признан таковым в XI в. н. э.). Имя философа – Кэ 軻. Родился он в местечке Цзоу, на территории княжества Лу в аристократической семье; учился или у внука

Конфуция Цзы-сы, или у его учеников; жизнь Мэн-цзы будто повторяет жизнь Конфуция – он много странствовал для привлечения внимания политической элиты к добродетельным путям управления, находился на номинальной службе (но на высоком посту) в княжестве Ци при Сюань-ване (около 319–301 до н. э.), в старости занялся учительской деятельностью и преподаванием в академии Цзися, основанной при циском Вэй-ване (357–320 до н. э.) и возобновленной при Сюань-ване.

Основной текст мыслителя – *Мэн-цзы* 孟子 «[Трактат] Учителя Мэна». Авторство трактата Сыма Цянь и Чжао Ци приписывают самому Мэн-цзы, Хань Юй (768–824 н. э.) – его ученикам, Э.Б.Брукс – последователям двух школ, оставшихся от Мэн-цзы. По содержанию и структуре текст очень напоминает *Лунь юй*. Он состоит из кратких или пространных историй и бесед Мэн-цзы с правителями или учениками и делится на семь глав, делящихся на верхнюю и нижнюю части каждая. Ито Дзинсай (1627–1705 н. э.) выделил в тексте пласты, различающиеся по содержанию (гл. 1–3 и гл. 4–7) и стилю (гл. 1, 3, 4, 7 и гл. 2, 5, 7), Э.Б.Брукс связал эти пласты с наличием северной и южной школ мэнцзыанства после его смерти (школы прекратили существовать в 249 г. после завоевания Лу царством Чу). Трактат был включен Чжу Си в *Шисань цзин* вместе с написанными в мэнцзыанском духе главами из *Ли цзи* – *Да сюэ* (гл. 39/42) и *Чжун юн* (считается произведением внука Конфуция Кун Цзи (Цзы Сы) (483–402)).

В своей философии Мэн-цзы пользуется янгистскими терминами, но трактует их в своем ключе.

Чжун юн, 1

«Небесная судьба (*тянь мин* 天命) называется природой (*син* 性).

Неуклонное следование природе называется Дао (*дао* 道)

Совершенствование в Дао называется учением (*цзяо* 教)»⁵⁰.

Мэн-цзы 7А, 1

«Мэн-цзы сказал: “Кто постиг свою душу в целом ее объеме (*цзинь ци синь* 盡其心), тот знает свою природу (*чжи ци син* 知其性). Кто знает свою природу, тот знает Небо (*чжи тянь* 知天). Сохранять свою душу

⁵⁰ Здесь и далее в данной лекции все ссылки на текст *Чжун юн* делаются по: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова, Л.С.Переломова, П.С.Попова при участии В.М.Майорова; Вступит. ст. Л.С.Переломова. М., 2004.

(*цзунь ци синь* 存其心) и воспитывать свою природу (*ян ци син* 養其性) – это есть то, чем мы служим Небу. Когда ни преждевременная смерть, ни долголетие (*шоу* 壽) не порождают в человеке колебания относительно его деятельности и он, занимаясь самоусовершенствованием (*сю шэнь* 修身), ожидает своего конца, то этим он поддерживает дарованную ему Небом жизнь (*со и ли мин е* 所以立命也)⁵¹.

Чжун юн, 22

«Только совершенная искренность Поднебесной дает способность исчерпать свою природу (*цзинь ци син* 盡其性). Если сможешь исчерпать свою природу, то сможешь исчерпать природу людей. Если сможешь исчерпать природу людей, то сможешь исчерпать природу вещей. Если сможешь исчерпать природу вещей, то сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба и Земли. Если сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба и Земли, то сможешь составить с Небом и Землей триединство (*тянь ди сань* 天地參)...»

Хотя *Чжун юн* 中庸 «Срединное и неизменное» формально не принадлежит перу Мэн-цзы (это глава из книги *Ли цзи* 禮記 «Записи о ритуале»), этот текст по духу весьма близок философии Мэн-цзы и его тоже можно приводить как иллюстрацию. Можно заметить, что в этих фрагментах задействованы такие термины, как «Небо», «природа», «вскармливать природу», «смерть» и «долголетие» и т. п. – обычные янгистские клише. Но смысл, в них вкладываемый, уже другой.

Для Конфуция – тот, кто не знает «небесного предопределения» (*тянь мин* 天命), не сможет стать «благородным мужем» (т. е. моральным идеалом человека). Для янгистов путь к правильному человеческому поведению – тоже взятие за образец «Неба». Мэн-цзы в данном случае тоже не исключение. Только он прорисовывает путь детальнее.

Знать «небесное предопределение» и занять правильное место между «Небом и Землей» мы можем, зная собственную «природу», а зная собственную «природу» мы можем, *цзинь синь* 盡心 «исчерпав собственное сердце». Слово *синь* 心 «сердце» начинает употребляться как философский термин тоже во второй период

⁵¹ Здесь и далее в данной лекции, если не указано специально, все цитаты из *Мэн-цзы* приведены по: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова, Л.С.Переломова, П.С.Попова при участии В.М.Майорова; Вступит. ст. Л.С.Переломова. М., 2004.

древнекитайской философии. С тех пор и на протяжении всей ее истории «сердце» мыслилось традиционными китайскими учеными как орган мышления, воли и чувствования, т. е. как своеобразное (зачастую прямо физическое) вместилище для «сознания». Поэтому призыв Мэн-цзы к «исчерпанию сердца» означает, что мы должны найти «естественное» не в нашем теле, но в нашем сознании, т. е. найти те принципы, по которым мы мыслим, чувствуем и желаем, и которые в конечном счете руководят нашим моральным поведением.

Идея «исчерпания сердца» может показаться странной с гносеологической точки зрения. Действительно, почему фактически «познание самого себя» влечет познание «Неба», т. е. всей Природы? На самом же деле Мэн-цзы развивает изначальные интуиции Конфуция.

Суть логико-гносеологического учения Конфуция и ранних конфуцианцев может быть кратко схематизирована на основе следующего фрагмента:

Лунь юй 20, 3

«Учитель сказал:

“Не зная [Небесного] предопределения (*чжи мин* 知命), не будешь иметь того, с помощью чего [можешь] стать благородным мужем.

Не зная [правил] ритуального поведения (*чжи ли* 知禮), не будешь иметь того, с помощью чего [можешь] утвердиться.

Не зная, [как управляться с] речами (*чжи янь* 知言), не будешь иметь того, с помощью чего [можешь] знать людей (*чжи жэнь* 知人)”⁵².

Очевидно, что все термины, которые находятся слева в этих параллельных конструкциях, призваны обеспечить или сделать возможным те, что справа. Однако, более того, три понятия справа – «благородный муж», «утвердиться» и «знать людей» фактически означают одно и то же или, по крайней мере, тесно взаимосвязаны.

Действительно, поскольку «благородный муж», морально совершенная личность, прежде всего управляет государством, ему необходимо «знать людей», знать, что когда «возвышают прямых и ставят над кривыми, тогда и кривые выпрямляются» (*Лунь юй* 12, 22), ведать некоторые основные принципы управления людьми (с другой стороны), Мэн-цзы понял «знание людей» как поиск «чело-

⁵² Перевод мой.

веколюбия» и «должного отношения [к людям]» (6А, 11), т. е. как этическое прежде всего знание). Опять же, «знание людей» невозможно не только без того, как правильно передать свои намерения («знание речей», о нем см. следующую лекцию), но и без правильных действий, с помощью которых ты ими правишь. Вообще любое знание в конфуцианстве не стоит ничего, если не ведет к определенному *вэй* 爲 «действию». Направленность на действие раннеконфуцианского знания ярче всего высветляется из разбора их понимания *хо* 惑 «заблуждения / помрачения / сомнения». Конфуций говорил:

Лунь юй 12, 21

«...Если однажды в пылу гнева позабыть не только себя, но и родных, разве это не значит впасть в заблуждение? (*хо* 惑)».

Ранние конфуцианцы такие виды заблуждения, когда утверждают, что «снег черен», игнорировали. Для них «заблуждение» – это не ложное мнение относительно положения дел, но недолжный поступок, следующий из «ошибочного» знания. Кроме того, в связи с приматом «действия», имея в виду этико-политическое знание, конфуцианцы могли говорить, что «знание не является трудным (*цзянь* 艱), именно действие трудно» (*Шу цзин*, гл. 17/22, ч. 2.)⁵³. Поскольку «знание людей» выражается в морально-политическом «действии», оно оказывается зависимым от «знания ритуала». «Ритуал» – это своеобразная конкретная «одежда» для общих принципов управления людьми и морального совершенствования.

Лунь юй 15, 33

«...Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие и используется с чувством собственного достоинства при управлении народом, но без соблюдения Правил (*ли* 禮 “ритуала”. – С.Р.), значит, [ты] еще далек от совершенства»⁵⁴.

Кроме того, «благородный муж» не может не быть «утвержден» на знании древних «ритуалов», ведь, как мы помним, правильному поведению (дословно конфуцианские авторы здесь всегда употребляли словосочетание *сю шэнь* 修身 «самосовершенствование») он *сюэ* 學 «учится», повторяя «ритуалы» древних «совершенномудрых» (во фрагментах (6, 27) и (17, 8) *Лунь юя* явно

⁵³ Цит. по: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 348.

⁵⁴ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». М. 2000. С. 417.

указывается, что приобретение знаний без оглядки на «ритуалы» и «учебу» ведет к мутности, безосновательности знания, и, соответственно, к заблуждению). Ведь только так возможно избежать ошибок, поскольку «совершенномудрые» – *жэнь лунь чжи чжи* 人倫之至 «[исчерпывают собой] предел (=идеал) человеческих взаимоотношений» (*Мэн-цзы* 4А, 2). Показательно даже, что категория *сы* 思 «размышление» в конфуцианской философской традиции обсуждалась не в связи с разграничением собственно рационального и чувственного познания, как в европейской философии, но проблематизировалась в связи с «учебой». Вопрос в древнем конфуцианстве состоял не в том, что предпочесть (как источник истины о реальности) – чувственное восприятие или мысль, а в том, что предпочесть (как источник «Пути» древних «совершенномудрых» правителей) – «учебу» или «размышление»? Обычный конфуцианский ответ – и то и то необходимо, но одного голого «размышления» точно не достаточно.

Однако одного «знания людей», чтобы стать «благородным мужем», недостаточно. Нужно еще «знать [Небесное] предопределение». У Мэн-цзы то же самое значит словосочетание «знать Небо». Памятуя, что «Небо» – это «Природа» как совокупность вещей и их отношений, естественные процессы в мире, можно было бы ожидать от конфуцианцев требования «благородному мужу» разбираться не только в жизни людей, но и в процессах, происходящих в мире. Но Конфуций изначально закрыл возможность сделать подобную интерпретацию.

Лунь юй 7, 21

«Учитель не говорил о чудесах, физической силе, хаосе и духах».

Лунь юй 5, 13

«Цзы Гун сказал: “Суждения Учителя о *вэнь*-культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и Дао-Пути Неба (*тянь чжи дао* 天之道) невозможно услышать”».

Конфуций загнал своих последователей в своеобразную ловушку интерпретации. Сам он отказывался говорить о «Небе» и всецело подчеркивал, что мы прежде должны познать человеческую жизнь, «знать людей», а уже потом – все остальное (как мы видели, утверждать ценность «знания» и познания самих по себе ранним конфуцианским философам была не свойственна, они под-

черкивали, что знание приносит плоды, и видели эти плоды прежде всего в моральной и социально-политической сферах, которые для них были взаимосвязаны; никакие из выделяемых ими самими видов «знания» не имели предмета, отличного от этики или политики или языка как средства передачи этико-политических намерений). С другой стороны, Конфуций требовал от «благородного мужа» знать нечто о «Небе».

Чем еще могло быть это «нечто», как не чем-то, с одной стороны, связанным с «Небом», а с другой – с этикой или политикой? Ничем. Поэтому-то позднейшие конфуцианцы интерпретировали «знание Неба» антропологически – в качестве знания отношения «Неба» к «Человеку» и/или «Человека» к «Небу», знания того, какво «Небо» в моральном плане (морально или не-морально и т. п.), как оно относится к «Человеку» (использует и выбрасывает или вскармливает и делает самой дорогой вещью в Поднебесной и т. п.) и, что самое главное и что следует из предшествующего, – как «Человек» должен относиться к нему (следовать или держаться подалеже и т. п.). Потом и другие крупные школы древнекитайской философии подхватили это понимание «знания Неба», отделив для «естествознания» другой термин – *чжи ши* 知實 «знание объектов», о котором мы поговорим в следующей лекции.

Но Мэн-цзы в понимании «знания Неба» следует Конфуцию даже больше, чем кто-либо другой. На самом деле Конфуций еще сильнее сузил сферу «знания Неба» своей градацией источников познания.

Лунь юй 16, 9

«Кун-цзы сказал: “Высший – тот, кто обладает знаниями от рождения (*шэн эр чжи* 生而知); следующий (*цы* 次) – тот, кто приобретает знание в учении (*сюэ эр чжи* 學而知); за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим”».

Лунь юй 7, 28

«Учитель сказал: “По-видимому, есть люди, которые, не зная ничего, творят наобум. Я не таков. Слушаю (*вэнь* 聞) многое, выбираю из него доброе и следую ему. Наблюдаю (*цзянь* 見) многое и запоминаю. Такие знания вторичны (*цы* 次)”».

Высшим оказывается тот, кто «знает с рождения», за ним уже идет тот, кто получается свое знание из эмпирического опыта. Но что можно «знать с рождения»? Только те принципы поведения, которыми мы руководствуемся интуитивно, не раздумывая.

Мэн-цзы по-своему пытается обойти «ловушку интерпретации» Конфуция, просто делает это наиболее последовательно. Если «знание Неба» не может быть «естествознанием» (или даже «наукой о духах»), а лишь только знанием отношения «Неба» и «Человека», и если наивысшее знание – врожденное, то «знание Неба» с неизбежностью будет исчерпываться знанием некоторых, влияющих на наше поведение качеств, заложенных в нас с рождения. Но раз это все-таки «знание Неба», т. е. «Природы», всего мира, то таким образом мы неизбежно постигаем все вещи.

Мэн-цзы 7А, 4

«В нас есть все (вань у 萬物 “все вещи”. – С.Р.). Нет большего удовольствия, когда, обращаясь к себе, мы находим, что мы искренни...»

За этот пассаж Мэн-цзы часто причисляли к наивным идеалистам. Но идеалист он ровно настолько, насколько идеалистом может быть человек, всего лишь верящий в наличие внутренних состояний сознания (типа чувств, мыслей и т. п.). «Все вещи» для Мэн-цзы – это «все вещи, [которые нужно знать]», а именно те качества, которые заложило с рождения к нам в сознание «Небо». Мэн-цзы ярчайшим образом проговаривает тенденцию древнекитайской философии сводить все знание к антропологии. Он сводит к ней любую онтологию, ориентируя нас не на познание «всех вещей» внешнего мира, а на познание «всех вещей» мира внутреннего, через который мы можем подлинно познать, как относиться к миру внешнему (помните, «знание Неба» – знание отношения к нему) и в этом смысле как бы познать и мир внешний.

Итак, чтобы составить гармоничное целое (т. е. правильно относиться) с миром, с «Природой» (что автоматически означает успех в жизни и в политическом управлении), надо «исчерпать собственное сердце», т. е. исчерпывающе познать в нем то, что заложило туда «Небо» и следовать ему. Но Мэн-цзы не мог согласиться с янгистами, что естественно заботиться о собственной жизни прежде «ритуала» и «долга» – иначе он не был бы конфуцианцем. Поэтому и содержанием «сердца» у него выступает совершенно иное.

Мэн-цзы надо было показать, что, «исчерпывая сердце», мы находим внутри как раз все главные добродетели, на которые указывал Конфуций. А именно: «человеколюбие», «должное отношение к людям», «ритуалистичность» и «рассудок». Мэн-цзы впервые сводит эти добродетели воедино в один список (далее он пополнится еще одной уже знакомой нам добродетелью – «доверием»).

Что же делает Мэн-цзы, чтобы показать, что добродетели – это содержание нашего «сердца»? Он переопределяет их на субъективный лад.

Мэн-цзы 6А, 6

«Все люди обладают соболезнающим и сострадающим сердцем, все люди обладают стыдящимся за себя и негодующим на другого сердцем, все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным сердцем, все люди обладают утверждающим и отрицающим сердцем. Соболезнующее и сострадающее сердце – это гуманность (*жэнь* 仁), стыдящееся и негодующее сердце – это должная справедливость (*и* 義), благоговейно-уважительное сердце и почтительно-осторожное сердце – это благопристойность (*ли* 禮), утверждающее и отрицающее сердце – это разумность (*чжи* 智)» (перевод мой. – С.Р.).

Он даже специально спорит со своими оппонентами Гао-цзы и Мэн Цзицзы, показывая, что даже «должное отношение к людям» не *vai* 外 «внешне» нам, но находится *нэй* 內 «внутри» нас (6А, 4; 6А, 5).

Внешнее для Гао-цзы – не зависящее от личного чувства, подобно тому, как белое мы называем белым, потому что оно белое. То же самое и с «уважением к старости» как с примером «должного отношения», говорит Гао-цзы. Мэн-цзы говорит, что, во-первых, мы отличаемся в отношении к старым вещам (мы по разному относимся к старому человеку и к старой лошади), а во-вторых, одинаково относимся к разным вещам (например, ко вкусной еде, сделанной старым цисцем или чусцем (чужаком)), но от этого не называем их внешними. Для Мэн Цзицзы внешнее – значит зависящее от объекта, как, например, колеблется наше уважение в зависимости от того, кто объект нашего уважения – «гость» или «старший брат». Мэн-цзы отвечает, что «гость» это временная позиция и уважение к нему так же временное, связанное с его временной позицией, а обычно, постоянное уважение оказывается «старшему брату». К тому же зимой и летом мы едим разное, но они не находятся вне нас.

Более того, есть основания считать, что для Мэн-цзы интериоризированные добродетели еще и в некотором смысле «более материальны», чем для нас. Для него они состоят из *ци* 氣 «пневмы» (того, из чего состоят все вещи, в том числе и тела людей) и благое *ци* накапливается от совершения поступков по долгу (2А, 2).

Мэн-цзы 2А, 2

«“Осмелюсь спросить – сказал Гунсунь Чоу – в чем заключается превосходство ваше над Гао-цзы?”

Мэн-цзы отвечал: “Я понимаю слово, я умею воспитывать мой необъятный дух (*ци* 氣)”.

“Смею спросить – продолжал Чоу – что разумеется под беспредельным духом?”

“Трудно определить его – отвечал Мэн-цзы – этот дух – он чрезвычайно велик и чрезвычайно тверд. Если его воспитывать при помощи прямоты и не портить, то он наполняет все между небом и землей. Этот дух – он сочетается с справедливостью (*и* 義 “долгом”. – С.Р.) и законом (*дао* 道 “Путем”. – С.Р.) и помогает им, без них он слабеет. Этот дух рождается от постоянного накопления деяний, согласных с справедливостью, а не приобретает посредством единичных порывов ее. Если какой-либо поступок будет неприятен душе, то дух ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал справедливости, поэтому что он считал ее явлением внешним”».

Для нас сейчас не важно, считать ли «долг» «внешним» или «внутренним», потому что для нас от этого ничего не меняется. Но для Мэн-цзы добродетель – это особое состояние тела (давайте вспомним, что *шэнь* 身 значит «личность», но также и «тело»), а добродетельные поступки буквальным образом влияют на «пневму», из которой состоит это тело. Поэтому для данного философа вопрос о «внешности» или «внутренности» «должного отношения к людям» был вопросом двоякой важности – может ли «долг» совершенствовать «личность» (если он «внешний» для тела, то не может, потому что «личность» и есть «тело») и зависит ли он от нашей природы и от нашей воли (если «долг» «внешний» – он может не зависеть от воли, человек не всегда сможет его претворить, и он не может быть ему врожден и естественен).

Итак, если у Конфуция «человеколюбие» – это «гуманность», человечность, то, что делает человека «Человеком» с большой буквы, у Мэн-цзы – это вид эмоционального отношения к друго-

му (значение сужено), если у Конфуция «ритуал» – это оболочка и манифестация нравственности, у Мэн-цзы – опять же вид эмоционального отношения к вещам и людям (значение сужено).

Но этого мало. Ведь добродетели могут быть присущи нам и естественным путем, искусственно привитые, и вести нас прочь от наших изначально врожденных побуждений, таких, как, например, питание или размножение. Тогда мы опять скатываемся в янгизм.

Мэн цзы 6А, 1

«Гао-цзы сказал: “Природа человеческая подобна иве, а справедливость – чашке. Оборудование [т.е. формирование] из человеческой природы гуманности и справедливости подобного выделке чашек из ивы”.

Мэн-цзы сказал: “Можете ли вы, не насилуя природы ивы, сделать из нее чашку? Нет, вы должны изувечить ее, прежде чем обратить ее в чашку. А если вы должны искалечить иву, чтобы потом обратить ее в чашку, то вы также должны искалечить человеческую природу, чтобы образовать из нее гуманность и справедливость. Ваше учение будет виною того, что все люди [Поднебесной] станут смотреть на гуманность и справедливость как на бедствие»”.

Мэн-цзы разделяет общий ход мысли своих предшественников (и янгистов, и моистов, и конфуцианцев). То, что сообразно нашей «природе», то, что сообразно дарованному «Небом» естественному «Пути» – благо, и это надо культивировать. А если «человеколюбие» и «долг», пусть и внутри нас, насаждены искусственно, то они на самом деле будут нам лишь погибелью. С этим Мэн-цзы как истинный конфуцианец согласиться не может. Потому ему надо было показать, что добродетели врождены, что они входят в нашу «природу».

Мэн цзы 6А, 6

«Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в нас, они нам иконно присущи» (перевод мой. – С.Р.).

Ему надо было обосновать, что *жэнь син чжи шан е* 人性之善也 «природа человека добра».

2. Природа человека добра

Мэн-цзы не начинал полемику о человеческой природе. Но он первым сказал, что человеческая природа совершенно добра.

До него существовало несколько ответов на вопрос о том, какова человеческая природа, и Мэн-цзы оппонирует всем этим ответам, персонифицированным в фигуре Гао-цзы. Спорам с Гао-цзы по поводу человеческой природы посвящена большая часть 6 главы книги *Мэн-цзы*.

Сам Мэн-цзы так формулирует свою позицию:

Мэн цзы 6А, 6

«Мэн-цзы сказал: “...если природа повинуетя естественному движению (чувству) (*жэ ци цин* 若其情), то она может сделаться добром (*кэ и вэй шань* 可以為善). Вот что я разумею, говоря, что природа человека добра.

И если люди не делаются добрыми, то это не по вине их способностей (к добру)”».

Обратите внимание, то, что «природа добра» – значит, что она лишь потенциально имеет все предрасположенности к доброте. Она уже с рождения обладает всеми возможностями к совершению добра. Они называются у Мэн-цзы *лян нэн* 良能 «благомочие» (термин этот, очень важный, потом заимствуют у Мэн-цзы неоконфуцианцы). Но это не значит, что с рождения человек уже актуально добр и не может стать аморальным.

Каким же образом Мэн-цзы обосновывает изначальную предрасположенность к доброте человеческой «природы»?

Сначала философу нужно было обосновать единство человеческой природы. То, что в декларативной форме делает Конфуций, Мэн-цзы пытается обосновать на основании ссылки на опыт – нет оснований считать, что она различна, поскольку чувства и вкусы у людей одни и те же.

Мэн-цзы 6А, 7

«Таким образом, все однородные предметы походят один на другой. Почему же только по отношению к человеку допускается в этом сомнение? [Даже] святой (*шэн жэнь* 聖人 “совершенномудрый”. – С.Р.) человек со мной однороден... Сам Ия только прежде меня смаковал (ухватил) то, что смакует мой рот. Положим, что отношение его рта ко вкусу было таково, что его вкус был отличен от вкуса других, подобно тому как это имеет место по отношению к неоднородным с нами собакам и лошадям, но почему же все гурманы следуют в своих вкусах Ия. То, что в деле вкуса все гонятся за Ия, обозначает, что рты у всех сходны... рты людей сходятся в получении [одних и] тех

же вкусовых наслаждений; их уши – в наслаждении теми же самыми звуками; их глаза – в признании той же самой красоты. Неужели только их сердца не имеют ничего общего?»

После того, как единство «природы» обосновано, Мэн-цзы показывает, почему она «добра». То, что в нас есть корни добродетельности, видно опять же из опыта. Знаменитый пример, который приводит Мэн-цзы – если мы увидим, что на наших глазах чей-то чужой ребенок по неосторожности падает в колодец, первое возникшее у нас стремление – помочь ему, и оно возникнет в нас не от какой-либо жажды славы или наживы (мы ведь ничего не знаем о его родителях, да и сам несчастный случай мог бы произойти втайне), но единственно от того, что наша «природа» изначально содержит в себе корни нравственности.

Мэн-цзы 2А, 6

«Говорят, что все люди обладают чувством сострадания, что можно видеть из следующего: люди, вдруг увидав, что ребенок готов упасть в колодец, все испытывают чувство испуга и сострадания, и это не потому, что они хотят завязать дружбу с его родителями, не потому, что домогаются похвал от своих соседей и друзей, и не потому, наконец, что для них неприятна дурная репутация».

Почему же тогда в нас в качестве врожденного имеется и нечто нейтральное (например, стремление к еде и сексуальному наслаждению) и что делать при конфликте интересов? На этот вопрос Мэн-цзы также находит ответ. На конкретных примерах (6В, 1) он показывает, что при прочих равных «добродетель» для нас всегда приоритетнее. В споре же с янгистами Мэн-цзы использует изблюбленный шаблон моистов. Если есть люди, которые умирают ради «долга», говорит он, то один лишь единичный случай подобного уже свидетельствует о том, что в мире для человека «долг» может быть дороже «вскармливания жизни».

Мэн-цзы 6А, 10

«...если для человека нет ничего желаннее жизни, то, в таком случае, почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что может избавить от опасности?»

...но есть люди, которые не делают этого.

Следовательно, у людей есть что-то, что они они любят больше жизни, и есть что-то, что они ненавидят больше смерти...»

Что же тогда приводит к тому, что человек, например, вырастает разбойником? Почему, имея потенциально добрую «природу», человек может поступать аморально? Может, это указывает на то, что «природа» изначально не добра? Это искривление природы, говорит Мэн-цзы. Человек теряет свое *лян синь* 良心 «[изначально] благое сердце» (второй важный термин после *лян нэн* 良能, который был использован неоконфуцианцами). Отчего это происходит?

Мэн-цзы 6А, 8

«Покрытая лесом гора Нью (в Шаньдуне) когда-то была прекрасна; а теперь, когда, благодаря тому, что она сделалась предместьем столицы большого государства, деревья порубили топорами и секирами, можно ли считать ее прекрасною? Но под влиянием постоянного действия животворного воздуха, дождя и росы от деревьев пошли отпрыски, а тут опять выпустили туда коров и овец. Благодаря этому гора имеет обнаженный вид. Люди, видя ее обнаженною, думают, что на ней никогда не было леса. Это разве природа горы?»

Так и с человеком... То, посредством чего он теряет свое коренное доброе чувство (*лян синь* 良心) (совесть), – это как бы топоры и секиры по отношению к деревьям... Подрастая в течение дня и ночи при чистом воздухе спокойного утра, это чувство (совесть) бывает близко к человеку (просыпается), но в слабой степени, и сковывается и губится потом дневными (недобрыми) деяниями; а так как оно сковывается ими повторно, то живительного влияния ночного воздуха бывает уже недостаточно для сохранения этого коренного доброго чувства... тогда природа человека недалеко уходит от природы животных. А люди, видя только эту оскотинившуюся природу, думают, что она никогда не обладала этой силой (совестью)...»

Таким образом, искажения нашей природы происходит вследствие плохого влияния внешних условий. С другой стороны, это означает, что, чтобы предрасположенность к совершению добра в «сердце» стала актуальностью, нужно также благотворное влияние окружающих условий. Выправить уже развившую «добродетели», но претерпевшую искажения «природу» можно с помощью *сюэ* 學 «учения». «Учение не имеет другого назначения, как только стремиться к отысканию утраченного сердца», говорит Мэн-цзы (6А, 11). Для Конфуция «учение» путям древних «совершенномудрых» прививает нам моральность, для Мэн-цзы оно возвращает

нам моральность. Но впервые заставить «природу» расцвести «добродетелями» можно только подвигая ее непрерывному влиянию благотворного окружения.

Мэн-цзы 6А, 9

«Мэн-цзы сказал: “Не удивляйтесь тому, что князь (возможно, цинский. – С.Р.) не умен. Дело в том, что самое легкорастущее растение не будет в состоянии расти, если оно день будет подвергаться действию солнца, а десять дней – действию холода. Я редко представлялся князю, и когда удалялся от него, то являлись охладительщики. Если мне и удалось вызвать в нем зародыши добра, то что в этом пользы?”»

Если природа у всех потенциально добра, откуда вообще берется плохое окружение? Мэн-цзы не обсуждает этот вопрос, но можно попытаться ответить за него. Он понимает внешние условия двояко – как окружающих людей, но и как материальные условия существования.

Мэн-цзы 6А, 7

«В урожайные годы большая часть молодежи бывает доброю, а в голодные – злою... А случается это так оттого, что (бедствия голода) погружают их сердце во зло».

Злыми люди становятся от плохих условий существования, а затем портят окружающих. На вопрос, почему же благое «Небо» посылает нам бедствия, от которых мы звереем, Мэн-цзы тоже не отвечает, впрочем, вряд ли в его системе вообще может быть ответ на него.

Однако несомненная важность влияния окружения сказалась и на его политической философии. Государство и общество формируют те условия, в которых развивается наша «природа». И поэтому морально-развитая личность может появиться только в добродетельном государстве. С другой же стороны, добродетельность государственной власти можно видеть по тому, каких людей растит такая власть.

3. Жэнь чжэн 仁政 «человеколюбивое правление»

Если человеческая природа добра, то и самым естественным и успешным управлением государством будет управление с помощью «добродетели». Более того, только тогда оно будет возмож-

ным. Только то управление может быть плодотворным, которое способно «завоевать сердца людей». А завоевываем их сердца мы всегда чем-то сродным им.

Естественно, Мэн-цзы полемист, и он полемизирует против двух популярных методов управления Поднебесной: управления с помощью «пользы» – моистского и управления с помощью «силы» – легистского.

Мэн-цзы 1А, 1

«Мэн-цзы представился лянскому князю Хуэю.

Князь сказал ему: “Вы пришли к нам несмотря на дальность расстояния и (вероятно) имеете сказать нам что-нибудь такое, что может принести пользу (*ли* 利) нашему государству”.

Мэн-цзы в ответ сказал: “Князь! Зачем непременно говорить о пользе? Я буду говорить только о человеколюбии и справедливости.

Вы, князь, говорите о том, каким бы образом доставить выгоду своему государству; вельможи скажут, каким бы образом доставить выгоду своему дому; другие чины и народ скажут, каким бы образом доставить пользу себе. В этом случае произойдет между высшими и низшими борьба из-за выгод и государство очутится в опасности. Убийцею своего государя в государстве, имеющем 10 000 колесниц без сомнения, будет тот, кто имеет 1000 колесниц; и в государстве, располагающем 1000 колесницами, убийцею своего владельца будет тот, кто имеет 100 колесниц. Из 10 000 иметь 1000 и из 1000 – 100 ведь это немало. Но если справедливость (долг) (*и* 義) будет на заднем плане, а выгоды впереди, то эти господа не будут довольны до тех пор, пока не отнимут всего.

Не бывает того, чтобы гуманный человек покидал своих родителей. Не бывает того, чтобы человек, проникнутый сознанием долга, ставил своего государя на задний план...”»

Мэн-цзы 2А, 3

«Мэн-цзы сказал: “Тот, кто, опираясь на силу (*ли* 力), принимает на себя личину человеколюбивого, есть тиран, или могущественный князь (*ба* 霸). Для тирана требуется большое государство. Тот, кто, опираясь на добродетель (*де* 德), осуществляет гуманизм (*жэнь* 仁), есть царь (глава империи) (*ван* 王). Чтобы быть царем, не требуется большого владения. Так, Чэн Тан сделался сюзереном, имея 70 *ли* земли, а Вэнь-ван – имея 100 *ли*.”

Когда кто-нибудь покоряет людей силой, то они покоряются ему не по сердечному влечению, а по недостатку силы. Когда же кто-нибудь покоряет людей добродетелью, то они душевно рады и искренне под-

чиняются ему, подобно тому, как 70 учеников подчиняются Конфуцию. Сказанное в “Ши цзине”, что “от запада, востока, севера и юга никто не подумает не подчиниться”», служит объяснением этого”».

Управлять с помощью «силы» невыгодно! Ведь объединить Поднебесную можно и с более скромными силами и с меньшим государством. Кроме того, постоянная война изнуряет народ, и народ начинает дезертировать к тому правителю, который создает ему комфортные условия для существования, а не истребляет.

Управлять же с помощью «пользы» пагубно, поскольку это подрывает внутреннюю лояльность подданных – каждый, беря в пример правителя (который ищет «пользы»), начнет искать «пользу» для себя. В итоге кто-то обязательно постарается занять место правителя (ведь так ему будет «полезнее») и в итоге в государстве вспыхнет новый мятеж.

Что же способно успокоить Поднебесную? Объединение, говорит Мэн-цзы. И как добиться объединения, если «сила» и «польза» ведут только к внутренней розни и обнищанию?

Здесь у Мэн-цзы практически нет новых идей. Только в духе субъективистского посыла он немного оттесняет на задний план значимость «ритуала» и впервые дает самостоятельное название конфуцианскому типу управления (у Конфуция специального термина для этого не было) – *жэнь чжэн* 仁政 «человеколюбивое управление».

В отличие от *ба* 霸 «тирана/гегемона», который правит с помощью «пользы» и «силы», *ван* 王 «[подлинный] верховный правитель», правит с помощью «добродетели», конкретизированной в «человеколюбии». В его стране подданные не восстают, потому что они соблюдают «должное отношение к людям» и любят народ и правителя истинной любовью (ибо своей «добродетелью» правитель «покорил их сердца»). А люди из других государств, раздираемых войной, только охотнее иммигрируют к такому правителю, поскольку в его государстве находят покой. Так маленькое государство без всякой военной силы может завоевать целый мир, утверждает Мэн-цзы – отвечая чаяниям, «естеству» людей.

Мэн-цзы 1А, 6

«Мэн-цзы явился к лянскому князю Сяну.

Выйдя от князя, Мэн-цзы в разговоре с людьми сказал: “Посмотрел я на него издали – он не походит на государя; приблизившись к нему – не заметил в нем ничего внушительного. Вдруг он спросил меня: “Каким образом восстановить спокойствие (*дин 定*) в Китае?” Я отвечал: “Восстановление спокойствия заключается в объединении его (единодержавии) (*и 一*)”.

“Кто может объединить его?” – спросил князь.

Я отвечал: “Объединить его может тот, кто не любит убивать людей”.

Князь продолжал: “Кто присоединится к нему?”

Я отвечал: “Весь Китай присоединится к нему... В настоящее время между правителями Китая нет таких, которые не любили бы убивать людей. Но если бы отыскался человек, не любящий убивать людей, то весь народ обратился бы к нему в нетерпеливом ожидании. Истинно так. Народ устремился бы к нему, как вода устремляется вниз – бурно. Кто был бы в состоянии остановить его?”»

Мэн-цзы 1А, 7

«...Теперь если вы, князь, введете гуманное правление (*жэнь чжэнь 仁政*), то это приведет к тому, что во всем Китае служащие люди все пожелают стоять в вашем дворе, земледельцы все – пахать на ваших полях, купцы все – складывать товары на ваших рынках, путешественники все – ходить по вашим дорогам, недовольные на своих князей в Китае все пожелают отправиться к вам жаловаться. При таком положении кто будет в состоянии противиться вам?..»

Если для Конфуция механика государственного управления сводилась к тщательному просеиванию церемоний династий Ся, Инь и Чжоу и неукоснительному следованию лучшему из них, то для Мэн-цзы, который творил уже в другой социально-политической обстановке, конкретными мерами управления стали политико-экономические меры. Опять же, он лишь развил то, что Конфуций в свое время вскользь проговорил.

Мэн-цзы 3А, 3

«Принцип жизни народа состоит в следующем: если он имеет недвижимое имущество или постоянное занятие, то будет иметь постоянство (нравственную устойчивость)... Без постоянства же он делается распушенным и развратным и способным на все...»

Согласно данным принципам Мэн-цзы предлагает провести ряд мер по ослаблению эксплуатации народа и его обогащению.

Мэн-цзы 2А, 5

«Мэн-цзы сказал: “Если князь будет уважать людей, достойных по уму и нравственности, давать места способным, и выдающиеся люди будут занимать почетное положение, то все ученые в империи (*тянь ся* 天下 “Поднебесной”. – С.Р.) обрадуются и пожелают служить при его дворе.

Если на рынках будут брать поземельную подать с лавок, но не будут взимать пошлин с товаров или же будут регулировать торговлю без взимания поземельной подати – в таком случае все купцы в империи с радостью пожелают складывать свои товары на рынках такого князя.

Если в княжестве на заставах будет производиться досмотр, но не будет взиматься пошлина, то все путешественники со всей империи с удовольствием пожелают ходить по его дорогам.

Если земледельцы будут обязаны обрабатывать только казенное поле, а их земли не будут облагаемы податями, то на землях такого князя охотно пожелают заниматься земледелием все земледельцы империи.

Если князь не будет взимать с усадеб, не обсаженных шелковицей и коноплей, а также с безземельных особого поземельного оброка, то все население империи с удовольствием пожелает сделаться его народом”».

Особо запомнилась последующим поколениям как китайцев, так и не-китайцев система *цзин ди* 井地 «колодезных земель», согласно которых обрабатываемая земля должна быть разделена на девять квадратных участков с возделыванием лишь среднего из них (*гун тянь* 公田 «общественного поля») в пользу казны общими силами владельцев восьми остальных участков, которые они уже могли эксплуатировать без налогообложения.

Впрочем, углубляться в экономико-политические рекомендации Мэн-цзы выходит за рамки философского курса. Для нас главное знать суть этих рекомендаций – для Мэн-цзы легитимность правления в преданности правителю «сердец» народа. Он развивает идею поддержки власти народом с беспрецедентной явностью, какой в остальной древнекитайской литературе нет. Хотя Мэн-цзы не демократ (у него нет концепции институтов контроля за монархом и он выступает за защиту постов, передаваемых по наследству), он все же считает, что поведение народа (его поддержка или осуждение) может служить обоснованием права того или иного властителя править.

Мэн-цзы 5А, 5

«Вань Чжан сказал: “Я отдал царство Шуню – было ли это?” “Нет, – отвечал Мэн-цзы. – Император не может отдать царство другому”.

«Вань Чжан сказал:» “В таком случае царство, которое имел Шунь, кто дал ему его?” “Небо дало его ему”, – отвечал Мэн-цзы.

“Небо, даровавшее ему царство, выразило ли ему ясно свою волю?”

“Нет, – отвечал Мэн-цзы. – Небо не говорит, оно только выразило ему свою волю, основываясь на его поведении и деяниях”.

«Вань Чжан сказал:» “Каким же образом оно, основываясь на его поведении и деяниях, показало ему свою волю?” “Император, – отвечал Мэн-цзы, – может только рекомендовать человека Небу, но не может заставить Небо отдать ему империю... Я рекомендовал Небу Шуня, и оно приняло его, показал народу (его доблести), и народ принял его... Это и значит выражение в “Тай ши”: “небо смотрит так, как смотрит мой народ, и слышит так, как слышит он”».

Естественно, дает Поднебесную царю «Небо», но, как мы помним, «Небо» видит глазами «народа» и правитель понимает, что «Небо» даровало ему Поднебесную, если видит, что «народ» поддерживает его.

Но как быть в ситуации, когда народ отворачивается от аморального правителя? Возможен ли мятеж?

Мэн-цзы 5В, 9

«Циский князь Сюань спросил относительно главных министров. Мэн-цзы сказал: “О каких министрах вы спрашиваете, князь?” – “А разве главные министры бывают разные?” – “Да, разные. Бывают министры из царских родственников, бывают и из других фамилий”. – “Позволю себе спросить о главных министрах из царской фамилии”. На это Мэн-цзы отвечал: “Когда государь имеет громадные недостатки, такие министры должны увещевать его, и если он не внемлет их настоятельным и неоднократным увещеваниям, тогда они должны заменить его другим”.

Князь вдруг изменился в лице.

“Князь, не обижайтесь. Вы спросили меня и я не смел не ответить вам по правде».

После того, как лицо князя приняло спокойное выражение, он обратился с вопросом о главных министрах из других фамилий. На это Мэн-цзы отвечал: “Если государь имеет недостатки, такие министры должны увещевать его, и если он не внемлет их неоднократным и настоятельным увещеваниям, тогда они должны уходить из государства”».

Мэн-цзы 1В, 8

«Циский князь Сюань спросил: “Правда ли, что Чэн Тан отправил Цзе в ссылку, а У-ван поразил Чжоу?” Мэн-цзы ответил: “В Преданиях имеется об этом”.

“А разве можно, чтобы подданный убивал своего государя?”

“Кто убивает гуманность, тот называется разбойником; тот, кто посягает на справедливость, называется злодеем; а злодея и разбойника называют отверженным человеком; и я слышал, что убили отверженного человека – Чжоу, но не слышал, чтобы убили государя”».

Как вы можете видеть, Мэн-цзы отвечает на этот вопрос отрицательно. Нет, как таковой мятеж невозможен. Свергать правителя могут только высшие чиновники из правящей фамилии, а роль народа – обеспечивать поддержку тому или иному кандидату, но не более. Что же касается таких случаев, когда происходит смена династии, то это происходит потому, что погибали «разбойники на троне», а их свержение не возбраняется, поскольку «разбойник» автоматически, по самому смыслу этого понятия, не может быть «[истинным] верховным государем». Как только он становится аморальным, он перестает быть правителем, от которого в нем остается только пустое имя. А все несоответствующие действительности *мин* 名 «имена» еще Конфуций призывал *чжэн* 正 «исправлять».

ЛЕКЦИЯ 6. ПОЗДНИЕ МОИСТЫ

Мы продолжаем изучать различные варианты критики янгизма и ответа на «метафизический кризис», который вызвало учение Ян Чжу. В предыдущей лекции мы разобрали философскую концепцию Мэн-цзы, который попытался показать, что янгизм не верен исходя из фактического поведения человека в различных жизненных ситуациях, обосновывая тезис, что «человеческая природа добра», а между «Небом» и «Человеком», в полном согласии с учением Конфуция, все-таки существует единство.

В настоящей лекции мы познакомимся со стратегией критики янгизма у поздних моистов.

1. Историческая роль позднего моизма. Самая странная школа Древнего Китая

Мы уже говорили, что моисты – это единственная подлинная школа древнекитайской философии по крайней мере в трех смыслах: как идейное течение, как институт наставничества и как общественная организация. Ни одна другая философская «школа» Древнего Китая этих трех параметров в себе не совмещала.

Кроме этого, мы помним, что это самая загадочная школа. Мы говорили о ее непроясненном названии, непроясненном происхождении, непроясненной биографии Мо-цзы, непроясненной истории, гибели и забвении.

Мы знаем, что ранние моисты первыми начали философскую полемику и рациональную аргументацию своей точки зрения, потому что они первые ответили Конфуцию. Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, можно сказать, что ранние моисты фактически начали философию в Китае.

А что тогда можно сказать о поздних моистах?

Не переставая быть самой загадочной школой, поздние моисты стали еще и самой странной школой Древнего Китая! Мы помним парадоксальность интересов ранних моистов – при своей своеобразной этико-политической доктрине, ставящей во главу угла идеи «всеобщей любви» и «взаимной пользы», моисты допускали оборонительную войну, на которой специализировались. Опять же, среди прочих философских школ ранние моисты были, пожалуй, наиболее «религиозной» из школ, поскольку считали «Небо» не просто абстрактным синонимом для «Природы», но чуть ли не разумным благим существом, обладающим «желаниями» и «волей», награждающим добродетельных и наказывающим нечестивых. Поздние моисты продолжили все странные и маргинальные интересы своих предшественников. Поздние моисты, едва ли не единственные (кроме, пожалуй, в какой-то степени, «школы имен») стали разрабатывать гносеологические, лингвистические и протологические вопросы, никогда не бывшие в особом почете у других течений древнекитайской философии. Также – и это точно беспрецедентное явление – они изучали то, что можно назвать китайской естественной наукой. Они разрабатывали не китайскую антропологически окрашенную квазиметафизику, как делал Мэн-цзы, Ян Чжу, Чжуан-цзы и др., не вопрос об отношении «Неба» к «Человеку», а задавались причинами конкретных явлений – почему отражение в зеркале переворачивается, почему одно плечо весов перевешивает другое при равном весе, но при разной длине этих плеч и т. д., почему вес все время движется вниз, движется ли тень, что такое пространство и длительность и т. д. и т. п. В ходе своего существования среди бушующего океана идей и концепций, которыми была полна интеллектуальная жизнь периода «Борющихся царств», поздние моисты считались главной после конфуцианцев силой в этических прениях, а их логико-лингво-гносеологические разработки вообще задавали моду и в своей области не находили себе равных. Но маргинальность их идей сказалась после их исчезновения

в качестве действующей школы – их концепции быстро пришли в забвение, а китайские ученые последующих поколений так никогда в полной мере и не развили в себе интерес к темам, которые самозабвенно, тщательно и кропотливо изучали поздние моисты.

Если ранние моисты стали первыми критиками Конфуция, то поздний моизм – это опять критика, опять ответ на вызов. Но уже не Конфуцию.

Моисты по-своему отвечают на вызов, брошенный Ян Чжу. У моистов и конфуцианцев, мы помним, общая этика. Их этические идеи в общем похожи, а отличия не столь существенны (отличия в сущности только в том, что моисты убрали из понятия «долга» ритуальную составляющую). А янгизм – это нонсенс, то, что никто из них принять не мог. И апелляция к «Небу» больше никого не убеждает, поскольку янгисты тоже апеллируют к «Небу». Мэн-цзы приходится фактическими примерами доказывать единство «Неба» и «Человека». Он не исходит из благодати «Неба», но обосновывает ее опытом, строит новую «моральную метафизику». Он по-новому связывает расколовшиеся «Путь Неба» и «Путь Человека».

Что делают моисты? Раз с помощью авторитета «Неба» можно обосновать прямо противоположные доктрины, все «протометафизические» категории ничего не могут доказать, поскольку так или иначе связаны как производные с «Небом». Это дискредитировало у моистов веру в то, что с помощью «Воли Неба», «Пути», «[индивидуальной] природы» и других подобных терминов можно что-либо убедительно обосновать. Поэтому моисты выбирают путь отказа от рассмотрения «квазиметафизических» категорий, путь ухода от старой системы понятий и шаблонов. В связи с этим можно полусутоливо заметить, что если ранние моисты начали философию в Китае, то поздние – ее закончили (если под философией понимать сущностно метафизику или этическую метафизику).

Если ранние моисты – это китайские «теологи» (со всей условностью применения этого термина к пониманию «Неба» в раннем моизме), то поздние моисты – это китайские позитивисты.

Действительно, по трем важнейшим характеристикам этого течения западной философии XIX – **начало XX в.** – 1) **антиметафизическому пафосу**, 2) тенденции к сциентизму и различного рода 3) редукционизму – позиция поздних моистов находит весьма интересные параллели.

Мы говорили, что «метафизики» как таковой в строгом смысле в Древнем Китае быть не могло, ибо вся древнекитайская философия была натуралистична и обсуждала круг проблем и понятий, связанный с так или иначе чувственно воспринимаемым миром вокруг, но, тем не менее, в ней есть некоторые понятия, такие, как «Путь», «Небо», «Воля Неба» «[индивидуальная] природа», «сердце» и т. п., могущие считаться «квазиметафизическими» на том основании, что их содержание наименее приземлено, наиболее важно и в смысловом аспекте часто оказывается сильно «нагруженным». Поздние моисты сознательно отказываются оперировать в своих учениях всеми этими понятиями. Единственное эксплицитное упоминание о «Воле Неба» в текстах поздних моистов – критическое.

Своеобразную параллель позитивистскому сциентизму как обожествлению научного метода, науки вообще и научного знания в частности у моистов находят их беспрецедентные в истории древнекитайской философии увлечения конкретными естественнонаучными проблемами и разработка методов обоснованного суждения о вещах, именах и действиях.

В то же время моисты – это яркие редуccionисты: они попытались упростить и прояснить все, что только возможно в учении Конфуция, главными оппонентами которого были. Так они упростили его этическую теорию, отказавшись от идеи «ритуального поведения», входящей в понятие «добродетели», фактически сведя это понятие к голой «пользе/выгоде». Так же они упростили учение о «рассудке/рассудительности», сведя его к «просветленности».

В связи с этим следует подчеркнуть, что основное отличие философии поздних моистов от ранних не в конкретных принципах этикополитической теории. Основное отличие – в отношении к «Небу».

В раннем моизме «Воля Неба – это канон нравственности» (*тянь чжи чжи чжэ и чжи цзин е* 天之志者義之經也), и «Небо», карающее злых и награждающее добрых – наивысшая санкция всякой моральности. Но когда Ян Чжу попытался обосновать свой моральный индивидуализм, совершенно неприемлемый для моистов, ссылками на то, что индивидуалистическую природу человеку ниспослало благое «Небо», и поэтому, следуя своим индивидуалистическим устремлениям, мы тем самым берем «Небо» за образец, канон, у моистов возникла теоретическая сложность в *юй цзин* 語經 «изложении в качестве канона» принципа «Воли Неба».

Просачивающиеся [и] развращающие утверждения ...[Если] ради злодея [мы] полагаем «Волю Неба» (*тянь чжи* 天之(=志) правильной, а [его] «природу» полагаем злодейской, [то мы] воспеваем о неправильности Воли Неба... Злодей «эгоизм» (*вэй во* 為我) [будет] полагать Волей Неба, [т. е.] то, что люди отвергают, [будет] полагать правильным, и [его] природа не сможет исправиться⁵⁶.

Поэтому опираться на «Волю Неба» как на канон – это значит, в сущности, поощрять эгоиста пестовать свой эгоизм. Но если все ранние попытки апеллировать к «квазиметафизическим» категориям непригодны для решения конкретных этических и политических проблем, то, может быть, некий новый подход решит их? Моисты попытались найти такой новый метод.

Они развили учение о стандартах аргументации, которое сформулировали ранние моисты, и с применением этого учения на новом уровне теоретической рефлексии переосмыслили старую моистскую этическую доктрину, дали ей новое основание. В этом их историческая роль – они разработали позитивистский (без апелляции к традиционным китайским метафизически-антропологическим категориям) аппарат обоснования моистской этики.

Согласно А.Ч.Грэму, моисты обратили внимание на отношение знания и изменчивых феноменов мира, т. е. на то, что со временем наше знание устаревает и становится непригодным (и в этом, кстати, действительно общий пункт древнекитайской философии – вопрос об отношении современности к древности, пригодности древних способов управления государством к современности занимал почти всех древних философов; вплотную мы столкнемся с ним при изучении философии легистов) и открыли идею вечной необходимости, не подверженной изменениям, и на основе этого открытия, используя новые полемические средства (*бянь* 辯), попытались установить и обосновать старую этическую теорию Мо-цзы в качестве несомненных и неизменных «необходимых» принципов человеческой жизни и государственного управления.

⁵⁵ По поводу условных обозначений см. С. 134.

⁵⁶ Здесь и далее перевод моистских «канонов» и «разъяснений» мой. Источник перевода, разбивка, условное обозначение и цитация всякого оригинального текста *Мо цзина* осуществляется по: *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese Univ. Press; The Chinese Univ. of Hong Kong, 1978, 2003.* Перевод сверен с переводом А.Ч.Грэма.

В каком тексте выразилось творчество поздних моистов? Что они после себя оставили?

2. *Мо цзин* 墨經 «Моистский/е канон/ы»

Мы не знаем точно, является ли философия позднего моизма плодом творчества одного автора или коллектива авторов. Текст, в котором она зафиксирована, сохранился в анонимном варианте. Условно договоримся, что будем считать, что над данной философской доктриной работал коллектив авторов. Все их достижения суммируются в *Мо цзине* 墨經 «Моистском/их каноне/нах». *Мо цзин* – это главы 40–45 книги Мо-цзы. Иногда они еще называются *Мо бянь* 墨辯 «Моистское [искусство] спора». *Мо цзин* в узком смысле – это главы 40–43 книги Мо-цзы, поскольку они так и называются – *цзин*-«Каноны». Оставшиеся главы 44–45 – *Сяо цюй* 小取 «Малый выбор» и *Да цюй* 大取 «Большой выбор», в *Мо цзин* в узком смысле не входят, поскольку не называются *цзин*-«Канонами». Сами же «Каноны» делятся на *Шан* 上 «Верхнюю» и *Ся* 下 «Нижнюю» части (главы 40–41) и на *Шо* 說 «Разъяснения» к «Верхней» и «Нижней» частям (главы 42–43).

Наглядно данную структуру можно увидеть в Таблице 3.

Крупнейшим исследователем творчества поздних моистов на настоящий момент остается А.Ч.Грэм. Поскольку его реконструкция текста *Мо цзина* до сих пор остается непревзойденной и по филологической обоснованности и по философским идеям, лежащим в ее основе, имеет смысл рассмотреть ее подробнее.

А.Ч.Грэм реконструирует из глав *Да цюй* и *Сяо цюй* два самостоятельных произведения, одно из которых по времени написания предшествует самим «Канонам» в узком смысле, а другое – идет после. Первое – это *Юй цзин* 語經 «Изложение канонов» («Expounding the canons»), названо по первым иероглифам, далее – ИК), в котором сосредоточена львиная доля этики поздних моистов. Второе – это *Мин ши* 名實 «Имена и объекты» («Names and Objects»), названо так же по первым иероглифам, далее – ИО), где моисты продолжают разрабатывать правила аргументации, которые они развивают в тексте «Канонов», но с той лишь разницей, что здесь они делают открытие пропозиционального суждения (т. е. осознают отличие предложения от простого набора слов, что они не делали раньше).

Структура текста *Мо цзин / Мо бьянь*

№ главы	название	перевод	Подразделение	
гл. 40	<i>Цзин шан</i> 經上	«Канон, верхняя часть», А	<i>МО ЦЗИН</i> 墨經	<i>МО БЯНЬ</i> 墨辯
гл. 41	<i>Цзин ся</i> 經下	«Канон, нижняя часть», В		
гл. 42	<i>Цзин шо шан</i> 經說上	«Разъяснение канона, верхняя часть», А		
гл. 43	<i>Цзин шо ся</i> 經說下	«Разъяснение канона, нижняя часть», В		
гл. 44	<i>Да цюй</i> 大取	«Большой выбор»		
гл. 45	<i>Сяо цюй</i> 小取	«Малый выбор»		

Между этими двумя текстами по времени написания идут сами «Каноны». Данную реконструкцию можно наглядно увидеть в следующей таблице:

Таблица 4

Три произведения из *Мо цзина*

название	<i>юй цзин</i> 語經	<i>мо цзин</i> 墨經	<i>мин ши</i> 名實
перевод	«Изложение канонов» (ИК)	«Моистские каноны»	«Имена и объекты» (ИО)
временная очередность	первый	второй	Третий
откуда реконструирован	из главы «Большой выбор»		из глав «Большой выбор» и «Малый выбор»

содержание	положения по этике поздних моистов	философия поздних моистов	дополнительный материал по логике поздних моистов
------------	------------------------------------	---------------------------	---

Предварительно сам текст «Канонов» поделен исследователями (еще до А.Ч.Грэма) на мелкие фрагменты. Практически каждому фрагменту из «Верхней» и «Нижней» части соответствует фрагмент в «Разъяснениях», который имеет тот же заглавный иероглиф (на основе заглавных иероглифов, в частности, и членятся фрагменты «Канонов»). А.Ч.Грэм называет эти маленькие фрагменты («каноны» и «разъяснения» с маленькой буквы) «Верхней» части – буквой А, «Нижней» – В).

Кроме этого, как утверждает А.Ч.Грэм, у «Канонов» есть своя архитектоника! Он полагает, что они построены согласно четырехчастной классификации объектов знания из «канона» А 80.

А 80 Канон:

Чжи 知 (знать). *Вэнь* 聞 ([Со] слухов), *шо* 說 ([из] разъяснения), *цин* 親 (непосредственно). [Об] именах (名), [об] объектах (實), [о том, как] связывать/соединять (合), [о том, как] действовать (為).

Разъяснение канона:

Опосредованно (傳) получить это – «[со] слухов». Квадратное не вращается – «[из] разъяснения». Самому быть свидетелем (觀) этого – «непосредственно». То, чем [нечто] называется – «имена». То, что называется – «объекты». С-паривание имен [и] объектов – «связь/соединение». Намереваться/волить [и] поступать (志行) – «действовать».

Все «каноны» и «разъяснения» сгруппированы в четыре большие секции, разделенные на пары одной перемигной секцией. Каждой из четырех секций соответствует свой объект знания и своя, как полагает А.Ч.Грэм, «отрасль знания» или научная дисциплина поздних моистов. Каждая секция и каждая дисциплина соответственно делятся еще на два раздела: один включает в себе

определения терминов данной дисциплины, второй – ключевые положения данной дисциплины. Все это наглядно указано в данной таблице:

Таблица 5

Тематическая структура Мо цзина

Объект знания из А 80	разъяснение	отрасль знания	Секции	
			определения	положения
хэ 合 «связи/соединения»	как относиться имена к объектам (процедуры последовательного описания меняющихся явлений)	моистская логика (лунь 論 «[искусство] рассуждения»?)	А 1–6	А 88–В 12
вэй 為 «действия»	как действовать (процедуры продуманного выбора в меняющихся ситуациях)	моистская этика	А 7–39	ИК 1–12
	попытки установления неменяющихся принципов позади перемен во времени	знание и перемены	А 40–51	В 13–16
ши 實 «объекты»	установление причин физических явлений	моистская наука	А 52–69	В 17–31
мин 名 «имена»	анализ импликаций, следующих из определений имен	моистская логика (бянь 辯 «[искусство] полемики/аргументации»)	А 70–87	В 32–82

Таким образом, моисты выделяют знание о *ши* 實 «объектах», аналог нашей естественной науки, знание о *вэй* 為 «[целенаправленных человеческих моральных] действиях», т. е. этику, и две дисциплины, складывающиеся в их теорию аргументации или протологику – знание о *мин* 名 «именах» и знание о *хэ* 合 «связи» «имен» с «объектами». В определениях секции 1 перечисляются все понятия, важные для остальных дисциплин. В А 80 последовательность предметов знания идет по принципу легкости перечисления, в самой же моистской сумме – по принципу продвижения от временно верного (например, от временного соответствия имени вещи) к вечно необходимому (следований одних имен из других по их определению). Перемычная секция, связывающая временное и вечное, как раз проясняет понятия вечного и временного в познании.

Этические вопросы у моистов рассматриваются в следующих «канонах»:

Таблица 6

Структура «канонов» по этике

Объект знания из А 80	разъяснение	отрасль знания	Секции	
			определения	положения
<i>вэй</i> 為 «действия»	как действовать (процедуры продуманного выбора в меняющихся ситуациях)	моистская этика и политика	А 7–39	ИК 1–12
А 7 – А 14 определения добродетелей				
А 15 – А 21 определения понятий, связанных с отношением «командующего и подчиняющегося» в моистской организации(?)				

<p>А 22 – А 28 определения некоторых понятий, связанных с идеей «пестования жизни»</p>	<p>Моистам нужно было по-новому определить понятие «жизнь», отделив ее от индивидуалистских коннотаций</p>
<p>А 29 – А 33 определения видов речевых актов</p>	<p>Для моистов слова прежде всего связаны с поступками, и по соотношению слов и поступков человек судим</p>
<p>А 34 – 39 определения понятий, связанных с управлением государством и отношениями «правителя и подданного»</p>	

Итак, что «позднего» в этике у поздних моистов по сравнению с этикой моистов ранних?

3. В поисках *би 必* «необходимого» знания. *Сянь чжи 先知 (智)* «знание прежде [опыта]»

Если моральные принципы мы не можем брать у «Неба», потому что не ясно, индивидуалистично ли «Небо» или, наоборот, следует «долгу» и «человеколюбию», да и спорно, обладает ли оно вообще человеческой моральностью, то откуда, на каком основании заново обосновать идею «всеобщей любви» и «взаимной пользы» и доказать ее необходимую общезначимость? Моисты отказываются от рассмотрения «Неба» как образца для нравственности. Что будет ему заменой, и притом заменой, носящей необходимый и всеобщий характер?

Моисты стали изучать структуру знания и формы познания, чтобы найти причину того, что некоторое знание со временем устаревает, а некоторое – остается актуальным и *би 必* «необходимым». Ведь если откроется то, что делает знание «необходимым», можно будет получить «необходимое» этическое знание.

Давайте детальнее разберем их концепцию «знания».

- А 3 Канон:** *Чжи 知* (сознание/психика) – талант/способность/сырье (*цай 材*).
- Разъяснение канона:** «Сознание/психика»: то, употребляя что [мы] знаем; и необходимо знаем. (Подобно зрению.)
- А 4 Канон:** *Люй 慮* (размышление / обдумывание заранее) – поиск (*цю 求*).
- Разъяснение канона:** «Размышление / обдумывание заранее»: употребляя свое сознание, [мы] ищем [что-то]; но не необходимо находим это. (Подобно взглядыванию.)
- А 5 Канон:** *Чжи 知* [=智] (знание) – связь/схватывание (*цзе 接*).
- Разъяснение канона:** «Знание»: употребляя свое сознание, минуя вещи (*го у 過物*), [мы] способны описать (*貌*) их. (Подобно видению.)
- А 6 Канон:** *Чжи 恕* (рассудительность/мудрость) – просветленность/ясность (*мин 明*).
- Разъяснение канона:** «Рассудительность/мудрость»: употребляя свое сознание, в рассуждениях о вещах (*лунь у 論物*), наше знание этого – очевидно/несомненно (*чжу 著*). (Подобно ясности [взгляда].)

Эти четыре «канона» и «разъяснения» построены и идут друг за другом не случайным образом, но их порядок, внутренний и внешний, обладает своей архитектурой и смыслом. Они показывают нам историю становления знания до его совершенного состояния. *Чжи 知* «интеллект» есть врожденный талант, способность и «сырье» для всякого последующего знания. Чтобы знание появилось, необходимо (но не достаточно) *люй 慮* «размышление», которое есть его поиск. Само же появившееся в результате *чжи 知* (=智) «знание», т. е. схватывающая связь со своим объектом, с вещью, в конечном итоге должно быть поднято до высшего уровня. Это же уровень *чжи 恕* «мудрости», которая есть просветленность, ясная уверенность осознания, что то, что ты «схватил», есть именно «то самое». Подобно тому как зрение есть способность видеть. Но прежде мы взглядываемся. А уже взглядевшись, – видим. И видение наше по точности может достигать ясности взгляда опытного лучника.

Эту четырехканонную схему можно назвать конспектом моистской гносеологии. Давайте проанализируем каждое из понятий, вводимых ею.

Это понятия: *люй* 慮 «размышление» и три загадочных *чжи* 知 *чжи* 智, *чжи* 恕, каждое из которых можно переводить как «знание». Филологическая необычность, с ними связанная, состоит в том, что у моистов первые два *чжи* значат не то, как они обычно переводятся сейчас и не то даже, что они значили для последующих переписчиков классических текстов. Третье *чжи* они вообще придумали сами (это графический неологизм). Первое *чжи* – это не «знание/знать», как его обычно переводят, а «сознание», второе – не «рассудок», а как раз «знать», процесс «знания». А вот третье – уже «рассудок/мудрость».

Что касается *чжи* 知, интересно, зачем оно вообще понадобилось моистам, поскольку это тоже своеобразный неологизм – не графический, а терминологический. С одной стороны, это «талант/сырье», а именно способность, с помощью которой мы знаем (А 3), т. е. по-современному, «интеллект». С другой, оно, оказывается, может видеть «сны» и испытывать «желания» и «неприязни» (А 22–25). Поэтому в данном случае это уже скорее вообще некий центр духовной жизни – т. е. «сознание» в целом. Классическим же «субстратом» всех психических функций древнекитайская философия полагала *синь* 心 «сердце». Возникает вопрос – для чего поздним моистам потребовалось заменять классический иероглиф *синь* 心 нововведенным *чжи* 知? А.Ч.Грэм полагает, что причиной тому, возможно, послужил «абсолютно экстравертированный морализм» последователей Мо-цзы, который «заставлял их с подозрением относиться к любому слову, пробуждающему нездоровый интерес к внутренней жизни»⁵⁷. Впрочем, можно дать и другие объяснения этого явления. Возможно, следуя духу точности и формальности «Канонов» и «Разъяснений», моисты хотели отделить «талант/способность/сырье» от собственно органа, и именно для этого им понадобилось вводить новый термин. С другой стороны, можно вспомнить о своеобразном «антиметафизическом» настрое поздних моистов. Возможно, термин «сердце» не устраивал их из-за своей «философской нагруженности», полученной в ходе многочисленных дискуссий конфуцианцев, таких как Мэн-цзы, с последователями Ян Чжу, легистами и самими моистами.

⁵⁷ *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 268.*

Итак, мы выяснили, что главный «инструмент» познания – это *чжи* 知, способность к психической деятельности. Откуда оно берется и как получается?

В *люй* 慮 «размышлении», которым достигается «знание» при посредстве «сознания», задействованы источники познания, коих моисты насчитывают три. Но, как и с понятием «сознания», с их интерпретацией есть некоторые трудности.

- A 80** См. цитату ранее в этой лекции.
- A 81 Канон:** *Вэнь* 聞 (услышав). Опосредованно (*чуань* 傳), непосредственно (*цин* 親).
- Разъяснение канона:** Кто-то сказал это – «опосредованно». Самому быть свидетелем (*гуань* 觀) этого – «непосредственно».
- A 72 Канон:** *Шо* 說 (разъяснение/демонстрация) – то, с помощью чего высветляют/проясняют (*мин* 明) [смысл].
- A 82 Канон:** *Цзянь* 見 (видеть). Частично, целиком.
- Разъяснение канона:** [Что касается] определенного [члена пары] – «частично». [Что касается] двух [вместе] – «целиком».

Итак, моисты выделяют *вэнь* 聞, *шо* 說 и *цин* 親 в качестве источников познания. Но если внимательно посмотреть на «каноны», им посвященные, можно увидеть, что моисты определяют их противоречиво. *Вэнь* 聞 (дословно: «слух») и *цин* 親 (дословно: «непосредственно») у моистов не оказываются двумя равноправными членами классификации: они не стоят в отношении взаимной несовместимости и дополнительности, т. е. не исключают друг друга. Действительно, при перечислении видов *вэнь* 聞 в А 81 наряду с *чуань* 傳 «опосредованной [передачей]» оно почему-то включает в себя третий источник знания – *цин* 親. Кроме этого, «канон» А 80 перечисляет источники знания, а А 81 и А 82 их раскрывают. Но, если А 81 правильно определяет *вэнь* 聞, то в заглавии А 82 стоит не *цин* 親, но почему-то *цзянь* 見 («видеть»).

Вполне вероятно, что здесь имеет место искажение текста – при переписи отпала левая часть иероглифа *цин* 親. Но тогда не понятно, почему в А 82 такой испорченный *цин* 親 не определяется аналогично с определениями *цин* 親 в А 80 и А 81

как «самому быть свидетелем этого». С другой стороны, может быть, наоборот, переписчик в А 80 в двух местах приписал лиш- ний элемент к иероглифу *цзянь* 見. В таком случае все четыре фигурирующих здесь термина *вэнь* 聞, *цзянь* 見, *чуань* 傳 и *цинь* 親 приобретают симметрию. Тогда получится, что в А 80 част- ными случаями *вэнь* 聞 и *цзянь* 見 будут *чуань* 傳 и *цинь* 親 – т. е. «слух» главным образом понимается как «опосредованное» получения знаний от кого-то, а «зрение» как «непосредствен- ное» получение знаний через собственный опыт, однако, и это говорится в А 81, слышать что-то также можно и «непосред- ственно». Если эта интерпретация корректна, то моисты просто повторяют Конфуция, который еще в седой древности связывал вместе иероглифы 見 и 聞.

Несколько слов стоит сказать о третьем источнике познания – *шо* 說 «разъяснении». Есть соблазн утверждать, что это «раз- умное», «абстрактное» или «логическое» знание. Но из текстов моистов этого не следует. То, что в моистском корпусе написано в «разъяснениях к канонам», – это самый типичный пример *шо* 說. В качестве «разъяснений» мы находим пояснения терминов, уточнения смыслов, добавления, обращающие внимание на не- явные проблемы, связанные с разъясняемыми вещами, зачастую даже только иллюстрации, конкретные примеры «разъясняемо- го». Думается, можно считать *шо* 說 некоторым усложненным *вэнь* 聞 / *чуань* 傳.

Итак, знание бывает «непосредственное» (как правило, «уви- денное»), «опосредованное» (как правило, «услышанное») и «разъ- ясненное». Теперь рассмотрим, что есть само «знание». Я несколь- ко изменю последовательность изложения и сначала проанализи- рую, какие виды «знания» выделяют моисты, а уже потом перейду к самому важному – его структуре.

Пожалуй, только еще одно моистское определение может сравниться с определением *чжи* 恕 «рассудка» по своей про- вокационности. Как в А 8 и *ся* 義 «должную справедливость / мо- ральность» они приравнивают к *ли* 利 «пользе / выгоде», так же просто в А 6 они определяют *чжи* 恕 «рассудок» через *мин* 明 «просветленность». Эти два термина, в других школах чет- ко разделявшиеся как противоположные друг другу или же до- полняющие друг друга, моисты просто отождествляют. Более

подробно о паре категорий *чжи–мин* я расскажу в следующих лекциях. Сейчас же нам надо уяснить, что для моистов это одно и то же, а именно – очевидность при «рассуждении» вещей. *Лунь* 論 «рассуждать» здесь значит не вести внутри себя умные размышления, но – «сортировать» вещи по группам, каждой вещи приписывать правильное название-катеорию.

На какие же категории делит весь опыт «рассудок» моистов? Каковы объекты «знания»? Это хорошо знакомые нам из «канона» А 80 «имена», «объекты», их «связи» и «[целенаправленные человеческие моральные] действия». Вкратце об их понимании я говорил ранее. Здесь же следует сказать о важнейшей вещи, отличающей концепцию «знания» поздних моистов от конфуцианской, которая как раз выделяется в данном перечислении объектов «знания». Это если и не единственная в своем роде, то бесспорно первая эксплицитная и беспрецедентная по степени общности классификация объектов знания. Уникальность же составителей моистской суммы заключается в том, что среди объектов «знания» они посчитали значимым выделить *ши* 實 «объекты» в качестве отдельного и самостоятельного, и сами внесли немалый вклад в изучение таких «объектов», которые не относятся к «именам», «соединениям» и особенно «действиям». Мы помним, что в рамках конфуцианского отношения к знанию был концептуально закреплён примат этико-политического знания, приведший к отрицанию ценности глубокого изучения того, что мы бы назвали «естественными науками». Моисты же впервые уравнивают все виды знания с точки зрения уместности, значимости и важности их получения. В этом главное отличие их идеала знания от конфуцианского и вообще какого-либо другого древнекитайского.

Итак, мы можем знать обо всех вещах непосредственно или опосредованно, очевидно или не очень, но что такое «знание» как феномен? Именно при определении структуры «знания» моисты приходят к искомому понятию «необходимого». Поэтому давайте рассмотрим их понимание «знания» подробнее. С определением термина *чжи* 智 «знание» тоже связана своя проблема. Хотя оно есть, и довольно развернутое, но в конечном счете не ясно, что же такое «знание» для моистов. Две из трех их характеристик знания – отрицательные.

А 5 Канон:	<i>Чжи</i> 知 (знание) – связь/схватывание (<i>цзе</i> 接).
Разъяснение канона:	«Знание»: употребляя свое сознание, минуя вещи (<i>го у</i> 過物), [мы] способны описать (<i>мао</i> 貌) их. (Подобно видению.)
В 46 Канон:	Знаем, да не через «пять дорог» (<i>у лу</i> 五路). Разъяснение заключается в длительности.
Разъяснение к канону:	Знающий посредством глаз видит, а глаза видят посредством огня, но огонь не видит. [Если бы] только через «пять дорог» [знали], [то] длительность знания бы не соответствовала [действительности]. Видеть [же] посредством глаз подобно тому, как видеть посредством огня.
Ю 3	Знание отлично от мысленного представления (<i>чжи юй и и</i> 智與意異)... но данный полудиск – есть данный нефрит. Мысленное представление столба не [мысленное представление дерева], это – мысленное представление дерева данного столба. Мысленное представление пальца [сложенного в фигуру] человека – не мысленное представление человека (вар.: представление указанного пальцем / конкретного человека – не представление человека [вообще]). Мысленное представление добычи [в игре, однако,] именно и есть мысленное представление птиц.

Итак, «знание» есть *цзе* 接 «связь/схватывание», а именно – с внешним объектом (А 5). Но «связываться» с вещами могут и органы чувств. Поэтому в «каноне» В 46 и в «разъяснении» к А 5 моисты поясняют, что «знание» отличается от чувственного восприятия (*у лу* 五路 «пяти путей»). Чем? Тем, что оно остается, даже когда вещь *го* 過 «минует» (поле нашего восприятия) (ср. с одним

из платоновских доказательств в диалоге «Теэтет», 163а–164с). Особая изюминка моистской теории восприятия состоит в том, что видит не глаз, но сознание видит через глаза.

Если «знание» не есть чувственное восприятие, то что же? Носителем «знания» у моистов в подавляющем большинстве случаев выступает *и* 意. Любопытно, что у моистов даже этот, не очень популярный термин обладает оригинальный смыслом.

В древнекитайской философии можно выделить несколько аспектов смысла иероглифа *и* 意. Это определенное мысленное содержание нашего сознания, выражаемое в *янь* 言 «речах» и *ци* 辭 «фразах» – то, что выражается с помощью языка и через него сообщается от одного к другому, причем, что характерно, *и* выражают лишь сложные фразы, отдельные «имена» никогда не указывают на *и*, но только на *ши* 實 «объекты». Поэтому, скажем, переводить *и* в качестве «значения» (как это часто бывает) можно лишь с той оговоркой, что это «значение» сложной фразы, но не отдельного слова, т. е. фактически «смысл». А точнее – «замысел», поскольку *и* – это прежде всего личное *и*. «Речи» отсылают к событиям всегда через «замыслы» конкретных людей. Поэтому для древних китайцев (и моистов это тоже не обошло) всегда важнее было проникнуть в намерения, замысел говорящего, а не просто познать голый смысл его фразы на основе только самой этой фразы. «Смысл/замысел» никогда не был точно связан со словами, он всегда был шире слов, ибо любой замысел глубже его реализации, и фразы, как думали древние китайцы, никогда не исчерпывали «замыслов». Это найдет прямой отклик в моистской логике, которая имеет дело с идиоматическими выражениями (фразами, формальная структура которых не говорит об их реальном смысле). В связи с этим *и* 意 часто рассматривается в паре с *чжи* 志 «волей» и мыслится предполагающим *вэй* 為 «[моральное] действие». В *и* 意 не только следовало проникнуть, но еще их проводить их в жизнь. Поэтому часто это слово может быть переведено еще и как «идея/намерение».

У моистов *и* 意 употребляется главным образом в другом аспекте смысла: это такое мысленное содержание, которое необходимо имеет в себе чувственный компонент, ментальную картинку, или – шире – просто *сян* 象/相/想 некоторый «образ» вещи. Моистский смысл *и* – «мысленное отображение / представление».

Моисты говорят нам, как устроено «мысленное представление». По интерпретации А.Ч.Грэма, *и* – это чувственная схема, имеющая, так сказать, «заполненные» и «незаполненные места» (В 57–58). Когда мы видим некий конкретный камень, его «мысленное представление» камня, отражающее этот реальный камень в нашем сознании, будет иметь некую твердость и (если камень белый) белизну. Но стоит нам перевести взор на другой камень, скажем, серый, как переменное место белизны в идее заменится на серость, притом, что твердость останется константным качеством, всегда сопровождающим идею камня.

По сути, «мысленное представление» камня исчерпывается его твердостью и именно поэтому мы независимо от всякого опыта можем знать, что такое камень, и когда увидим нечто твердое, понять, что это камень.

Мы можем составить себе «мысленное представление» «била» («того, чем бьют») – однако независимо от всякого опыта знать, каково оно, мы не можем – все чувственные элементы в нем будут переменные, ведь «било» может быть каким угодно, ибо оно определяется по функции, а не по внешнему виду. Но о «биле», до образования всякого «мысленного представления» о нем – мы все же как-то можем знать.

Это происходит потому, что, оказывается, «знание», в свою очередь, отличается и от «мысленного представления». Почему? Потому что мы не знаем «мысленное представление» «била», но мы знаем, что такое «било» само по себе, а именно – «то, чем бьют». А.Ч.Грэм, например, предположил, что моисты поняли, что «мысленное представление» может быть по-разному интерпретировано, и поэтому не сводится к «знанию». Например, куча перьев может быть бутафорской, поддельной, когда мы играем в игру или хотим кого-то обмануть, а может быть реальной птицей. «Образ» один и тот же, «знание» разное. Как бы там ни было, скорее всего, «знание» не сводится к «мысленному представлению», потому что включает в себя какой-то чисто семантический компонент, относимый только к смыслу языка, а не к чувственным образам.

Действительно, ведь и камень твердый независимо от всякого опыта не потому что таково его «ментальное представление», но его «ментальное представление» не может быть никаким другим, поскольку такого его определение. Искомой моистами «необходи-

мости» нет в «ментальном образе», она появляется, когда мы налагаем «имя» на этот «ментальный образ». А это что значит? Это значит, что поиск «необходимого» с необходимостью приводит моистов к рассмотрению языка.

То, что мы можем «необходимо» знать независимо от всякого опыта, моисты называют *сянь чжи* 先知. А то, что не можем – *вэй кэ чжи* 未可知. «Знание прежде [опыта]» в моистской теории познания – это «необходимое», не подверженное изменениям во времени, несомненное знание отношений между именами, когда одно имя подразумевает другое или, наоборот, несовместимо с другим (ИК 3, А 93), а также знание вещей, насколько их можно знать исходя только из их понятий. В общем, это вся информация, которая аналитически вытекает из определений понятий (моисты используют термин *цин* 請 «сущностные качества», на основании которых мы называем «объект» данным «именем»). В случае «камня» – он по определению нечто твердое, поэтому во всех «камнях» в мире мы независимо от опыта можем быть уверены только в том, что они твердые, но не более. Также мы можем знать, что они не мягкие, поскольку твердое и мягкое – это *сян чу* 相去 «взаимоисключающие» понятия. А.Ч.Грэм переводит *сянь чжи* как «to know a priori». Однако моистское «априори» отличается от кантовского тем, что не конституирует наш опыт и не дано нам до опыта, оно появляется с опытом, через органы чувств и одним из трех способов («непосредственно», «опосредованно» и через «разъяснение»), поскольку это обычное знание слов собственного языка. Но в то же время, хотя оно получается в опыте, опыту оно не подвержено. Оно не «раньше» опыта, но «дольше» его. Любой камень твердый. Иначе он просто не камень. В мире может не быть камней, но если они есть – они твердые. Это знание вечно! Оно *би* 必 «необходимо», т. е. *бу цзи* 不已 «некончающееся» (А 51) (ср. латинское слово *necessitas* «необходимость» – досл. «не-преходящее»).

4. *Вэй жэнь сянь юй у* 為人先欲惡 «желаемое и ненавидимое ради человека [только потому, что он – человек] прежде [всякого возможного опыта]»

Итак, моисты переустанавливают старую моральную теорию Мо-цзы на основании тех логико-эпистемологических методов, которые они открыли. Они открыли, что некоторые вещи в мире могут быть *би* 必 «необходимыми» независимо ни от каких условий изменяющегося опыта.

По всей видимости, для самых непонятливых моисты разъясняли это открытие на следующем конкретном примере. Представим себе, что перед нами находится непроницаемая стена, а за стеной лежит камень (А 75). Мы не можем видеть камня за стеной, но, тем не менее, можем о нем кое-что сказать, а именно – что он твердый. И именно это знание, знание, что камень за стеной (моисты называют ее *чжи цян* 知牆 «стена [для] (со)знания»), независимо ни от какого опыта, всегда останется твердым, пока он – «камень», а не что-то другое, и будет необходимым, всеобщим и вечным. Это и будет *сянь чжи* 先知 «знание прежде [опыта]». Кроме того, что камень – твердый, ничего конкретного о камне «за стеной» мы сказать не можем, это мы *вэй кэ чжи* 未可知 «заранее еще не знаем». Нам надо «перепрыгнуть» стену, чтобы узнать, белый камень или нет (А 93).

Но давайте забудем про набившие оскомину камни. Изменим условие задачи. Что будет, если поместить за «стену для (со)знания» не камень, а человека? Что можно сказать о человеке только потому, что он – «человек»? Как относиться к человеку только потому, что он «человек»? Что мы должны *вэй жэнь сянь юй у* 為人先欲惡 «желать и ненавидеть ради человека [только потому, что он – человек] прежде [всякого возможного опыта]»? Это и будет основной вопрос этики поздних моистов.

Таким образом, в отличие от ранних моистов, выведивших моральные принципы из деятельности «Неба», поздние моисты выводят их вечную «необходимость» из смысла слова «человек»!

Как это все конкретно выражается? Каковы конкретные принципы, выводимые из определения «человека» и каково само понимание, что есть «человек» у поздних моистов?

5. Человек – существо «желающее» и «ненавидящее»

В первую очередь моистам надо было показать, что янгисты не правы, что человеческая жизнь – не нечто безусловное, что определяет все наши действия.

Их идея очень проста. Мы действуем ради собственной жизни, поскольку мы желаем этого. Но можем и не желать. Поэтому не собственная жизнь определяет наши действия, но наши «желания» и «неприязни».

В 44 Канон:

Полагание отсутствия желаний и неприязней (*юй у* 欲惡) приобретением/выгодой или потерей/сокращением (*ышэнь* 益損). Разъяснение заключается в: подходящем.

Разъяснение канона:

[Если] желания и неприязни вредят жизни (*шан шэн* 傷生) [и] сокращают долголетие (*сунь шоу* 損壽), [и поэтому вы] рекомендуете уменьшать привязанности, [то] тогда кого/что же [вы] любите?! Отведав слишком много пищи, некто желает не иметь [ее часть, потому что это] может навредить. (Подобно эффекту [воздействия] вина на человека.) Более того, мудрые люди, если приносят пользу людям по любви, то хоть и мудры, не управляют [этим желанием].

В 45

Канон 1: Нет вреда при сокращении/потере. Разъяснение заключается в излишке.

Разъяснение канона:

[Когда] сытый отказывается от излишка [пищи, то, что он] удовлетворяется достаточным, не вредит, [он] может навредить [его] сытости. (Подобно тому, как раненому оленю недостает бедра.) Более того, имеются [случаи, когда] теряют, а потом приобретают. (Подобно тому, как в случае с малярийным кризисом по отношению к малярии.)

Действительно, если «желания» и «неприязни» вредят жизни и сокращают долголетие, то индивидуализм или скатывается в вульгарный имморализм («тогда кого же вы любите?!»), или имплицитно подразумевает любовь (а значит и «желание») к собственному телу («тогда что же вы любите?!»). С другой стороны, причина того, что мы отказываемся есть дальше, чтобы не переест (т. е. в отказе от желания еще есть), не в том, что этим мы вредим своему телу, а в том, что мы желаем не вредить телу. Кроме того, хотя мудрец отвергает конкретные желания и неприязни, есть одно желание, которое невозможно контролировать – желание принести пользу себе или другим, которое есть любовь. Более того, приобретение или потеря, как показывает В 45, не прямо соотносятся с пользой или вредом и не могут быть ценны сами по себе, опять же не принимая в расчет желания и неприязни.

Итак, моисты выходят на более фундаментальный уровень. И пытаются выстроить всю этику на основе понятий *юй* 欲 «желания» и *у* 惡 «неприязни».

«Система моральных категорий» поздних моистов (по А.Ч.Грэму)

I. *Юй* 欲 «желания» и *у* 惡 «неприязни» – начальные неопределенные понятия.

II. *Ли* 利 «польза» и *хай* 害 «вред» – определяются через «желания/неприязни»:

- | | | |
|------|---------------------|--|
| A 26 | Канон: | <i>Ли</i> 利 (польза) – радость при получении (<i>со дэ эр си</i> 所得而喜). |
| | Разъяснение канона: | [Если] получил это и радуешься, то это полезно. То, что оно вредит – не это. |
| A 27 | Канон: | <i>Хай</i> 害 (вред) – неприязнь (отвращение) при получении (<i>со дэ эр у</i> 所得而惡). |
| | Разъяснение канона: | [Если] получил это и неприятно (испытываешь отвращение), то это вредное. То, что оно приносит пользу – не это. |

III. *Ай* 愛 «любовь» – определение утеряно, реконструкция: *вэй чжи эр юй ли у хай* 為之而欲利惡害 «желать им пользы и не желать вреда ради них самих».

IV. Остальные понятия, определяющиеся через предшествующие:

- А 7 Канон: Быть *жэнь* 仁 (человеколюбивым) – индивидуально любить (*ти ай* 體愛).
Разъяснение канона: «Любить себя» – не значит «ради то, чтобы использовать себя» (не как любить лошадь).
- А 8 Канон: Быть *и* 義 (исполнять долг, быть нравственным/моральным) – быть полезным (*ли ли* 利).
Разъяснение канона: В намерении полагать Поднебесную долей и в способности быть способным принести ей пользу. Не необходимо [реальное] применение.
- А 13 Канон: Быть *сяо* 孝 (проявлять сыновнюю почтительность) – быть полезным родителям (*ли цинь* 利親).
Разъяснение канона: В намерении полагать родителей долей и в способности быть способным принести им пользу. Не необходимо [реальное] преуспевание в этом.
- А 35 Канон: Быть *гун* 功 (иметь достижения/заслуги/успехи) – быть полезным народу (*ли минь* 利民).
Разъяснение канона: Не будет подходящего времени, хотя бы и был полезен, достижений не будет. (Подобно летней и зимней одежде.)
- (Если принять *и* 益 синонимом к *ли* 利:)
- А 19 Канон: Быть *жэнь* 任 (выполнять свои обязанности, будучи назначенным на должность) – быть служилым, работающим в ущерб себе (*сунь цзи* 損己), но к прибыли/выгоде (*и* 益) тех, ради кого [он действует].
Разъяснение канона: Делает то, к чему сам испытывает неприязнь, и этим исполняет нужды других людей.
- А 12 Канон: Быть *чжун* 忠 (преданным) – полагая полезным (*ли ли* 利) (полагая целью полезное?) быть стойким в выполнении своих обязанностей, будучи назначенным на должность (*жэнь* 任).

Пусть за «желаниями» и «неприятностями» нет ничего более основополагающего, но можно оперировать этими понятиями, считая, однако, «полезным» то, что полезно для человеческой природы и продления жизни, а «вредным» то, что вредно им, т. е. опять в янгистском ключе. Чтобы избежать такой трактовки, моистские определения «пользы» и «вреда» очень тонко сконструированы так, чтобы отделить «пользу» и «вред» от понятий «жизни» или «индивидуальной природы», использовавшихся индивидуалистами-янгистами. Действительно, «полезная» вещь – это любая вещь, после получения которой мы продолжаем ее желать (в виде радости ее иметь), «вредная» вещь – это любая вещь, после получения которой ее желание сменяется отвращением к ней. «Польза» и «вред» сводятся к позитивной или негативной психическим установкам относительно любого объекта, а не к тому, что благоприятствует собственной природе или продолжительности жизни собственного тела. Для того же, чтобы считать «полезным» или «вредным» только то, что полезно или вредно для тела, просто не находится никаких оснований – мы всегда можем придумать другую цель в качестве главной (например, поддержание *чжи* 治 «порядка» в Поднебесной). Моистское же определение абстрагируется от всех конкретных целей, а следовательно, учитывает их все, тем самым избавляясь от обвинения в безосновательности (специальный термин моистов для этого *куан цзюй* 狂舉 (В 66, В 76)).

Если *ли* 利 «польза» – универсальная и конечная положительная цель, то естественно предположить, что «нравственный» и «моральный» тот, кто некоторым образом ее достиг или, по крайней мере, преследует. И действительно, *и* 義 «долг/мораль/нравственность» – это «польза». Все остальные перечисленные добродетели и моральные понятия кажутся частными случаями «нравственности», которая есть «польза». Сравните: *сяо* 孝 «сыновьяя почтительность» – это «польза родителям», *гун* 功 «достижения/успехи/заслуги» – это «польза народу», *жэнь* 任 «нести обязанности» – это «польза служилого другим людям», *чжун* 忠 – это «стойкость в несении обязанностей». А.Ч.Грэм утверждает, что конкретные моральные понятия выводятся моистами из понятий «пользы» и «любви», но мы видим, что, поскольку *и* 義 «долг/справедливость/нравственность/моральность» в некотором смысле приравнивается к «пользе» (А 8), можно считать, что часть своих добродетелей

моисты «выводят» не из понятия «пользы», но из понятия «нравственности», которая составляет с «любовью» пару одного уровня абстракции. Определение *ай* 愛 «любви» считается утерянным, но его можно довольно убедительно реконструировать: *вэй чжи эр юй ли у хай* 為之而欲利惡害 «желать им пользы и не желать вреда ради них самих».

Но в данной системе категорий и в понимании «любви» и «долга» есть некоторые нюансы.

Что значит формула: «долг есть польза»? Надо ли актуально приносить «пользу»? Нет, «долг» – это потенциальная «польза». Полезность.

«Долг» – это «полезность», но для кого? Для кого-то конкретного или для всех? Для «Поднебесной», но вероятно, для моистов «Поднебесная» – это совокупность индивидов, поэтому «долг» – это одновременно и принесение «пользы» не только всем, но и каждому.

«Долг» – это «полезность» для Поднебесной. Но включает ли долг еще и волю или желание принести пользу? По всей видимости, да. Но тогда это значит, что в «долг» входит и «любовь».

Обратимся к анализу «любви». «Любовь» равна по силе независимо ни от чего! Мы равно любим важного или неважного (ИК 4. ср. ИК 10 *цуй цзи фэй сянь е* 舉己非賢也 «выбирать себя – не [из-за своего] достоинства»), родственника или незнакомца (ИК 12), мужчину и женщину (ИК 2), людей прошлого, настоящего и будущего (ИК 5), себя и других (ИК 10), одного или другого (ИК 2), одного или всех вместе (ИК 13). Такая «любовь» – это «любовь» к объекту ради него самого. В случае людей – это «любовь» к себе ради себя самого или к другим ради них самих. *Ай у хоу бао* 愛無厚薄 «любовь не имеет степени».

Но, оказывается, «любовь» не равна в зависимости от моральности. Чем больше твоя моральность (полезность), тем больше тебя должно «любить»!

ИК 7 (Поступки менее человеколюбивого (*жэнь* 仁) и более человеколюбивого ценны одинаково.)

Любовь (*ай* 愛) к человеку у Неба меньше, чем любовь к людям у совершенномудрых людей, [но] его полезность людям больше, чем полезность людям у совершенномудрых людей. Любовь к маленьким людям у великих людей меньше, чем

любовь маленьких людей к великим людям, [но] их полезность маленьким людям больше, чем полезность маленьких людей великим людям.

Более того, «любовь» к людям должна быть отличена от большей или меньшей «заботы» (*хоу бао* 厚薄) о людях, которая, при равной силе любви, может варьироваться в зависимости от того, как наше нравственное чувство или «долг» велит нам поступать по отношению к соответствующим категориям людей. Это называется *лунь ле* 倫列 «распределение по порядку согласно [социальным] категориям», и оно никак не связано с моральным достоинством своего объекта (*хоу цинь бу чэн син эр гу син* 厚親不稱行而顧行 «в большей [заботе] о родственниках обращать внимание на [их] поступки, но не взвешивать их») (ИК 9).

Таким образом, в моистском понимании «любви» наличествуют две диспропорции – диспропорция между тем, насколько сильно мы любим и насколько сильно мы можем быть полезны другим, и диспропорция между тем, насколько нас любят и насколько о нас заботятся.

Каков объект «любви»? Моистские цели сводятся к оппозициям 1) «сам» vs. «все (другие + сам)» и 2) «часть» vs. «целое (все и каждая часть)». Моистам надо было показать, что надо «любить» всех и целое. Почему янгисты опять не правы?

ИК 10 (Можно уразуметь, как не полагать целью [только одного] себя (*бу вэй цзи* 不為己))

В делании полезного кому-то [приносить] больше, [кому-то] меньше, но вместе с тем делать полезное, не распределяя по порядку согласно категориям (*лунь ле* 倫列) – [это значит] полагать целью себя [одного]. Любовь к людям не исключает себя, [я] сам среди тех, кого люблю. [Если я] сам среди тех, кого люблю [и] любовь распространяется на меня, [это] – любовь к себе [и] любовь к другим людям, распределяющая согласно категориям... Любовь Цзана к себе не ради любящих себя людей. Забота не исключает [заботу о] себе, [но] любовь не больше [и] не меньше. Выбирать себя – не [из-за своего] достоинства. Знание одной пользы родителям еще не делает сыновне-почтительным. И [это] также не достигает до знания полезности родителям не ради себя [одного].

А.Ч.Грэм жалуется, что, начиная с ИК 10, текст становится все более и более испорченным, но все же пытается восстановить ход мыслей моистов при попытке показать, как из любви к себе можно научиться любви к другим:

«...Кажется, что любовь к себе служит моделью для любви к другим по следующим параметрам:

(1) **Любовь к себе не ради других, которые тебя любят (и сходным образом, любовь к другим не должна быть ради тебя самого).**

(2) Особая забота о своей персоне не подразумевает большую любовь (не более, чем большую заботу о правителе или родителях, ИК 9–12).

(3) Особая забота о себе не принимает в расчет свое превосходство (подобно тому, как забота о родителях независима от их моральных поступков, ИК 9)»⁵⁸.

Продолжая мысль А.Ч.Грэма, можно сказать, что, возможно, моисты в этих трех (а также везде в других местах, см. выше) примерах на примере полного параллелизма любви к себе и любви к другим показывают обоснованность (*куан цзюй* 狂舉) выбора в пользу эгоистической любви. Такой выбор ничто не может оправдать, он произволен. Позиция самих моистов тоньше – они настоятельно указывают, что любовь к другим, которую они проповедают, не исключает себя, т. е. фактически придерживаются идеи не любви к другим, а любви ко всем, таким образом избавляясь от обоснованных выборов между эгоизмом и альтруизмом. Моисты выбирают все.

Сходным образом, можно предположить, происходит и объяснение принципа предпочтения целого части. Эгоист может представить основание своего предпочтения руки пальцу таким, что это выбор на пользу всему его телу. Но нет ничего, ради чего он предпочитает себя другим или одного всем. Нет причин, почему он останавливается в применении принципа. Это его обоснованный выбор. Если же он все же предпочтет одного другому, то эта схема – предпочтение целого частям, в итоге принудит его предпочесть Поднебесную отдельным индивидам (ср. ИК 8). С третьей стороны, поскольку любовь к одному и любовь ко многим равна по качеству (ИК 13), опять нет причин выбирать между ними, и моисты выбирают их обе, ведь их *цзянь ай* 兼愛 – это любовь ко всем и

⁵⁸ *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 257.*

к каждому (т. е. включает в себя равную любовь к одному). Моистская любовь конкретна, они не гипостазируют Поднебесную как отдельную сущность, не сводимую к своим частям – индивидам, ее составляющим, Поднебесная – это совокупность всех индивидов, как *цзянь 兼* «целокупность» – это совокупность *ти 體* «частей», и любовь к Поднебесной (*цзянь ай 兼愛*) – это просто растянутая *жэнь 仁* «индивидуальная любовь», т. е. равная любовь к каждому конкретному человеку в Поднебесной. Только такой любящий каждого человека может быть назван *ай жэнь 愛人* «любящий людей».

Если резюмировать, моисты пытаются показать всю необоснованность выбора себя в пользу других и, как в случае с определением «желаний» и «неприятней», пытаются включить в свое учение все случаи. Да, надо любить себя, но ничто не противоречит тому, чтобы любить других, поэтому надо любить всех. Так же, мы помним, было и с определением «желаний» и «неприятней». Они не имеют никакого специального объекта, поэтому и «пользу» они учитывают всю. По моистам, «пользой» может быть все, что угодно, в том числе и «польза» для собственной жизни, но не только. Нет никаких оснований предпочитать себя другому и свою жизнь другим целям.

6. Этика длящегося желания

Давайте сделаем некоторые философские выводы из системы категорий поздних моистов. Что у нас получается, если мы примем, что «польза» и «вред» определяются через «желания» и «неприятни»?

«Польза» – это радость при получении. «Вред» – это ненависть/неприятнь при получении. То есть если ты получил что-то и радуешься этому, то это «полезно», если наоборот, не радуешься, – «вредно». Моистская «радость» – это видоизмененное «желание», поскольку обычным антонимом ему выступает как раз тот иероглиф «ненависть». Поэтому «полезное» – это как бы то, что сохраняет наше желание (в виде «радости» от обладания этой вещью).

«Любовь» – это желание пользы и нежелание вреда ради самого человека, т. е., перефразируя с учетом определений «пользы» и «вреда», – это «желание» продолжения бытия «желания» и «нежелание» «нежелания» («желание» окончания или не на-

чинания бытия «нежелания»). «Долг/моральность» – это потенциальная способность принести «пользу», т. е. возможность или способность продолжить бытие «желания» или кончить «нежелание». Таким образом,

1) моистская этика это этика длящегося «желания». Это этика самоподдерживающегося желания, этика вечного желания. Если учесть моистское определение «покоя» (*пин* 平) как «отсутствия желаний и неприязней», можно заключить, что моистская этика – это этика вечного беспокойства;

2) в моистской этике нет понятия «добра» (*шань* 善). Моистская этика – это не этика добра. Синоним «желания» – *си* 喜 «радость». Конечная цель моистов – это, как говорится в ИК 2, – *тянь ся чжи ли хуань* 天下之利驩 «польза и веселье Поднебесной». То есть «радость» и «веселье» всей Поднебесной. Более того, радость и веселье коннотируют с «красивым» (поскольку антоним для него – все тот же иероглиф *у/э* 惡 «неприязнь/некрасивое/ненависть»). Таким образом, моистская этика – это этика не добра, но радости и красоты;

3) но моистская любовь бесчувственна, отстранена. И «радость» их нерадостна (потому что она, например, не считает «музыку» и развлечения полезными), поэтому этика моистов это очень странная этика хладнокровной «радости» и «красоты»;

4) кроме того, это этика, которая существует в реальном мире, где приходится предпочитать большее меньшему. То есть «радость» большего количества индивидов – «радости» меньшего количества. Вкупе с выхолащиванием моистского понимания «любви» как простого желания пользы, свободного от всякого теплого чувства, это фактически выливается в то, что «если полезность смерти [и] жизни одна – нечего выбирать [между ними]» (ИК 6), т. е. это этика, приносящая «человека» в жертву хладнокровной «радости» и «красоте». «Польза» имеет тенденцию отчуждаться от «человека», который ей наслаждается (ты делаешь нечто «полезное» (самоубийство), что впоследствии никак не сможешь почувствовать (оно не принесет тебе ни радости, ни отвращения, потому что ты будешь мертв)); фактически это делает всю моистскую систему противоречивой). И сам «человек» тут (в особенности не другой человек, а «я сам»), для которого вроде бы существует моистская «польза», совершенно теряется.

7. Желания и неприязни *чжэн* 正 «прямые/непосредственные» и *цюань* 權 «взвешенные». Процедуры продуманного выбора в меняющихся ситуациях в моистской этике

Сянь взй жэнь юй у 先為人欲惡 «желания и неприязни ради людей прежде-всего-прочего» – это, конечно, фундамент и основа всех наших действий, неизменные и вечные, всегда присутствующие в нас, но они тщетны и бесплодны сами по себе. Вся априорность «беззуба», поскольку очень абстрактна. В реальном мире действовать на основе лишь одного того, что тебе известно из *цин* 請 «сущностных качеств», заключенных в имени цели твоего действия и твоего желания, невозможно. Это необходимо, но этого мало.

ИК 2 (Совершенномудрые люди полагают целью Поднебесную) ...Взращающая забота совершенномудрых людей человеколюбива (*жэнь* 仁), но без приносящей пользу любви (*ли ай* 利愛). Любовь, приносящая пользу, рождается от размышления (*люй* 慮). Вчерашнее размышление не есть сегодняшнее размышление, вчерашняя любовь к людям не есть сегодняшняя любовь к людям. ...Вчерашние станы (со)знания (*чжи цян* 知牆) не есть сегодняшние стены (со)знания. ...[Если эти] три вещи [любовь, размышление и польза] находятся вместе, только тогда [их] достаточно, чтобы породить пользу и радость Поднебесной. Совершенномудрые люди имеют любовь, но не имеют слов, [способных] принести пользу в настоящих днях, т. е. слов о прошедшем. [Но даже если] в Поднебесной не было бы людей, слова учителя Мо-цзы все равно были бы верны.

Мир меняется со временем. И «вчерашняя любовь к людям – не есть сегодняшняя любовь к людям» (ИК 2). А значит, и способы управления, которые одинаковы на протяжении всего пространства, оказываются не одинаковы для разных времен (поэтому Яо мог хорошо править в прошлом, но ничего не может сделать в настоящем (В 16)). Поэтому «совершенномудрые люди» древности обладают *жэнь* 仁 «человеколюбием», желающим равно приносить «пользу» всем и каждому, но не реальной *ли ай* 利愛 «любовью, приносящей пользу / полезной любовью», у них есть любовь к нам, но их речи «не могут принести пользу в настоящем».

Поздние моисты, в отличие от ранних, живут уже в другое время. Для ранних моистов глубокая древность – действенный авторитет, для поздних – лишь пустая формальность. Их учение выражает все более укрепляющуюся и к третьему периоду ставшую общим местом позицию (законченно выраженную в легизме), что надо не подражать древности, но адаптировать методы управления к современным условиям.

Что же надо сделать, чтобы приспособить устаревшие методы управления Яо к настоящему? Как на практике применить априорные этические установки к меняющимся, преходящим и конкретным обстоятельствам? Что нужно, чтобы *жэнь* 仁 «[лишь только] человеколюбие» превратилось в *ли ай* 利愛 «полезную любовь»?

«Полезная любовь рождается от размышления», говорят моисты. Когда априорные *ли* 利 «польза» и *ай* 愛 «любовь» совмещаются с *люй* 慮 «размышлением», которое применяет их к конкретным ситуациям, этого «достаточно, чтобы породить пользу и веселье в Поднебесной».

А 4 Канон:

Люй 慮 (размышление / обдумывание заранее) – поиск (*цю* 求).

Разъяснение канона:

«Размышление»: употребляя свое сознание, некто ищет [что-то]; но не необходимо находит это. (Подобно вглядыванию.)

ИК 7 (Поступки менее человеколюбивого и более человеколюбивого ценны одинаково)

Взвешивание легких [или] тяжелых (*цюань цин чжун* 權輕重) среди практических дел (*ши вэй* 事為) – это называется «поиск [как действовать]» (*цю* 求). Искать, как делать это – не делать это. Искать, как поступать нравственно/по долгу/справедливости – не поступать нравственно/по долгу/справедливости...

А 84 Канон:

Желать/собираться (*юй* 欲). Прямо/ непосредственно (*чжэн* 正), взвесив пользу (*цюань ли* 權利), собираться. (Питать) неприязнь (*у* 惡). Прямо/ непосредственно (*чжэн* 正), взвесив вред (*цюань хай* 權害).

А 28 Канон:

Чжи 治 (управлять / приводить в порядок, вести дела в порядке / управиться) – искать и получить (*цю дэ 求得*).

Люй 慮 «размышление» есть мысленный «поиск» (*цю 求*) «полезного», который включает в себя как часть *цюань 權* «взвешивание», т. е. установление правильного курса действия. Чтобы действовать, нужна цель (*со вэй 所為*, ср. А 75, *фэнь 分/芬*), то, ради чего действовать, то, что претворять в жизнь, поэтому сначала мы устанавливаем цель, выбирая из наличных альтернатив (*со цю чжэ 所取者* «того, что [можно] выбрать»), «взвешивая» количество (*цин чжун 輕重* «легкость [или] тяжесть») «пользы» по принципу *син ли чу хай 興利除害* «совершения полезного и исключения вредного».

Это принцип предпочтения большего меньшему. Есть ситуации, когда выбирать не нужно, выбор очевиден (ср. ИК 8). Например, когда мы имеем возможность прибавить к своему имуществу, не теряя ничего из него. Такое наше желание этой прибавки будет *чжэн юй 正欲* «прямое/непосредственное желание». Оно не требует в виду своей очевидности проводить «взвешивание», чтобы определить, какую альтернативу мы выбираем. Но, в ситуациях, когда то, что мы можем выбрать, зависит от других людей, и когда нет очевидных альтернатив, нам часто приходится выбирать между большим и меньшим вредом. И наш выбор всегда в пользу меньшего вреда. Меньший же вред – это пожертвовать частью ради целого. Например, столкновение с разбойником или потеря имущества в целом – это вред, а жертва пальцем ради остальной руки или руки ради остального тела (т. е. жизни), или частью имущества ради всего остального имущества – это выбор меньшего вреда из возможного. Что же касается выбора между большей или меньшей «пользой», то и здесь наш выбор в пользу большего. Более того, для моистов наибольшая польза – это меньший вред. И именно поэтому отрезать палец, чтобы спасти руку – это выбрать большую пользу и меньший вред (ИК 8).

«Взвешивание» предполагает использование всего имеющегося у нас знания и принимает во внимание ограниченность нашего конкретного знания и непредсказуемость неожиданных обстоятельств. В результате мы совершаем выбор чего-то в качестве

цели, и у нас образуется *цюань юй* 權欲 «взвешенное желание» (ср. А 84). Наш мысленный поиск пользы не всегда достигает успеха (А 4), и в силу случайности или оплошности разума мы можем перепутать цели и действия и посчитать за «полезное» то, что на самом деле не «полезно», например, «музыку».

Когда же поиск заканчивается успехом и ищущий получает то, что искал («пользу») – это значит, что он *чжи* 治 «[достиг] порядка / управился» (А 28). Таким образом, «размышление» над «априорными», не зависимыми от опыта моральными принципами, которые вытекают из сущностных свойств «имени» «человек», и применение их к реальным меняющимся обстоятельствам и «спасает» Поднебесную по поздним моистам.

ЛЕКЦИЯ 7. СПОРЫ О «СПОРЕ». ЗАРОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ. СОФИСТИКА

В предыдущих лекциях мы могли почувствовать резкое повышение уровня, качества и количества аргументации, обосновательных тактик и разъяснений, произошедшее во второй этап древнекитайской философии. А.Ч.Грэм связывает этот качественный рост полемических ухищрений древних китайцев с «метафизическим кризисом», инициированным Ян Чжу и его философским учением. Действительно, если ссылкой на «Небо» можно обосновать все что угодно, вера в него тут же теряется и мыслителям приходится выдумывать новые, более рафинированные способы и приемы аргументации. Неизбежно стало активно развиваться *бянь* 辯 «[искусство] спора/полемики/дискуссии».

Таким образом, основной «дух» второго этапа древнекитайской философии – это дух «спора». Это время бурных дебатов, исследований, опровержений, апелляций, критики и обличений. Это время, когда спорили обо всем – не только о соотношении «Неба» и «Человека», хотя эта тема была главнейшая, и не только о правоте или неправоте янгистов. Фактически, именно в это время появляется целая палитра мнений по поводу всех основных проблем древнекитайской философии, о которых в целом я говорил в первой лекции. Это было поистине уникальное время, когда спорили даже о «споре», и в Древнем Китае впервые стали появляться развитые эристические, лингвистические и даже протологические теории.

Также это было время, когда родилось течение мысли, которое потом назвали «софистами» или «школой имен». Можно сказать, что весь второй этап древнекитайской философии проходил «под

эгидой» этой школы и многие понятия, выработанные в ее среде или в близких им (моистских) кругах, активно использовались чуть ли не всеми позднейшими древнекитайскими философами. Представления о языке и его роли в нахождении правильного «Пути», вышедшие из среды «школы имен» и поздних софистов, образовали особый метод ведения философских дискуссий в Древнем Китае и стали, по сути, китайской философской рациональностью того времени. Мы уже немного сталкивались с ними, когда я рассказывал о моральной философии поздних моистов, и без них она казалась будто неполной. Кроме того, без этих воззрений не понять лавиной доли критики, которую обрушат на софистов, моистов и конфуцианцев последующие даосы. Поэтому в настоящей лекции, перед тем, как переходить к критической по своей сути философии Чжуан-цзы, дающего третий ответ на «метафизический кризис», инициированный Ян Чжу, я расскажу вам об основных особенностях китайской протологик и основных результатах древнекитайских споров о «споре».

Вкратце историю формирования древнекитайской рациональности можно представить в следующем ключе.

1. Зарождение представления о краеугольной функции *янь* 言 «речей» в управлении государством в конфуцианстве (как механизме правильной коммуникации); постановка проблемы регулирования, «выправления» неправильных «речей» в концепции *чжэн мин* 正名 «выправления имен / правильного использования имен». *Чжи* 智 «рассудок/рассудительность» как основной судья «правильного» и «неправильного».

2. Развитие конфуцианских интуиций в моизме. Речи не только помогают в коммуникации, но с помощью них можно найти и обосновать правильный «Путь». Поиск критериев для всех речей о правильном «Пути» сначала в концепции *сань бяо* 三表 «трех гномонов», потом в учении о *бянь бин* «споре». Уравнение «рассудительности» и *мин* 明 «просветленности/ясности».

3. Гипертрофирование принципа решения всех проблем с помощью языка и «спора» в китайской софистике (при должном смягчении критериев использования имен). Вероятно, софизмы «школы имен» дали основу для позднейшей критики самой идеи важности языка для коммуникации и поиска истины и ее обоснования с помощью «спора».

4. Критика действенности языка и «спора» Чжуан-цзы и Лао-цзы. Прежде всего критика моистов и софистов. Противопоставление «рассудительности» и «просветленности».

5. Выработка синтезирующей позиции, избавленной от крайностей софистического сверх-оптимизма и даосского скептицизма по поводу языка и «спора» в философии позднего конфуцианства Сюнь-цзы.

1. Конфуцианская концепция *чжэн мин* 正名 «исправления имен / правильного использования имен»

Высказывание Конфуция:

«Не зная, [как управляться с] речами, не сможешь знать людей»⁵⁹.

говорит о том, что «знание людей», идеал этико-политического знания в древнем конфуцианстве, предполагает *чжи янь* 知言 «знание речей». Мэн-цзы проясняет этот тезис в фрагменте (2 q111111111112A, 2). Он понимает под «знанием речей» умение извлекать из них морально-значимое содержание, говорящее о помыслах человека и проявляющееся в государственном управлении. Человек проявляется в речах – и как моральная или аморальная личность, и как государственный деятель. Поэтому, не «зная речей», мы просто будем не способны применить наше «знание людей». А знание без применения для конфуцианцев – это не настоящее знание.

Речь человека для древних конфуцианцев была призвана транслировать другим не просто некоторое сведение, но намерения или призыв к действию. В этом плане любопытно замечание из *Цзо чжуани* 左傳 («Комментария [Г-на] Цзо» [к «Веснам и осеням»]), вложенное в уста Конфуция:

«Конфуций говорил: “Речи (*янь* 言) служат для того, чтобы [дать] полное выражение воле/намерению (*чжи* 志), культурность [стиля] (*вэнь* 文) служит для того, чтобы [дать] полное выражение словам.

⁵⁹ Перевод мой. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си // *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факси-мильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М., 2000. С. 588 (322).

[Если некто] не говорит – кто сможет познать его волю/намерение? [Если] в речах нет культурности [стиля], [речи] не достигнут больших результатов”»⁶⁰.

Из этой цитаты мы можем видеть всю специфику раннеконфуцианского отношения к языку. Речи главным образом мыслились как выражающие *чжи* 志 «волю/намерение/побуждение», а не указывающие на смысл или объекты действительности. Из-за «антропоцентризма» древнекитайской философии доминирующий интерес к языку был этико-социально-политического характера, а не собственно лингвистического, эпистемологического или логического. Основной заботой ранних конфуцианцев было не отношение между именами и объектами или именами и знанием, но отношение между именами и поведением, между тем, что некто говорит и тем, как он это претворяет в действительность.

Знать, что следует из речей для человека и для государства, необходимо, чтобы правильно сообщать свою волю, которая правит и которая преобразует к лучшему, чтобы эту волю в точности выполнили. Однако древние конфуцианцы быстро открыли тот прискорбный факт, что слова могут быть не точны, вызывать в нас не то настроение и вести нас не к лучшему, а к худшему, народ к бунту, государство – к смуте.

Например, известно, что древние «совершенномудрые» правители были пределом человеческой морали, но в то же время известно, что все они взяли престол в военном столкновении с предшествующими им жестокими тиранами, бывшими, однако, законными правителями. Значит ли это, что моральный человек может быть узурпатором и убийцей? Но если мы согласимся с этими речами и назовем «совершенномудрых» узурпаторами и убийцами, то мы перестанем верить в их «Путь», а перестав верить в их «Путь», скатимся в скотское состояние, развяжем войну и разрушим порядок в государстве. Речь о ком-то предполагает отношение к нему.

Однако «речь» – слишком важное средство трансляции намерений, чтобы отказываться от нее только из-за того, что иногда слова бывают неправильны. Поэтому Конфуций пытается сделать «лекарство» от погрешностей языка. Чтобы слова были такими,

⁶⁰ Перевод мой. Чуньцю Цзо чжуань чжэньи // Шисаньцзин чжушу. Пекин, 1980. (Правильный смысл комментария Цзо к Чуньцю). С. 1985.

как требуется, чтобы они были согласными и соответствующими управлению и делам, говорит он, требуется «проконтролировать» нечто, что этими словами передается, – а именно *мин* 名 «имена».

Лунь юй 13, 3

«Учитель ответил (на вопрос ученика, с чего надо начать в управлении государством. – *С.Р.*):

– Начать необходимо с упорядочения названий (*чжэн мин* 正名 “правильного использования имен”. – *С.Р.*), которые не соответствуют сути!

Цзы Лу спросил:

– Неужто Вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?

Учитель ответил:

– ...Если названия не соответствуют сути (досл.: не выправлены. – *С.Р.*), то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться... Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности»⁶¹.

Итак, в качестве «лекарства» от неправильных речей Конфуций предложил концепцию *чжэн мин* 正名 «выправления имен / правильного использование имен». Если речи побуждают нас к определенным действиям, определенным образом характеризуя вещи – то, чтобы речи побуждали нас в правильном направлении, мы неизбежно должны задаться вопросом, как правильно употреблять «имена» (которые выражены в речах) так, чтобы они правильно называли *ши* 實 «объекты»?

Что же это за концепция? Сам Конфуций раскрывал ее так:

«[полагать] правителя правителем, чиновника – чиновником, отца – отцом, сына – сыном»⁶².

Этот пассаж можно понять двояко – следует или «объекты» приводить в соответствие «именам», или «имена» согласовывать с тем, чем реально является «объект». По всей видимости, Конфуций больше склонялся к первому варианту. Мы помним, что, чтобы сохранить «доверие» «маленького человека», «благородный

⁶¹ Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си // *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 388 (13, 3).

⁶² Там же. С. 556 (194–195).

муж» должен в точности делать то, что говорит, и вести себя соответственно своему положению. А вот в дальнейшем, по наблюдениям Ч.Хансена, возобладал второй подход. Имена следовало «выпрямить» так, чтобы они не вредили объектам, на которые они указывают, и «правильно» их называли.

Сразу следует сделать существенное уточнение, что «правильно» для ранних конфуцианцев означало «морально достоверно». Конфуций не видел никакого толку в простых рассуждениях о чем-то, что не связано с морально-политическими делами. Поэтому имя «правильно» описывало объект, прежде всего, когда оно давало ему правильную моральную оценку. А непорядок в именах усматривался, когда эти имена вели к противоречию, коллизии в моральных кодах (ср. пример с невозможностью считать совершенномудрых одновременно и морально-идеальными, и узурпаторами-убийцами). И именно подобные коллизии (в частности, по мнению Ч.Хансена) и была призвана нейтрализовать концепция «правильного использования имен», заменяя вызывающие «моральные противоречия» имена на те, что рассасывают противоречие.

Ярким примером «исправления имен» также служит следующая «работа», проделанная Мэн-цзы в отношении нашего примера с совершенномудрыми (ср. также *Мэн-цзы* 4А, 17):

Мэн-цзы 1Б, 8

«Сюань-ван, правитель владения Ци, спросил Мэн-цзы:

– Скажите, было ли так, что правитель Чэн Тан отпустил на все четыре стороны злодея Цзе, а правитель У-ван пошел походом на тиранина Чжоу-Синя и не пощадил его?

На это Мэн-цзы ответил:

– В преданиях так оно и было.

Тогда ван спросил:

– Допустимо ли, чтоб слуга умерщвлял своего государя?

Мэн-цзы ответил:

– Тех, кто губит [чувство] нелицеприятности (человеколюбия. – *С.Р.*), я называю грабителями; тех, кто губит справедливость по отношению к людям, я называю злодеями. Губителей и злодеев я называю отщепенцами. Я слышал, что был казнен отщепенец Чжоу-Синь, но не слышал, чтоб умерщвляли своих государей те, о которых вы спрашивали»⁶³.

⁶³ «Мэн-цзы» // Мэн-цзы / Предисл. Л.Н.Меньшикова. Пер. с кит., указ. В.С.Колоколова; под. ред. Л.Н.Меньшикова. СПб., 1999. С. 37.

Считается, что Конфуций таким образом «исправил» всю летопись *Чунь цю*.

Ранние конфуцианцы первыми дали имя той способности нашего сознания, которая может на тех или иных, – пока еще невыясненных основаниях, – правильно оценивать речи, правильно давая «имена» объектам. Имя ее – *чжи* 智 «рассудок/рассудительность».

Первое развернутое понимание этого термина мы находим у Мэн-цзы. Под *чжи* 智 у него прямо понималась способность делать правильные оценки. Во фрагментах (6А, 6) и (2А, 6) оригинальный текст дает сочетание *ши фэй чжи синь* 是非之心, что можно было бы перевести как «утверждающее и отрицающее сердце».

Мы помним, что «сердце» в китайской философской традиции совмещало в себе функции и органа чувств и органа мышления. В этом смысле данный термин можно было бы перевести как «психика» или «сознание», если при этом учитывать, что это еще и живое бьющееся сердце. Слова *ши* 是 и *фэй* 非, дословно имевшие значения указательного местоимения «данный/тот/этот» и связки «есть-не» (в именном значении «не то»), в глагольных употреблениях (подобных нашему примеру) приобретали значения «полагать данным» и «полагать не[-данным]» соответственно. Для древних китайцев семантика этих слов совершенно органично включала оценочный компонент, наподобие того, как для русскоязычных этот компонент присутствует в словах «то» или «не то», когда нас, например, просят купить некоторую не точно определенную вещь, и мы спрашиваем у адресата, «ту» ли мы вещь купили или «не ту». В этом смысле как русские «то» и «не то» приближаются по значению к «правильно» и «неправильно» (ср. выражение: «ты сказал что-то не то», значит «неуместное, неправильное»), так и китайские *ши* 是 и *фэй* 非 включали в себя компонент «правильного» («того») и «неправильного» («не того»). Имея в виду данный семантический факт, определение Мэн-цзы фактически сводит *чжи* 智 к «рассуждающему сердцу», а именно, к определяющему, что есть «то», а что есть «не то» (в другом месте он явно дает понять, что «объектом» «рассудительности» для него являются моральность и мир человеческих отношений).

Еще одним большим компонентом семантики *чжи* 智 у Мэн-цзы является смысловой ряд «мастерство – изобретательность – остроумие – хитроумие – умение решать проблемы – страгегемы»

и т. п. Во фрагменте (5Б, 1) «рассудительность» сопоставляется с *шэн* 聖 «совершенной мудростью», и связывается по аналогии с началом стройности мелодии, тогда как «совершенная мудрость» – с ее завершением. Также «рассудительность» оказывается близка *цяо* 巧 «сноровке/мастерству/искусности/умению» и т. п., тогда как «совершенная мудрость» *ли* 力 «силе». Аналогия с луком предельно проясняет все эти связи. То, что лук способен поразить цель точно, – оказывается сходным с работой «рассудительности», а то, что он оказывается способен пустить стрелу с такой силой, что она может вообще достигнуть цели – связывается с работой «совершенной мудрости».

Обычно *чжи* 智 переводят словом «разум», но, как кажется, это не совсем удачно. Наиболее близким философским эквивалентом этого термина (что отражено в нашем переводе) был бы аристотелевский термин «рассудительность» (*phronesis*)⁶⁴, поскольку и в том и в другом случае «рассудительность» – это деятельность мышления, направленная на достижение положительной в моральном отношении цели. Распространенный перевод «разум» не удобен еще и потому, что наводит на ложные коннотации с терминологией И.Канта, у которого понятие «разума», прежде всего теоретического, требует именно посредства «рассудка» для своего применения к эмпирической действительности, тогда как китайское *чжи* 智 именно и предполагает активное применение к действительности.

Если же попытаться синтезировать смысл приведенных значений «рассудительности» в целое, то для ранних конфуцианцев эта добродетель человека, возможно, выглядела как способность сердца к «утверждению правды/Пути» и т. п. и «отрицанию неправды/не-Пути» сообразно с ситуацией и с мастерской точностью.

Даже введя понятия «рассудка», решающего, что есть «то», а что «не то», ни Конфуций, ни Мэн-цзы не выработали конкретных критериев, на основе которых «рассудок» «правильно» использует имена. Это сделают их первые оппоненты – моисты.

⁶⁴ Ср. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И.Доватура. М., 1983. С. 176–177 (кн. VI, 5).

2. Позднемоистская концепция «спора»

В лекции, посвященной философии ранних моистов, я рассказывал о *сань бяо* 三表 «трех гномонах», трех стандартах для всяких речей о правильном «Пути» в Поднебесной. Это 1) *гу чжэ шэнь ван чжи ши* 古者聖王之事 «дела совершенномудрых правителей древности»; 2) *бай син эр му чжи ши* 百姓耳目之實 «действительность, которую видят и слышат уши и глаза ста фамилий (= людей. – С.Р.)»; 3) *фа и вэй чжэнь, гуань ци чжун го цзя бай син жэнь мин чжи ли* 發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利 «распространение на наказания и управление, и наблюдение [при этом], совпадают ли они с пользой для людей, народа, ста фамилий, семей и государств».

В учении о «трех гномонах» можно увидеть прообраз позднемоистского учения о *фа* 法 «стандартах» и *инь* 因 «критериях» для отнесения «имен» к «объектам», которое моисты использовали при ведении *бянь* 辯 «спора», ставшего для них своеобразным органом «правильного использования имен».

Поздние моисты первыми четко и эксплицитно высказали убеждение, что именно «спор» является главным средством в выяснении правильности чьих-либо речей и выраженных там взглядов. Именно «спор» позволяет нашему мнению укрепиться и обрести очевидность, отличающую высшую степень знания и «рассудительности», которую, в духе своего учения, моисты отождествляют со словом *мин* 明 «просветленность/ясность».

ИО 6

«Спор» (*бянь* 辯): прояснением (*мин* 明) различий между «бытием-этим» [и] «бытием-не-этим» (*ши фэй чжи фэнь* 是非之分) вникать в положения упорядоченного правления [и] смут (*чжи луань чжи цзи* 治亂之紀); прояснением места подобного и различного (*тун и чжи чу* 同異之處), различать принципы имен [и] вещей (*мин ши чжи ли* 名實之理); определением места пользы [и] вреда (*ли хай ли* 利害) рассеивать подозрения [и] сомнения (*сянь и* 嫌疑). От этого [же],

описывая, делать приблизительный набросок таковости всех вещей (*мо люэ вань у чжи жань* 摹略萬物之然); рассуждая (*лунь* 論), искать сравнения (*би* 比) множества речей (*янь* 言)...

Что такое «спор» и как он проводится?

А 74 Канон:

Разъяснение канона:

Бянь 辯 (спор/диспут/обсуждение) – состязание за дополнительные [альтернативы] (*чжэн фань* 爭飯). Победа в споре/диспуте/обсуждении – соответствие [действительности] (*дан* 當). Один из них называет это «быком», другой называет это «не быком» – это «состязание за противоречащие друг другу [определения/суждения]». Это [когда они] оба вместе не [могут] соответствовать [действительному объекту/обстоятельству]. [Если же] оба не соответствуют [действительности], необходимо одно из них не будет соответствовать (Не подобно тому, как с соответствием «собаке»).

В 35 Канон:

Разъяснение канона:

Говорить, что в споре/диспуте/обсуждении нет победителя необходимо не соответствует [действительности]. Разъяснение заключается в: споре/диспуте/обсуждении.

То, что называется, [если] – не едино (*тун* 同), то – отлично [друг от друга] (*и* 異). [В случае, если] едино, – то один из них называет это «щенком», другой называет это «собакой». [В случае, если] отлично, – то один из них называет это «быком», другой называет это «лошадью». Обоим нет победы, [и] в данном случае – [никто ничего] не обсуждает. «Спор/диспут/обсуждение» [же]: – [когда] один из них называет это – «[э]тим» (*ши*

是), другой называет это «не-тем» (фэй 非), [и когда] соответствующий [действительности] побеждает.

А 73 Канон:

Фань 佞 – [такие, что] не допустимо, что в обоих случаях недопустимо / [такие, что если] не допустимо, [то] в обоих случаях не допустимо (бу кэ лян бу кэ 不可兩不可).

Разъяснение канона:

Быки [и] отделенные от них небыки – во всех случаях «оба случая». Не имеющее того, на основании чего [отличается] – «не-являющееся».

А 83 Разъяснение канона:

...Фань 佞: [то, что следует полагать] обоюдным и нельзя [полагать] одно-сторонним / [когда нечто применяется] в обоих случаях и не [применяется] в одном случае, но не в другом (лян эр у пянь 兩而勿偏).

Итак, «спор» есть состязание за фань 佞, а побеждает та точка зрения, которая дан 當. Что это значит? «Разъяснение» к В 35 эксплицитно выделяет три типа ситуаций, две из которых можно спутать со «спором», но которые «спором» не являются. В первом случае нечто мы называем, с одной стороны, гоу 狗 «щенком», с другой – цюань 犬 «собакой». Эти два слова могут пониматься как синонимы, могут как состоящие между собой в родо-видовых отношениях. Здесь это различие не существенно. Существенно то, что нечто называемое может быть и тем и тем (если это «щенок», например). Здесь еще нет «спора», ибо обе позиции могут цзюй дан 俱當 «вместе соответствовать [действительности]» и оба спорщика могут быть правы. Второй случай намного более интересен. Ситуация иная – мы нечто называем или ню 牛 «быком» или ма 馬 «лошадью». И здесь тоже нет спора, потому что нечто может не быть ни «быком», ни «лошадью», а, например, ми 麋 «оленом милу». Это не «спор», поскольку эти две позиции *кэ лян бу кэ *可兩不可* «допустимы к обоюдной не допустимости» и оба спорщика могут быть неправы. Настоящий же «спор» – это «спор» о «взаимодополнительных альтернативах» – о ши фэй 是非 «[э]том» и «не-том», когда, на-

пример, объект «спора» может быть либо «быком», либо «небыком», но ни тем, ни другим и не чем-то третьим. Здесь обе позиции *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 «не допустимы к двойной недопустимости» и *бу цзюй дан* 不俱當 «вместе не [могут] соответствовать [действительности]». Если же *бу цзюй дан* 不俱當, то *би хо бу дан* 必或不當 «необходимо некоторая из них не будет соответствовать [действительности]» (ср. А 83).

Не разрешается совместное отрицание, не разрешается совместное утверждение, и из этого вытекает, что нечто одно должно быть утверждаемо. Когда две позиции стоят друг с другом в подобном отношении – они и называются *фань* 佂 «дополнительные (т. е. кроме них нет ничего третьего) альтернативы (т. е. может быть только одна из них)».

Кто же или что же «судья» в таком споре? Это уже не «рассудок», точнее не совсем «рассудок», а «рассудок», который «рассуждает» и упорядочивает вещи до предельной очевидности. Напрашивается ответ: судья в «споре» – «факт», а побеждает «истина». Можно согласиться с такой интерпретацией моистской протологики, но это будет не так, как они сами ее осознавали, это будет чуждый им язык.

А говорили они, что судьей в «споре» должен быть сам *ши* 實 «действительный объект», которому *дан* 當 «соответствует» *кэ* 可 «допустимая» «альтернатива». Моисты не имели понятия «истины» или «факта», вместо этого для выражения близких идей они использовали уже знакомый нам термин *ши*-объект, *дан* и *кэ*. Что это за слова?

Дан 當 у поздних моистов выражает общий смысл «соответствия», который в специальном гносеологическом контексте сводится к соответствию знания, выраженного в имени своему объекту, или, наоборот (ср. А 50, В 12), объекта своему знанию, выраженному в имени. В современной эпистемологии слово «истина» отличают от слов «истинно» и «истинность». В классической корреспондентной теории «истина» – это суждение, соответствующее своему объекту, «истинно» – это характеристика, свойство, делающее суждение «истиной», а «истинность» – это имя для отношения такого суждения и его объекта, т. е. имя для «соответствия». Также современная эпистемология вслед за средневековой схоластикой иногда отличает так называемую «гносеологическую истинность»

от «онтологической истинности». Первое как раз есть соответствие суждения объекту, например, когда суждение «снег бел» действительно соответствует белому снегу. Второе – это соответствие объекта своей идее, например, когда мы говорим «X – истинный друг» – слово «истинный» в данном случае указывает на онтологическую, а не на гносеологическую истину и значит «подлинный». Без особого преувеличения можно сказать, что моистское *дан* неразлично покрывает как «гносеологическую истинность», так и «онтологическую». Отличие только в том, что оно говорит не о «суждениях», но об именах, которые, впрочем, также могут выражать и суждения. Итак, *дан* – не «истина», а «истинность», соответствие факту.

Близким по значению к слову «истинно», но опять не к «истине», у моистов предстает термин *кэ* 可. Он даже никогда не имеет после себя глагола (т. е. не ведет себя как модальный глагол или наречие) и ставится в подавляющем большинстве случаев после распространенных фраз, т. е., **вроде бы, как раз характеризуя** высказывания. Но он не значит «истинно»! Моисты говорят, что когда *чжи жэнь чжи янь бу кэ и дан би бу шэнь* 人之言不可, 以當必不審 «речи данного человека не-кэ, полагать, что [они] соответствуют [действительности] необходимо непродуманно». Итак, можно сказать, что **бу кэ цзэ би бу дан* *不可則必不當 *«[если] не-кэ, то необходимо не соответствует [действительности]». Напрашивается чтение не-кэ как «ложно», а кэ как «истинно». Но в подавляющих случаях употребления *кэ* (напр., А 39 А 68, А 69, А 70, А 93, В 10, В 28, В 38, В 39, В 42, В 51, В 58, В 59, В 61, В 62, В 63, В 66, В 73 и др.) это слово означает просто «мочь/иметь возможность/возможно». И специальный смысл *кэ* 可, применимый к логико-гносеологическим контекстам, не порывает с этим изначальным смыслом «мочь». А.Ч.Грэм переводит его как «допустимо» («admissible»), хотя и полагает чем-то вроде логической истины. Но в том-то и дело, что «допустимо» не значит «истинно».

В 54 Канон:

Щенок – собака (*гоу цюань е* 狗犬也). Но «убить щенка – не убить собаку» допустимо (*ша гоу фэй ша цюань е кэ* 殺狗非殺犬也可). Разъяснение заключается в двойности.

Разъяснение канона:

**Щенок – собака (狗 犬也).
Называть это «убить собаку» допустимо (вэй чэи ша цюань кэ 謂之殺犬可).
(Подобно двум голеням.)**

Одновременно «допустимо» и «убивать щенков – не убивать собак», и «убивать щенков – убивать собак». Объяснить это можно так. Согласно интерпретации А.Ч.Грэма, два формально одинаковых *ша цюань 殺犬* – в первом и во втором суждениях имеют разный смысл. В первом случае это может быть идиоматическое выражение «незаконно убивать охотничьего пса феодала», во втором – буквально «убивать собаку». Итак, два формально противоречивых предложения оказываются оба «допустимы». Отсюда, а также из обычного смысла *кэ 可* «мочь/иметь возможность/возможно» можно сделать вывод, что *кэ 可* – это скорее «допустимо» в смысле «возможно, что истинно». Фразы «убивать щенков – не убивать собак» и «убивать щенков – убивать собак» – обе допустимы, поскольку в каких-то из своих толкований не будут противоречить друг другу и обе могут быть истинны – т. е., именно в таких толкованиях, когда под *ша цюань 殺犬* подразумеваются разные смыслы. Таким образом, *кэ 可* «допустимое» – это такое полагание, которое может «не соответствовать [объекту]», но может и «соответствовать» (в другом понимании). В то же время *бу кэ 不可* будет практически влечь за собой смысл *бу дан 不當* «не соответствующим [действительности]».

А.Ч.Грэма уточняет А.И.Кобзев. На основании вышесказанного и личных наблюдений он предлагает интерпретировать *дан 當* как «истинное [соответствие]», а *кэ 可* как «корректное». *Дан 當* – это характеристика, учитывающая семантический уровень, связанный с апелляцией к объективной реальности, в то время как *кэ 可* абстрагируется от отнесения к объективной реальности, учитывает синтаксический или семантико-синтаксический уровень и означает «правильность» по некоторой форме, стандарту, правилу или канону. В таком случае оба предложения о «собаках» и «щенках» могут быть «корректными» в том смысле, что по языковой, логической, нумерологической или некоторой другой форме «правильно построены».

Итак, «допустимая/корректная» речь выигрывает в «споре» при том условии, что «соответствует [действительному объекту]». Как же понять, что «дополнительная альтернатива» в «споре»

«соответствует» действительности? Какой механизм отношений «имен» или их совокупностей к «объектам»? Проще всего представить их механизмы обоснования названия чего-то каким-то «именем» с помощью ряда усложняющихся задач.

1. Первая и самая простая задача – понять, «данный объект есть бык или не-бык»?

Для этого нам надо обратиться к *фа* 法 «стандарту/образцу», на основании которого мы называем нечто «быком». На каком основании? На основании *жо* 若 «подобия/похожести» (в некоторых случаях употребляется слово *тун* 同 «сходство»). Что же такое «стандарт/образец»?

А 70 Канон:

Фа 法 (стандарт/образец) – [то], будучи подобным чему [нечто] таково (со жу эр жань 所若而然).

Разъяснение канона:

Идея / мысленное представление (*и* 意), циркуль (*зуй* 規), круг (*юань* 員), эти три – все могут служить стандартом/образцом.

Таким образом, чтобы ответить на вопрос о том, «бык» данный объект или «не бык», мы можем сравнить его с тем, о чем мы точно знаем, что оно называется быком, и стоит рядом. Мы можем произвести быка, если точно знаем, что средство, с помощью которого мы нечто производим, производит быков. Например, если нечто родилось от коровы, это бык. И мы можем сравнить данное нечто в уме с идеей быка. И если это нечто имеет определенные общие черты с нашим «стандартом» быка, мы имеем право называть это быком. В нашем случае такими общими чертами будут *син мао* 形貌 «внешний вид и чувственные характеристики» (в ИО 2 моисты в дополнение упоминают подобие по *цзюй юнь* 居運 «местонахождению и миграции» и *лян шу* 量數 «мере и числу»). А именно, имеющее четыре ноги, рога и т. п. Если нечто конкретное имеет все подобные признаки, мы называем его «быком». И такая связь между именем и вещью будет *чжэн* 正 «точной». В этом случае вещь полностью соответствует образцу, нигде в ней нет ничего, что не соответствовало бы ему (А 98). Но усложним задачу.

2. Нам надо решить «данная лошадь – слепая или нет?»

Возьмем белый камень. Что ему нужно, чтобы быть белым камнем? Во-первых, некоторые границы пространства и чтобы в пределах этих границ он был везде твердый (поскольку имя «камень» необходимо подразумевает имя «твердый») и везде белый. И действительно, если мы разломим такой камень, не будет в нем нетвердых и небелых мест – и соответствие образцу будет полным. Но это идеальный случай. Он не годится для большинства других, ведь и камень может быть с крапинками, и лошадь-то слепая может быть только глазами. То есть соответствие образцу может быть, но не полное. В таких случаях мы прибавляем к образцу *инь* 因 «критерий», чтобы решить, достаточно ли имеющегося частичного сходства с образцом, чтобы называть данную вещь данным именем. Что такое «критерий»?

А 71 Канон:

Инь 因 (критерий) – то, в отношении чего (досл.: «там, где») [нечто] таково (*со жань* 所然).

Разъяснение канона:

«Таково» – [это когда] характеристики (*мао* 兒) подобны стандарту/образцу.

А 96 Канон:

Если образец отличен, то исследовать достаточное [основание для его соответствия образцу] (*и* 宜).

Разъяснение канона:

Следует выбирать это и подбирать то, спрашивать о причинах и исследовать достаточные [основания для соответствия образцу]. Используя черное и нечерное в человеке установить «черного человека», и используя любовь некоторых людей и нелюбовь некоторых людей установить «любовь к людям». Что из этого – достаточное [основание для соответствия образцу]?

Итак, «критерий» – это как бы те места, в которых вещь точно соответствует образцу. Мы должны *чжи* 止 «установить», т. е. зафиксировать «критерий», чтобы решить, является ли нечто чем-то, если оно неточно соответствует образцу. Например, с помощью критерия мы можем установить, когда «человек черный», а когда нет, и когда он «любит других» или «не любит». Не бывает полностью

черных людей, но «критерий» тут не все тело, а только кожа, поэтому «черный человек» – это человек с черной кожей. А вот «любящий людей» по моистам должен любить всех людей совокупно и каждого по отдельности, «критерий» тут – всеобщность, поэтому если кто-то любит одних и не любит других, его нельзя назвать «любящим людей» (ср. ИО 17). С другой стороны, опять же, «слепая лошадь» – это не лошадь, у которой все слепое, а лошадь, слепая глазами. Поскольку такого рода связь имени и вещи не всецело соответствует образцу, она называется *и 宜* «[связь по] достаточному основанию / достаточным [соответствием образцу]».

Вопрос о том, почему в одном случае за критерий берется всеобщность, а в другом какая-то часть целого, у моистов не обсуждается, но вполне возможно, что они приняли бы и понимание черного человека как человека с черными глазами, если бы мы во время спора твердо держались критерия, что черный – это черный глазами, а не меняли бы критерий по собственному произволу.

С помощью фиксации «критерия» мы «продвигаемся дальше» от конкретного случая к *лэй 類* «роду». Что мы говорим о конкретном случае, то же следует говорить и о «роде», обо всем, что ему подобно (в А 86 «род» определяется как *ю и тун 有以同* «имеется [нечто], чем сходно [с другим]») по формуле из А 78: *жо ши е чжэ би и ши мин е 若實也者，必以是名也* «[в случае, когда нечто] подобно объекту, необходимо использовать данное имя». Но как обоснованно можно утверждать, что единичный случай можно возвести в правило для всего рода?

3. Усложним задачу – как обосновать, что «убить разбойника – не значит убить человека»?

Эта проблема разрабатывается в «Именах и объектах» – в этом их главное нововведение перед «Канонами», которое рассматривает не сопоставление с действительностью простых имен, но уже их сложные комплексы и даже связи нескольких предложений. Здесь моисты разработали четырехступенную процедуру обоснования.

ИО 11

С помощью имен отсылаем к объектам (*и мин цзюй ши 以名舉實*), с помощью фраз выражаем идеи (*и цы шу и 以辭抒意*), с помощью разъяснений выводим причины (*и шо чу гу 以說出故*), выбираем на основании рода (*лэй 類*), выдвигаем предложения согласно роду. То, что есть у себя, не отвергай у другого, то, что

нет у себя, не требуй от другого. «Приведение иллюстрации» (*ни* 辟) – отсылка к другим вещам, чтобы прояснить (*мин* 明) этот [наш случай]. «Приведение параллели» (*моу* 侔) – сравнение фраз и делание так, чтобы все они «проследовали дальше». «Приведение аргумента» (*юань* 援) – сказать: «Если это так у тебя, то почему это не может быть так и у меня?». «Выведение» (*туй* 推) – используя общее (*тун* 同) в том, что некто не приемлет и в том, что он приемлет, чтобы выдвинуть первое.

Итак, операция происходит в четыре этапа:

а) *ни* 辟 – «иллюстрация»: мы подбираем некоторые примеры, на основании которых потом будем строить параллелизмы, например, «младший брат», «лодка»⁶⁵;

б) *моу* 侔 – «параллель»: мы приводим параллель «младший брат» – *мэй жэнь* (= красивый молодой человек), но любить младшего брата – не любить *мэй жэнь* (= придворную даму); «лодка – му (дерево), но войти в лодку не значит войти в дерево (= лечь в гроб)»; «разбойники люди (в биологическом смысле) – но изобилие разбойников – это не изобилие людей (в моральном смысле), быть без разбойников не значит быть без людей».

Считается, что с этими положениями оппонент не спорит. Далее моист «приводит аргумент»:

в) *юань* 援 – «приведение (аргумента)»: «если у тебя так, почему ты отрицаешь, что у меня не может быть так?» То есть если ты соглашаешься с правильностью вышеприведенных примеров, то почему ты отвергаешь мой тезис, подобный им, сходный с ними, а следовательно, подпадающий с ними под один род – род правильных речей. Моист взывает к справедливости. А затем, на основании параллелизма выдвинутого им предложения и того, с которым оппонент не спорит, он показывает допустимость и его собственного утверждения:

г) *туй* 推 – выведение: когда допустимость отнесения выражения к одной категории с другими, не вызывающими сомнения примерами разъяснена, можно сделать из этого некоторые выводы. А именно, что:

«любить разбойника – не любить человека»;

⁶⁵ Все дальнейшие примеры из ИО 13–18.

«не любить разбойника – не не любить человека»;
«убивать разбойника – не убивать человека» и т. д.

Этот вид обоснования можно было бы охарактеризовать как обоснование по аналогии. Если есть некоторое положение, с которым оппонент не спорит, и есть положение, параллельное ему, то на основании их сходства моист требует допустить правильность и параллельного положения.

Таким образом, со времен поздних моистов в основе древнекитайской «протологики» стало лежать то, что можно назвать «мышлением на основе образца» или «мышлением по аналогии». Его суть проста – вы можете делать какие-либо выводы о некотором объекте в зависимости от того, соответствует ли он и в какой мере другому определенному объекту, служащему для него «образцом». Это представление не слишком отличается от привычной нам рациональности. Древние китайцы, как и мы, тоже мыслили «соответствиями». Отличие было в том, что, при обосновании суждений, в качестве «образцов» их интересовали другие объекты, нежели факты. Когда они обосновывали свои суждения, кроме фактов они предпочитали ссылаться на практическую успешность того, что они защищают в своих речах, а также на исторический прецедент, т. е. брали в качестве эталонов и стандартов речи не «реальность» или «факт», но «применимость» и «историю» и, неизбежно, обсуждали прежде всего не то, является ли нечто фактом или нет, а вещи, прямо с реальностью не связанные, но которые нужно или нельзя воплощать в реальность – например, правильный курс государственного управления, правильные принципы моральной личности и т. д., обоснованию которых простое отсылание к фактам могло дать очень мало. Древнекитайское «мышление по аналогии» было «антропоцентрично».

3. Моисты как «рассадник странного и противоестественного»; «софисты» и «легисты» – маргинальные течения мысли китайской философии

Основная и органичная линия развития китайской философии – это конфуцианство и даосизм. Конфуцианство и даосизм – это две противоположности по стилю и по ценностям мышления,

но оба они дополняют друг друга в совершенной гармонии, подобно *ян* и *инь*. Органичность и естественность их выражается в том, что они как стили мышления выжили после «судного дня» всей древнекитайской философии – недолгого воцарения в Китае династии Цинь. Более того, они продолжили развиваться и сохранились как самобытные течения вплоть до наших дней.

Все остальные крупные формы дискурса, сформировавшиеся в период «Борющихся царств», исчезли, и продолжения и развития не получили. Любопытно, но большая часть подобных маргинальных с точки зрения общей истории китайской философии течений, образовавшихся в Древнем Китае, берет свое начало в моизме или идейно с ним связаны.

Можно в полушутливой форме сказать, что моизм был своеобразным «рассадником» странных, неестественных и маргинальных форм мысли для китайской философии. В некоторых аспектах он был близок конфуцианству, практически разделяя основные представления о морали (но не о «ритуале»), и, возможно, поэтому конфуцианство и моизм очень часто в древних текстах сочетали вместе в биноме *жу мо* и воспринимали чуть ли не как одно целое или, во всяком случае, как одно крыло идей.

Но в каких-то своих аспектах моизм был чужд китайской культуре мысли. Чем был чужд моизм? Двумя вещами, которые потом получают развитие в софистике и легизме.

Во-первых, в своей политической философии моистская доктрина тяготела к идее сильного государства и тотальному контролю за человеком. Их принцип «единения с высшим», дикий альтруизм и самопожертвование ради всеобщей «пользы» (т. е. «пользы» народа, которую, впрочем, очень легко можно было интерпретировать как «пользу» государства), понимание «любви» как незаинтересованной заботы без какого-либо теплого чувства, допущение самоубийства ради «пользы» Поднебесной и пр., к которым можно прибавить их реальный конформизм (разделение моистского учения на три версии) – все это достаточные свидетельства, того что если захотеть, из моизма можно очень легко перейти к легизму.

Во-вторых, как я показал ранее, моисты разрабатывали теорию аргументации. Фактически они были первыми, кто стал искать *фа*-образцы/законы аргументации. Про-легизм, симпатии сильной государственной власти и тотальному контролю за чело-

веком и логика (тотальный контроль за языком) у моистов фактически сливаются в одно. В них можно увидеть что-то родственное, следующее из одного корня, одной интуиции. Сюда же, наверное, стоит отнести и интерес к естественнонаучным изысканиям, интерес к онтологии, к изучению не только того, что полезно человеку и как отправлять ритуал, но и почему в мире все устроено так, а не иначе, тоже беспрецедентно выделяющий моистов из «мэйнстрима» проблем древнекитайской философии.

Идея нормирования, наделения законом речей и идея единого упорядоченного государства нашли свое отражение в софистике и легизме соответственно, хотя, повторюсь, корень у них был один – прямое или косвенное влияние ранних моистов. Подобный «логический тотатитаризм» и был для китайской философии мыслью совершенно маргинальной, совершенно ей не свойственной, которая потом была изжита и забыта (хотя и не до конца – легизм стал скорее реальной политической практикой при идеологической надстройке конфуцианства, а к софистам обращались в поздние века (и даже подделывали их тексты) – но ради развлечения, а не то чтобы веря в реальную пользу от их текстов).

Связь моизма с легистами и софистами подтверждается не только родством с точки зрения философских взглядов, но еще и историческими соответствиями. Например, три крупнейших представителя «школы имен» – Дэн Си, Хуэй Ши и Гунсунь Лун – в то же самое время были законодателями в своих княжествах (Дэн Си вообще классически причисляют к легистам), но с другой стороны, Хуэй Ши и Гунсунь Лун – оба исповедовали принцип «всеобщей любви» явно моистского толка.

Логика, или вообще всяческие исследования языка в Китае начались с законодательства. И наоборот, законодательство всегда сопровождалось увлечением языком (любопытно в связи с этим вспомнить, что первые настоящие переменные в Китае стали употребляться в циньском своде законов для описания общих случаев применения того или иного закона).

Таким образом, моизм, софистика и легизм – всегда были тесно связаны друг с другом какой-то общей идеей или интуицией. Это не мешало им критиковать друг друга, но в ретроспективе не может не удивлять их постоянная идейная близость и даже явные заимствования. Моисты, легисты и софисты – это родственные

типы дискурса в древнекитайской философии, и это типы дискурса ей чуждые, в итоге ею в основном отброшенные, сохраненные в своем инобытии. Философию моистов мы уже разобрали. Давайте посмотрим, как «эволюционировали» взгляды софистов по отношению к моистам.

4. Софисты – враг, которого презирали

Понять, что нового привнесли в споры о «споре» софисты, помогает рассмотрение того, как их воспринимали современники. Ханьские источники связывают их с принципом «исправления имен» Конфуция. Но не только ханьские. У Сюнь-цзы мы встречаем разбор и критику софизмов данной школы в главе, которая так и называется – *Чжэн мин* 正名 «Исправление имен / Правильное употребление имен». То есть софисты по мысли этих авторов продолжали развивать конфуцианскую и отчасти моистскую идею «исправления имен». Но, как повествуют нам позднейшие интерпретаторы, сделали они это в неправильной, неорганичной, чрезмерной форме! За что их и критиковали:

«[Они] не подражают ванам-предкам, не одобряют ритуала и чувства долга, любят создавать странные учения и забавляются необычными выражениями; хотя их [высказывания] и содержат глубокие исследования, однако они не нужны [людям]; хотя [они] искусны в споре, однако спор их бесполезен; хотя они тратят [на эти споры] много сил, однако результат [от них] небольшой; [их учение] не может составить основу для управления государством. Однако их взгляды имеют основания, высказывания содержат доводы, что может ввести в заблуждение и обмануть народ. Такими были Хуэй Ши и Дэн Си»⁶⁶.

Сюнь-цзы выражает не свое личное, а общее мнение подавляющего большинства ученых того времени. Эту школу критиковали за ее скрупулезность и дотошность. По сути принцип «исправления имен» превратился у них из регулирующего живой опыт правила в оторванную от практики самоцель, стал простой игрой в имена, т. е. софистикой. И вместо того, чтобы заниматься наведением порядка в государстве, они занялись *бянь* 辯 «спорами»! Вместо того чтобы выяснять, что «допустимо», а что «недопустимо» (что

⁶⁶ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 216.

делали моисты), они «делали недопустимое допустимым» или вообще говорили, что *лян кэ* 兩可 «все [альтернативы] допустимы», вместо того, чтобы выяснять, как правильно соблюдать «ритуал» и быть «человеколюбивым» (что делали конфуцианцы), они ломали языки над псевдопроблемами типа «подобного и отличного», «твердого и белого» «ограниченного», «безграничного» и т. д. (см. далее). По мысли подавляющего большинства древнекитайских философов, они занимались ерундой, и, хуже того, занимались ей неоправданно серьезно, т. е. тратили время зря. Полагаясь на слова, они забывали о действительности, и в результате на практике их действия оказывались бесплодными:

«Из числа любителей рассуждать Хуань Туань и Гунсунь Лун внушали людям изощренные мысли и заставляли их изменять свои мнения. Они умели победить людей на словах, но не могли покорить их сердца – в этом заключалась их ограниченность...»⁶⁷

Победа на словах, но бессилие покорить сердце очень ярко иллюстрирует известнейшая история о том, как софист Гусунь Лун совершенно безуспешно пытался провести свою белую лошадь без пошлины через пограничную заставу некоего княжества, доказывая ее начальнику, что «белая лошадь – не лошадь». В конце истории обычно говорится, что у начальника заставы не было аргументов переспорить Гунсунь Луна, но лошадь без пошлины он все равно не пропустил. Слова, не связанные с реальностью, оказывались бесплодными. Поэтому-то *бянь чжэ* 辯者 «спорщики» – то, как их называли сами древние китайцы, – было название не лестное, а скорее презрительное и ругательное.

Однако за всеми уничижительными характеристиками «софистов» проскальзывает их отличие в понимании «спора» по сравнению с моистами. Моистское «обоснование по ассоциации» неуловимым образом напоминает западную логику или даже какую-то форму силлогистики, и моисты действительно даже приводят пять абстрактных схем параллельных конструкций (ИО 13–18), с которыми может быть согласен или не согласен оппонент. Но если разбирать конкретные примеры переходов от одних выражений к другим, которые моисты классифицируют в пять схем, то здесь довольно интересную особенность заметил Ч. Хансен, согласно

⁶⁷ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 313.

которому эти пять схем – это пять форм одношагового алгеброподобного вывода с целью проверить, всегда ли при этом алгебраическом выводе (т. е. добавлении одного и того же элемента к двум сторонам исходного суждения типа «это есть то») производит сохранение «допустимости», т. е. корректности предложений. И моисты отвечают – нет, не всегда. Бывают случаи типа «[э]ти и не такие» и случаи типа и «не [э]ти и такие» (где элемент прибавлен, но «допустимым» оказывается отрицание этого предложения), когда мы можем утверждать, что «разбойник – человек», но «убить разбойника – не убить человека», и «петушиные бои – не петухи», но «любить петушиные бои – любить петухов»). Моисты показывают, что при определенных условиях что-то может быть выведено из чего-то при сохранении «допустимости», но при иных условиях «допустимость» теряется. Хансен убедительно показал, что моисты изначально изучают не выводные возможности языка, но границы допустимости параллельных конструкций. И их вывод, по их же собственным словам, не гарантирует необходимой правильности своих результатов (ИО 12). По всей видимости, стремление найти во всем форму, параллелизм, подчинить текст норме, которую еще к тому же можно гармонично выразить графически, было для моистов определяющим в их исследовании, и это стремление они исчерпали до конца, попытавшись формализовать даже то, что к формализации не годится – идиоматические выражения. Западный логик избегает идиом. Он изменяет язык так, чтобы по форме в нем можно было судить о содержании, и только после этого начинает работать с таким языком. Недаром современная логика подчеркивает, что имеет дело с искусственными языками. Моист же не изменяет естественный язык, а наоборот, пытается распространить норму и на ненормируемое, формализовать идиоматические выражения, выделяя их в отдельные типы параллелизмов. И сталкивается с закономерной проблемой – не всегда параллелизм гарантирует правильность обоснования.

Софистов вдохновил изначальный моистско-конфуцианский посыл – знание добывается в споре, но их не остановили неудачи и осторожное отношение моистов к языку. Чтобы обосновать идею, что любое знание добывается в «споре», они пытаются по-иному разрешить неудачу моистов. Но выбирают иную стратегию – не изменить язык, но изменить отношение к

языку. Выражая дух своеобразного гипертрофированного моизма (одним только «спором» обосновывается все!), они будто говорят – если мы не можем предложить незыблимые «стандарты» и «критерии» для правильного использования языка, значит, это и не нужно делать! Значит, мы должны каждый раз для каждого «спора» использовать свои «стандарты» и «критерии», а может быть, и несколько разных в ходе одного «спора». Если использовать фундаментальную подвижность языка, чтобы показать, что любые различия безосновательны и иллюзорны, тогда «все» будет «одним», а «одно» – «многим», и легко можно будет доказать другому свою точку зрения – и, согласно общему древнекитайскому убеждению, что слова влекут действия – заставить другого действовать так (правильно), как нужно тебе. Если, используя «анархию стандартов» доказать, что «белая лошадь» не «лошадь», ее можно будет перевести через пограничную заставу.

Уже в эпоху Хань «спорщиков» стали называть иначе – «школа имен». Одновременно появилось другое название – *син-мин чжи цзя* 形 (как вариант встречается 刑) 名之家 «школа форм и имен», но это название и лежащую за ним концепцию обычно ассоциируют с легизмом, что еще раз иллюстрирует: софисты и легисты – это плоды одного дерева!

Кто же были эти любители поспорить?

5. Хуэй Ши и Гунсунь Лун – софистические «звезды»

Персоналии:

• Древнее доханьское название – *бянь чжэ* 辯者 «спорщики-рассуждатели»

по *Чжуан-цзы*, гл. 33

Хуэй Ши 惠施, Хуань Туань 桓團 (IV в. до н. э.), Гунсунь Лун 公孫龍

по *Сюнь-цзы*, гл. 6

Хуэй Ши, Дэн Си 鄧析

по *Хань Фэй-цзы*, гл. 32

Ни Юэ 兒說

• Названия времен эпохи Хань – *мин-цзя* 名家 «школа имен»/
мин-цзя чжэ лю 名家者流 «течение школы имен»

Истоки «школы имен»:

• По *И вэнь чжи* эту школу создали выходцы из заведующих ритуалом.

• Ху Ши, Лян Ци-чао, Цянь Му и А. Ч. Грэм вслед за Лу Шэном (III–IV вв.) производят или сводят ее к моизму.

• Го Мо-жо и Хоу Вай-лу – к даосизму.

Нам известно о двух самых крупных софистах. Это Хуэй Ши и Гунсунь Лун. Что это были за люди? О датах жизни их обоих нам точно не известно, в текстах сообщаются противоречивые данные. Но как о людях о них мы можем кое-что сказать.

Хуэй-цзы 惠子 жил в 380/370/365/350–318/310/305/300/260 гг. до н. э. Имя философа – Ши 施. Родом из Сун, по *Люй-ши чунь цю* был первым министром в княжестве Вэй при правлении Хуэй-вана (335–319), разрабатывал там новые законы, был очень деловитым политическим деятелем; перед началом активной деятельности в качестве политика по *Чжуан-цзы* был другом Чжуан-цзы и занимался сугубо теоретическими изысканиями.

По мнению А. Ч. Грэма, Хуэй Ши был своеобразным китайским «человеком эпохи Возрождения». Кроме того, что он был первым министром в Вэй, т. е. имел доступ к реальной законодательной власти, известно, что он был графоманом, педантом и ярким философом в смысле «любящего мудрость» – он безудержно стремился к новым познаниям о мире и пытался доискиваться до причин явлений (что весьма не типично для обычного среднестатистического древнего ученого-китайца, который доискивается до причин «смут» и «порядка», а не того, почему летом тепло, а зимой холодно). При этом у него была очень высокая самооценка.

«Хуэй Ши был очень ученым человеком, и его писания занимали пять повозок. Однако же его поучения были странными и нескладными, а суждения – неразумными... Хуэй Ши день за днем упражнялся в спорах, но прослыл выдающимся человеком только среди любителей спорить – вот и все, чего он добился. Однако же сам он считал свои рассуждения наимудрейшими в целом мире.

Он говорил о себе:

“Между Небом и Землей – вот величайший из мужей! Я, Ши, первый среди всех живущих, и нет никого, кто умом сравнился бы со мною!”

Некий чудак из южных краев по имени Хуан Ляо все спрашивал, почему не падает Небо и не проваливается Земля, и что вызывает ветер, дождь и гром. Хуэй Ши без колебаний и раздумий взялся отвечать ему и говорил обо всем подряд без передышки. Его речам не было конца, а ему все казалось, что он сказал недостаточно, и он все хотел прибавить еще какое-нибудь удивительное суждение. Он принимал за истину все, что противоречило людским мнениям, и хотел приобрести славу непобедимого спорщика...

...Как жаль, что Хуэй Ши впустую растратил свой талант и гнался за соблазнами света, не умея сдержаться. Этот муж всю жизнь пытался перекричать эхо своего голоса и бежать наперегонки с собственной тенью. Прискорбная участь!»⁶⁸

Кроме того, он дружил с Чжуан-цзы, человеком противоположного склада ума. Они, конечно, спорили, но Чжуан-цзы высоко ценил своего друга-оппонента. По его собственным словам, со смертью Хуэй Ши исчез тот единственный человек, с которым можно было о чем-то говорить. Под конец, впрочем, на почве политических дел и по вине Хуэй Ши они поругались.

Хотя и говорится, что «писания Хуэй Ши занимали пять повозок», никаких цельных сочинений от него не сохранилось. Все, что от него осталось, – это список софизмов из гл. 33 книги *Чжуан-цзы*. В *И вэнь чжи* отмечен трактат Хуэй Ши – *Хуэй-цзы*, состоящий из одной главы. В китайской синологии получило поддержку предположение Тань Цзе-фу о том, что этим текстом и является 33 гл. книги *Чжуан-цзы*. В любом случае, данная глава – единственный главный источник, из которого нам известно учение Хуэй Ши.

Про Гунсунь Луна можно сказать много меньше чем про Хуэй Ши. Гунсунь Лун-цзы 公孫龍子 жил в 380/315–250/242 до н. э. Имя философа Лун 龍. Родился в княжестве Чжао. По *Ши цзи* – ученик Конфуция, младше его на 53 года, с другой стороны – гость чжаоского княжества Пин-юань-цзюня и собеседник философа Цзоу Яня. По *Чжуан-цзы* и *Ле-цзы* общался с Вэйским княжичем Моу, наставлял Ку Чуаня – внука или потомка Конфуция. По предисловию к *Инь Вэнь-цзы* был учителем членов академии Цзися – Сун Цзяня, Пэн Мэна, Тянь Пяня и Инь Вэня. В *Чжуан-цзы*, однако, го-

⁶⁸ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 312–313.

ворится, что он не имел последователей. Все эти сведения не сходятся хронологически – для этого надо предположить, что Гунсунь Лун жил 130 лет. Поэтому бытует версия о двух разных «Гунсунь Лунах» – Гунсунь Луне по прозвищу Цзы-ши из княжества Чу или Вэй, и Гунсунь Луне по прозвищу Цзы-бин из Чжоу.

Запомнился он, пожалуй, своей историей с пограничной заставой и софизмом про то, что «белая/ые лошадь/и – не лошадь/и». Но до нас дошло его сочинение. Оно называется *Гунсунь Лун-цзы* «[Трактат] Учителя Гунсунь Луна», состоит из шести глав, подлинными из которых считаются только две – *Бай ма лунь* 白馬論 «Рассуждение о белой лошади» и *Чжи У лунь* 指物論 «Рассуждении об указывании на вещи». Первая глава – введение, написанное то ли его учениками, то ли последователями, то ли вообще позднее по времени. Остальные главы (по А.Ч.Грэму) – подделка, датируемая 300–600 гг. н. э. Также Гунсунь Луну приписываются ряд афоризмов из *Чжуан-цзы*, гл. 33 и *Ле-цзы*, гл. 4.

Мы помним, что оба философа давали советы правителям, а один из них даже законодательствовал. Какие же идеи разделяют они в своей этико-политической философии?

Оба автора разделяют моистскую идею «всеобщей любви». Для обоих актуально состояние отсутствия войн, а идея «всеобщей любви» – это, мы помним по философии ранних моистов, «противоядие» против войн внутри страны.

Конечный софизм Хуэй Ши звучит как

«Люби безгранично всю тьму вещей (*фань ай вань у* 汎愛萬物); Небо и Земля – одно тело (*и ти —體*)»⁶⁹.

С другой стороны, о Гунсунь Луне мы читаем:

«Чжаосский Хуэй-ван, призвав Гунсунь Луна, спросил у него: “Вот уже более десяти лет я, несчастный, стремлюсь к прекращению войн и не преуспел в этом. Может быть, это дело вообще невозможно?” Гунсунь Лун сказал в ответ: “Смысл того, чтобы добиваться прекращения войн – в стремлении охватить своей любовью всю Поднебесную. А любовь ко всей Поднебесной не может выражаться исключительно в словах. И вот: когда Ваши владения Лань и Лиши вошли в состав царства Цинь, Вы, государь, облачились в траурное платье и траурный убор, зато когда на востоке ваши войска захвати-

⁶⁹ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 312.

ли город у царства Ци, Вы, государь, устроили пир. Следовательно, когда приобретает земли Цинь, у Вас траур, а когда теряет земли Ци, у вас праздник. Что-то это не похоже на всеобъемлющую любовь к людям. Поэтому и с разоружением ничего не получается»⁷⁰.

Итак, можно до некоторой степени сказать, что цель у софистов – моистская – обосновать принцип «всеобщей любви». Каким образом они обосновывали эту цель?

Излюбленными темами софистов древнекитайские авторы называли рассуждения об *тун-и* 同異 «подобном и отличном» и *цзянь-бай* 堅白 «твердом и белом». В свое время Фэн Юлань предложил трактовать софизмы и парадоксы Хуэй Ши как преследующие цель «объединения подобия и отличия», т. е. попытку показать, что все различия относительны, а тексты Гунсунь Луна как «разделяющие твердое и белое», т. е., наоборот, предлагающие вносить дополнительные различия туда, где их быть не может (разделяя белый камень на два разных объекта, белую «лошадь» отличая от «лошади» и т. п.). Давайте более детально разберем их игры с языком.

6. Десять софизмов Хуэй Ши

Все парадоксы Хуэй Ши призваны проиллюстрировать иллюзорность всякого деления – прием, который в дальнейшем попытается взять на службу своей критике языка Чжуан-цзы, лучший друг Хуэй Ши (о нем см. следующую лекцию). Зачем? Поскольку всякое деление приводит к парадоксам, не следует делить вообще, считать все единым, и поэтому... заботиться о других так же, как о себе. Таким образом, с помощью своих парадоксов Хуэй Ши обосновывает моистскую этическую доктрину, приверженцем которой, как мы помним, был он сам.

Далее я прокомментирую его софизмы не в том порядке, в котором они идут в *Чжуан-цзы*, а в несколько другом, более высветляющем логику Хуэй Ши.

Общее определение:

⁷⁰ Люйши чуныцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А.Ткаченко. Сост. И.В.Ушакова. М., 2001. С. 287–288.

1. «Предельно великое (*цзи да* 至大) не имеет ничего вовне себя. Это называется великим единым (*да и* 大一). Предельно малое (*джи сяо* 至小) не имеет ничего внутри себя. Это называется малым единым (*сяо и* 小一)»⁷¹.

Здесь Хуэй Ши дает определения, которые вскрывают его главную интуицию, что счет зависит от того, как делить. Бесконечное целое и неделимая дальше точка – и то и то могут быть названы «одним». Дальше Хуэй Ши разбирает «большие единые» и «малые единые» объекта (единицу), пространства (атом) и времени (момент), и везде находит относительность различий.

Относительность различий объектов:

2. «Не имеющее размера/толщины (*у хоу* 無厚) не может быть накоплено [т. е. протяженно], но его величина (*да* 大) простирается на тысячу ли».

«Не имеющее размера» – это неделимое, «малое единое». Предполагается, что все состоит из таких атомов, но если так, то откуда тогда появляется видимый размер? Парадокс этот как бы следует из второй части софизма 1. Это ответ на вопрос как обстоят дела с «малым единым», понятием как некий объект.

Или же этот парадокс можно понимать по-другому: «не имеющее размера» можно понять как «не имеющее толщины», но могущее иметь длину и ширину, и тогда его величина (т. е. размер понятый как длина + ширина) – все же будет протяженна на тысячу ли. В таком случае это уже не парадокс, а «хитрая правда».

6. «Юг не имеет границы и все же имеет границу».

Этот парадокс как бы следует из части один софизма 1, отвечая на вопрос, как обстоят дела с «большим единым» применительно к объекту.

Если юг неисчерпаем, то за его границами нет ничего другого неисчерпаемого, следовательно, он как бы исчерпаем, т. е. он исключает что-то за границами самого себя, т. е. не всеобъемлющ, т. е. можно исчерпать его в определении.

⁷¹ Здесь и далее перевод софизмов Хуэй Ши мой. Сделан на основе: Чжуан-цзы цзин (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Чжуцзы цзичэн. Т. 12. Пекин, 1985. С. 1102. Некоторые приводимые интерпретации и общая идея связи 10 софизмов взяты из: *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China; Harbsmeier Ch. Language and Logic // J.Needham (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt. 1. Camb., 1998.*

Относительно различий пространства:

8. «Соединенные кольца можно разъединить».

Неясный парадокс. Возможно, связан с «малым единым» пространства. Возможно, соединенные кольца можно считать и разъединенными, если учесть, что между ними как своеобразный разделитель, всегда есть нечто безразмерное.

3. «Небо находится на одном уровне с землей, горы находятся на одном уровне с озерами».

Это парадокс касается «большого единого» пространства. С позиции бесконечного, каким является «большое единое», в нем расстояние от одного конца до другого бесконечно, поэтому такими различиями, как расстояние от «неба» до «земли» и от «горы» до «озера» – можно пренебречь. Они исчезают, если брать в расчет бесконечность всей вселенной.

9. «Я знаю центр мира: он на север от Янь и на юг от Юэ».

Янь – самое северное царство, Юэ – самое южное. Этот парадокс тоже связан с «большим единым» пространства: если вселенная бесконечна, то ее центр везде.

Относительность различий времени:

4. «Будучи в зените, солнце заходит. Живя, вещь мертва».

Этот парадокс касается «малого единого» времени, т. е. момента. Последний момент жизни – это первый же момент смерти, а поскольку он неделим, вещь одновременно и мертва и жива. В случае с солнцем работает та же самая логика.

7. «Я отправляюсь в Юэ сегодня, а прибываю туда вчера».

В этом парадоксе логика та же, что и в парадоксе 4). Возможно, однако, что он отсылает к «большому единому» времени и его логика такая же, как в парадоксе 3).

Далее Хуэй Ши делает своего рода промежуточные выводы на основе конкретных примеров относительности различий:

5. «Иметь больше общего, но отличаться от имеющего меньше общего – это называется “малое подобие и различие” (сяо тун и 小同異) (малая дифференциация). Все вещи в некотором отноше-

нии едины и в некотором отношении различны – это называется “большое подобие и различие” (*да тун и 大同異*) (большая дифференциация)».

Здесь высказывается еще одно определение. Называя вещь, мы называем и сходные вещи, и одновременно отличаем их от несходных, но если продолжать искать сходства и отличия, то один объект будет чем-то всегда отличен от других подобных ему и чем-то сходен со всеми другими вещами.

Когда относительность различий и сходств четко сформулирована, делается финальный вывод:

10. «Люби безгранично всю тьму вещей (*фань ай вань у 汎愛萬物*); Небо и Земля – одно тело (*и ти 一體*)».

В этом заключительном тезисе находится вся мораль софистики Хуэй Ши. Если все различия относительны и в каждой вещи есть что-то общее с другими, то весь мир – одно и всех надо любить одинаково.

Приведенная далее трактовка парадоксов Хуэй Ши – пространственно-темпоральная – наиболее распространенная. Однако, имея в виду этическую направленность его изысканий, можно предположить, что все его парадоксы не косвенно, но напрямую связаны с этическими проблемами, а используемые в них слова – аллюзии этических терминов. Например, в парадоксе 3 указываются «горы» и «озера». По *Гуань-цзы*, «озера» – это пороки, «горы» – это добродетели, и при наличии большого порока малая часть добродетели не делает тебя выше, и наоборот. Поэтому горы и озера не равны. Этическую трактовку софизмов Хуэй Ши предложил Ж.П.Рединг⁷², однако у нас нет возможности подробнее разбирать ее здесь.

⁷² Reding J-P Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois. Berne–Francfort-s. Main–N. Y., 1985.

7. «Белая лошадь – не лошадь»

У Гунсунь Луна я кратко рассмотрю самое знаменитое его произведение – *Бай ма лунь* 白馬論 «Рассуждение о белой лошади». В отличие от некоторых других приписываемых ему текстов, оно всеми исследователями признается аутентичным. В отличие от другого аутентичного трактата – *Чжи у лунь*, оно более или менее доступно для понимания.

Его суть можно высказать в самом первом абзаце данного текста.

«– “Белая лошадь – не лошадь” – допустимое [утверждение]?

– Допустимое.

– Каким образом?!

– “Лошадь” – то, чем называют телесные очертания; «белая» – то, чем называют цвет. Называющее цвет не [есть] именуемое телесные очертания [и цвет(?)]. Поэтому говорю: белая лошадь не лошадь»⁷³.

Существуют три крупных современных трактовки этого знаменитого диалога Гунсунь Луна и неисчислимое множество частных интерпретаций отдельных пассажей и старых трактовок. Крупные современные интерпретации – это интерпретации А.Ч.Грэма, Ч.Хансена и К.Харбсмейера. Их я кратко коснусь далее.

В своей интерпретации диалога Гунсунь Луна «О белой лошади» А.Ч.Грэм опирается на реконструированное им учение поздних моистов и в его свете связывает текст Гунсунь Луна с проблемой, на которую отвечали моисты, – с проблемой *цзянь-бай* 堅白 «твердости [и] белизны».

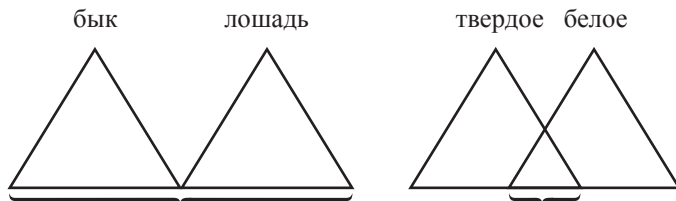
А.Ч.Грэм поясняет: «[Словосочетание] *цзянь-бай* (“как твердость по отношению к белизне”) было общим термином для взаимопроникающих качеств, из которых твердость и белизна были выбраны в качестве [наиболее] репрезентативных... В ранней китайской мысли подобные качества, как кажется, представляли собой сложную проблему. Казалось, что, насколько объект является “камнем”, он “твердый”, но бесцветный, и – если он [все же] “белый”, то он настолько же “белая вещь”, насколько он – “камень”. Эта проблема вела к одному из типов софизмов, называемому

⁷³ Перевод мой. Сделан по: Гунсунь Лун-цзы сюаньцзе (Гунсунь Лун-цзы с демонстративными толкованиями) // Чжуцзы цзичэн. Т. 20. Пекин, 1992. С. 42.

“разделение твердого и белого” (離堅白), которому посвящен единственный дошедший до нас документ – *Белая лошадь* Гунсунь Луна... Насколько объект – “лошадь”, настолько он имеет телесные очертания, но не цвет, и поэтому никакой белый объект не может быть лошадейю⁷⁴.

Ч.Хансен, как и А.Ч.Грэм, видит горизонт проблем диалога «О белой лошади» в конфронтации с поздними моистами по поводу проблемы «твердого и белого», но ее он, однако, интерпретирует не онтологически, как то делает А.Ч.Грэм, но лингвистически.

Ч.Хансен показывает, что моисты выделили два случая *фу* 復 «составных» имен – случай *нюй ма* 牛馬 «быка и лошади», и случай *цзянь-бай* 堅白 «твердого и белого». Различие между типами составных имен исследователь иллюстрирует в следующей схеме⁷⁵:



Как пишет Ч.Хансен, «теория моистов состоит в том, что *фу*-имя типа «бык–лошадь» (и другие подобные) «называет» все вещество собранным вместе. *Фу*-имя же типа «твердое–белое» (и другие подобные) называет только часть вещества, которое компоненты называют индивидуально – сегмент в фигурных скобках⁷⁶. Софизм же Гунсунь Луна родился из того, что он, движимый конфуцианским принципом «исправления имен» (по которому, как считает автор, одно имя должно называть одну вещь), стал трактовать все отношения между членами сложных имен по типу «бык–лошадь», отвергая моистское нововведение «твердое и белое».

Трактовка К.Харбсмейера во многом проще и прозрачнее интерпретаций его коллег. Он полагает, что вся суть софизма о белой лошади сводится к следующему: «Гунсунь Луна спрашивают, яв-

⁷⁴ Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 404.

⁷⁵ Адаптировано из: Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. The University of Michigan. 1983. P. 151.

⁷⁶ Ibidem.

ляется ли белая лошадь лошадей, а он сознательно превратно истолковывает этот вопрос как вопрос, является ли [словосочетание] “белая лошадь” тем же самым, что [слово] “лошадь”. Поскольку “белая лошадь” также называет и цвет (кроме субстанции (*чжи* 質)), оно не может быть тем же, что и “лошадь”, которое не называет цвет»⁷⁷. Весь диалог по сути представляет собой вариацию этого основного смешения – оппонент Гунсунь Луна имеет в виду реальные вещи, Гунсунь Лун же полемизирует о тождественности имен.

Как мы видели, остальные философы были скептически по поводу наивного чаянья софистов заставить других действовать на основе одной только ничем не подкрепленной игры словами (убедить одной только псевдо-«допустимостью» выводов). Но пример «софистов» некоторым образом «напугал» последующих мыслителей. На их примере они увидели, что сверхконцентрация на словах и споре может не вести ни к каким реальным делам. И это вызвало волну критики. Моисты попытались обезопасить свое понимание «спора» от произвола софистов углублением механизмов аргументации (недаром у них выигрывает тот, чье мнение не просто «допустимо», но «соответствует действительности»).

Но были и те, кто, взяв на вооружение метод «языковой отнесенности» софистов и неудачные самооговорки моистов, использовал их против них самих для критики «спора» и языка. Будто повторяя мысли моистов по поводу «Неба», они говорят: если с помощью языка в «споре» можно доказать все, что угодно, то почему тогда, наоборот, не считать «правильное употребление имен» и «спор» не способными доказать ничего? Почему тогда мы должны держаться за них, а не отбросить их? Эту позицию выразили даосы. О них мои следующие лекции.

⁷⁷ Harbsmeier Ch. Language and Logic. P. 304.

ЛЕКЦИЯ 8. ЧЖУАН-ЦЗЫ

В прошлых лекциях мы говорили о различных формах критического ответа на «метафизический кризис», инициированный Ян Чжу. «Раскол» между «Небом» и «Человеком», который образовался в мироощущении древних китайцев после того, как янгисты выступили со своим учением, попытался залатать конфуцианец Мэн-цзы, показав, что человеческая «природа» добра и доброта ее идет от «Неба». Поздний моист (или поздние моисты), видя, что с помощью понятия «Неба» и родственных ему других «квазиметафизических» категорий ничего прочно обосновать нельзя, отказывается от их употребления и пытается вывести основания моральной философии Мо-цзы уже не из действий «Неба», но из понятия «человека».

В настоящей лекции мы коснемся третьего варианта ответа на философию Ян Чжу – продолжающего эту философию. Мы поговорим о Чжуан-цзы и о даосизме.

1. Даосизм, которого не было

Обычно в рамках курса древнекитайской философии с даосизма начинают, а не заканчивают им. Поэтому среднестатистический студент намного раньше узнает о Лао-цзы и о Чжуан-цзы, чем о том же Гунсунь Луне. Однако если следовать той линии истории

древнекитайской философии, которой следую я, логично говорить о даосизме именно сейчас, после разбора философии всех тех мыслителей, которых мы уже коснулись.

Кроме этого, я буду говорить о даосизме несколько другие вещи, нежели обычно о нем можно услышать. Что обычно можно услышать про даосизм как философское учение?

1. Даосизм – это наиболее оригинальное и самобытное философское течение и школа Китая, отражающее всю особенность китайской мысли.

2. В древнекитайском даосизме сначала творил Лао-цзы, а потом на него опирался Чжуан-цзы.

3. Даосизм очень часто принято описывать как мистическое, эзотерическое учение. Во всяком случае, люди, любящие все таинственное, мистическое и романтическое, любящие слушать про гадание по «Канону перемен», занимающиеся медитативными практиками, регулировкой дыхания, повышением уровня своего сознания и пр., ищущие в природе какие-то таинственные знаки, озарения и т. п., в философии – очарованные идеей того, что «все во всем» или «все есть одно» и т. д. – они безоговорочно считают древний даосизм родным себе по духу. В отличие от конфуцианства, призывающего к публичному, общественному, политическому, разумному, даосизм для них – это призыв к тайному, частному, магическому, женскому, призыв отдаться спонтанности чувства и изгнать долой разум и рассудок как ведущие нас прочь от истины, постигающейся в экстазе озарения.

Все это в значительной степени – «даосизм, которого не было», миф в блестящей обертке, и о таком популярном понимании даосизма вы много раз услышите и без меня. Поэтому я буду говорить о других вещах.

Если даосизма, как его популярно излагают, не было, что же тогда было?

Во-первых, древний даосизм – это не философская школа. В древности даосизма не было. И никакими «столпами» даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы не были.

Названия такого (*дао(дэ)-цзя* 道(德)家) в древности к ним не применяли. Более того, «школой Пути» имели тенденцию называть... конфуцианцев, потому что они среди древних китайских философов говорили о нем больше всего! Ничем особенным ни

Лао-цзы, ни Чжуан-цзы в этом плане не отличались, поскольку во время о «Пути» говорили буквально все. Более того, и самих Лао-цзы и Чжуан-цзы древние памятники не связывали вместе. Их учения стояли отдельно (посмотрите для этого уже упоминаемые нами гл. 33 книги *Чжуан-цзы* и гл. 21 книги *Сюнь-цзы*). Сами древние авторы не считали их представителями одного течения мысли.

То же, что мы ныне именуем «даосизмом», образовывалось постепенно и стало таковым лишь к II–III вв. н. э. Только в период династии Западная Хань начало распространяться так называемое учение *хуан-лао* (учение Хуан-ди и Лао-цзы) – своеобразный синкретизм легистских мотивов с философией Лао-цзы – но пока еще не Чжуан-цзы. После Сыма Тань и его сын, Сыма Цянь (II–I вв. до н. э.), в *Ши цзи* среди прочих философских школ выделили *даодэ-цзя*, «даосизм», совершенно не связывая еще Лао-цзы и Чжуан-цзы, о котором даже и не упоминают. Затем, в *И вэнь чжи* Лю Синь (I в. до н. э. – I в. н. э.) название *даодэ-цзя* сократил до *дао-цзя*; у него уже и Лао-цзы и Чжуан-цзы идут вместе как представители этой школы, однако в качестве столпов ее они пока не рассматриваются. В середине II в. н. э. некий Чжан Даолин основывает то, что получило название *дао-цзяо* 道教 «Учение о Пути» – первую регулярную даосскую религиозную общину «пути небесных наставников». Само его учение тоже было весьма эклектичным. Оно совмещало представления школы *инь-ян*, даосизма его времени и народных верований. С появлением этого учения образуется то, что современные исследователи иногда называют «религиозным даосизмом» в противовес «философскому даосизму», который был в древности. Это деление, естественно, сейчас оспаривается, но для учебных целей, я считаю, его вполне можно употреблять. Именно этот «религиозный даосизм», именно эта школа (имеющая существенные концептуальные отличия от учений Лао-цзы и Чжуан-цзы) традиционного Китая и стала впоследствии одним из базовых и основополагающих для китайской культуры «трех учений» (*сань цзяо* 三教) наряду с конфуцианством и буддизмом. Но не древний даосизм. Наконец, где-то после 200 гг. н. э. с появлением комментариев Го Сяна на текст книги *Чжуан-цзы* и Ван Би на *Дао дэ цзин* 道德經 «Канон Пути и Добродетели» – и Лао-цзы и Чжуан-цзы уже действительно стали восприниматься как два родоначальника и столпа даосизма.

Таким образом, можно видеть, что древний даосизм – это ханьская реконструкция в гораздо большей степени, чем остальные школы.

Что касается особенности и специфики даосизма как наиболее исконного течения китайской мысли, то высказывались и идеи об иноземном (или под влиянием иноземных элементов) происхождении даосизма (у нас в стране эту точку зрения отстаивал Л.С.Васильев, мнение которого противоположно позиции Е.А.Торчинова), особенно сейчас популярна идея происхождения даосизма в среде южных варварских государств, таких, как Чу и Юэ, в которых были сильны шаманические традиции, духовное наследие которых было позаимствовано и даосизмом в качестве реакции на рационалистическую философию северных государств (точка зрения эта отстаивается многими исследователями, начиная с работ А.Масперо и заканчивая новейшими современными отечественными работами).

Конечно, вряд ли было влияние каких-то не китайских инородных элементов на происхождение даосизма, однако и ничего необычного в его появлении нет. Как я постараюсь показать, философия Чжуан-цзы органично вытекает из янгизма, видоизменившись из первоначального янгизма при полемике со спорщиками из среды поздних моистов и школы имен. Что касается Лао-цзы, то его философия во многом была навеяна легизмом и школой аграриев, с которыми впоследствии и была смешена. Таким образом, в даосизме выделяются как бы два пути.

И это еще раз говорит, что единого течения «древний даосизм» не существовало. Были отдельные философии Чжуан-цзы и Лао-цзы – путь от янгизма и путь от легизма. Путь, делающий ставку на эскапизм от политической жизни и уход в частные проблемы, и путь, пытающийся дать новые, парадоксальные, средства для государственного управления.

Из всего сказанного следует, что никакими продолжателями традиции друг друга Лао-цзы и Чжуан-цзы не были. Лао-цзы не основывал никакого даосизма, Чжуан-цзы ему не «наследовал». Это позднейшие реконструкции. Классическая биография относит жизнь Лао-цзы к намного более ранним временам, чем жизнь Чжуан-цзы, рисуя его старшим современником Конфуция. Текстологические данные этого не подтверждают. Даты жизни Чжуан-цзы вычисляются как 339/328–295/275 гг. до н. э., (IV–III вв. до н. э.) что же касается главного и единственного текста Лао-цзы, *Дао дэ цзина*, то, кто бы

его ни писал, наиболее ранний вариант этого текста датируют рубежом IV–III вв. до н. э., а ассоциироваться с именем Лао-цзы в других письменных источниках он начинает только после середины III в. до н. э. И если уж говорить о первенстве, то оба философа творили более или менее одновременно, или, скорее, в плане философского влияния первым был Чжуан-цзы. Поэтому его мы рассмотрим первым.

Нахождение «шаманического» в философии Чжуан-цзы – это в большой степени вопрос интерпретации. Можно интерпретировать его философию и в не-мистическом, не-эзотерическом ключе. Рассматривая его идеи, я постараюсь показать, что, хотя в них есть огромная доля поэтического, «иррационального» в них весьма и весьма мало, если и есть вообще – в противовес тому образу древнего даосизма, который у нас в стране обычно пропагандируется.

2. «Безумец» Чжуан-цзы

О Чжуан-цзы и его философии нам известно по большей части из книги с одноименным названием. Книга *Чжуан-цзы* 莊子 «[Трактат] Учителя Чжуана» известна с III в. до н. э., отличается южным стилем (согласно А.М.Карапетьянцу) и связана с мифопоэтической шаманской традицией Чу (по И.Робине); она очень поэтична, полна броских аналогий, ярких образов, своеобразных «волшебных» сюжетов (ей можно даже пользоваться как источником по мифологии Древнего Китая) и пр. Это не сухой философский трактат, это произведение литературы, а ее автор – Чжуан-цзы – считается одним из величайших писателей Древнего Китая. Однако современный вариант памятника явно не полон (66 тыс. иероглифов против указанных в *Ши цзи* 100 тыс., 33 имеющихся в современной редакции главы против 52, указанных в *И вэнь чжи*), а структура его явно неоднородна и содержит как древний материал, так и намного более поздние экстраполяции. Крупнейший комментатор – Го Сян 郭象 (III–IV вв. н. э.).

А.Ч.Грэм, о котором я так много говорю в своих лекциях, кроме занятий поздними моистами, известен еще и как один из лучших исследователей, интерпретаторов и переводчиков *Чжуан-цзы*. Согласно А.Ч.Грэму структура памятника может быть представлена так:

Структура книги *Чжуан-цзы*

главы	раздел у Го Сяна	раздел у Грэма	содержание
1–7	Внутренний (нэй 内)	тексты собственно Чжуан-цзы (примерно 320 до н. э.)	аутентичные записи Чжуан-цзы или его ближайших слушателей о нем; заглавия осмыслены
8–22	Внешний (вай 外)	8–11 – эссе «Примитивиста» (209–202 до н. э.) вкрапления 11–12, 13, 14, 15 – синкретистские главы (II в. до н. э.) 15–22 – главы «Школы Чжуан-цзы»	примитивист – возможно последователь Лао-цзы; синкретизм – попытка синтезировать даосизм чжуан-цзы с конфуцианством и другими течениями; заглавия по первым иероглифам главы
23–33	Смешанный (цза 雜)	28–31 – янгистские главы 23–27, 32 – разрозненные фрагменты 33 – синкретистская глава	янгистские главы – главы янгистского толка; кроме янгистского блока заглавие по первым иероглифам главы

Как можно видеть, аутентичных глав, написанных самим Чжуан-цзы или его ближайшими слушателями, немного, всего семь, и входят они в первый, «внутренний» раздел.

Кто был Чжуан-цзы как человек и мыслитель? Чжуан-цзы 莊子 (Второе имя – Цзы-сю, ??Нань-хуа) 339/328–295/275 гг. до н. э. Имя философа – Чжоу 周. Согласно *Ши цзи*, гл. 63, родился в знатной, но утратившей положение семье в княжестве Сун, где занимал должность «смотрителя», после переезжает в княжество Чу, где и живет до конца жизни, отказываясь принять там должность «первого министра», предпочитая жизнь в глуши политическим дрязгам.

Чжуан-цзы больше известен разнообразными историями, которые о нем сочиняли. Это поразительная личность, как бы соединяющая в себе янгиста и спорщика из школы именов. С одной стороны, это типичный янгист, пренебрегающий обычными правилами приличия и вежливости, любящий эпатировать публику, запросто приходящий к удельному князю с визитом в рваной вонючей одежде, отказывающийся от крупной чиновничьей должности в пользу простой жизни в глуши (да еще и в весьма нелестной форме), ведущий себя неподобающим образом (смеясь и стуча на барабане) на похоронах жены и т. д. и т. п. С другой стороны, в нем с янгистской натурой сочеталось глубокий интерес к языковым играм. Чжуан-цзы – человек яркой индивидуальности, поэт и писатель со своим стилем, но еще и спорщик и диалектик. Его близким другом и одновременно оппонентом был знаменитый Хуэй Ши, в спорах с которым он и выработал свою философскую позицию.

Эти две черты его характера – янгистская и моистская – привели к тому, что он прославился как мастер безумных речей и шокирующих поступков, человек в некотором смысле немного «безумный», но слова и действия которого обладают некоей энергией, бьют по восприятию, заставляют по-новому взглянуть на все.

3. «Безумные» речи Чжуан-цзы

Если Чжуан-цзы был янгистом, любящим поспорить, то в итоге он разочаровался и в споре и в янгизме:

«Когда Чжуан Чжоу прогуливался в парке Тяолин, он увидел странную птицу, прилетевшую с юга: крылья – в семь локтей размахом, глаза – с вершок. Пролетая над Чжуан Чжоу, она коснулась его лба и опустилась в каштановой роще.

“Что это за птица? – удивился Чжуан Чжоу. – Крылья большие, а летает с трудом, глаза огромные, а видит плохо”.

Подобрав полы платья, он поспешил за птицей, держа наготове лук. Тут он заметил, как цикада, нежась в тени, забыла о том, что ее окружает, и в это время богомол набросился на нее и, упиваясь добычей, забыл обо всем на свете. В тот же миг их обоих схватила странная птица и, любуясь добычей, сама забыла о том, что происходит вокруг. Чжуан-цзы, печально вздохнув, сказал: “Увы,

вещи по природе своей узы и бремя друг другу (*и у гу сян лэй эр лэй сян чжао е* 噫! 物固相累, 二類相召也), и одна призывает к себе другую!". Он бросил лук и пошел прочь, но тут его нагнал лесник и принялся бранить.

Вернувшись домой, Чжуан Чжоу три дня не выходил со двора.

"Почему вы, учитель, так долго не показывались?" – спросил его ученик по имени Лань Це.

"Я оберегал свой телесный облик, но забыл о самом себе (*шэн* 身), – ответил Чжуан Чжоу. – Я глядел в мутную лужу и не знал, где чистый источник... Ныне я бродил по парку и забыл о себе. Странная птица пролетела мимо меня, коснувшись моего лба, и забыла о том, что происходит вокруг (*о чжэнь* 真 «подлинности». – С.Р.). Лесник же в каштановой роще набросился на меня с бранью. Вот почему я не выходил со двора»⁷⁸.

Итак, первый «удар» для Чжуан-цзы был вот в чем: если янгисты правы и следует «не дать вещам обременять себя», нельзя влечься за вещами, и это – естественный ход всего живого, то что сохраняет «жизнь», почему же тогда сама «Природа» не ведет себя так? Почему птицы и звери забывают о себе, влекомые за своей целью? Да и сам он, Чжуан-цзы, увлекся так, что не заметил сторожа парка. Может быть, это в «природе» вещей, что они отвечают и реагируют друг на друга, что они *ван шэнь* 忘身 «забывают про себя»? Но если так, то янгизм – это ошибочный путь.

Второй «удар» пришел от споров с Хуэй Ши. Мы помним, что Хуэй Ши пытался обосновать моистскую идею «всеобщей любви» попытками в «споре» убедить оппонента, что Поднебесная – это нечто одно, что все пространственно-временные подразделения – носительны и в зависимости от точки рассмотрения нивелируются. От этой позиции очень легко пойти дальше к идее о том, что все различия относительно точки рассмотрения и иллюзорны, а если так, то рассуждение само не может дать нам твердой основы для знания (ведь все можно представить и таким и не таким). «Рассудок» и «спор» как главные методы обоснования правильности предложенного «Пути» во второй этап древнекитайской философии оказываются дискредитированными. Именно по этой дороге и пошел Чжуан-цзы.

⁷⁸ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 203. В некоторых местах я счет возможным немного изменить перевод, чтобы он более соответствовал логике лекции.

Основное возражение Чжуан-цзы использованию «спора» и «рассудка» для выяснения, чья позиция правильная – конфуцианцев, моистов, янгистов и прочих – в том, что «имена», из которых строятся речи, используемые «рассудком» в «споре», непостоянны в своем указании на действительность.

«Речь – это не просто выдыхание воздуха. Говорящему есть что сказать, однако то, что говорит он, крайне неопределенно. Говорим ли мы что-нибудь? Или мы на самом деле ничего не говорим? Все полагают, что человеческая речь отлична от щебета птенца. Есть ли тут отличие? Или отличия нет? Отчего так затемнен Путь, что существует истинное и ложное (чжэнь вэй 真偽 «подлинное» и «фальшивое». – С.Р.)? Почему так невнятна речь, что существует утверждение и отрицание (ши фэй 是非 «то» и «не-то». – С.Р.)? Куда бы мы ни направлялись, как мы можем идти, не имея Пути? Как можем мы утверждать существование чего-то такого, чего не может быть (янь у ху цзунь эр бу кэ 言惡乎存而不可 – возможный перевод: «если речь имеется, то как она может быть недопустима?»). – С.Р.)»⁷⁹.

Почему же имена непостоянны, различия иллюзорны, а в споре на самом деле ничего не доказывается?

Аргумент первый: зависимость всех речей от точки зрения. Для Чжуан-цзы (как и для остальных древнекитайских философов) язык является средством, «расчленяющим» реальность на пары противоположностей. Если мы называем что-то левым, значит, мы одновременно начинаем считать что-то правым. Если объявляем что-то «быком», то одновременно приходим к рождению «не-быка». Все эти разграничения на противоположности для него подразумевают одну кардинальную пару противоположностей, которая сказывается во всех них – *ши фэй* 是非 «[э]то [и] не-то». Как оппозицию к *ши* 是 «[э]тому» Чжуан-цзы часто использует *би* 彼 «то другое». Так, деление на «левое» и «правое» подразумевает, что левое – это «[э]то», а правое – «не-то» в смысле, «то другое». «Бык» – это «[э]то», «не-бык» – «не-то» или «то другое». И так далее. Проблема, однако, в том, что эта кардинальная пара разграничений, как мы бы сейчас сказали, имеет дейктическую природу, т. е. зависит от контекста. В зависимости от одной точки зрения мы можем назвать нечто «этим», *ши*, в зависимости от другого, «тем», *би*. Чжуан-цзы же обращает внимание на то, что, подобно тому,

⁷⁹ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 63.

как *ши* и *би* зависимы от перспективы, так и *ши* и *фэй* не твердо установлены, не постоянно указывают на вещи, в результате чего то, что с одной стороны есть *ши*, с другой может быть *фэй*. Значит, нечто одно и то же – одновременно есть «[э]то» и есть «не-то». Но какое же знание можно получить, если вещь одновременно можно назвать чем угодно? Никакое. Такова логика Чжуан-цзы.

«Каждая вещь в мире есть “то”, и каждая вещь в мире есть “это”. Если ты сделаешь себя “тем”, они появятся, если ты знаешь себя, ты знаешь их. Вот почему говорится: “То рождается из этого, а это определяется сообразно с тем”. Это мнение, что “то” и “это” возникают одновременно. Следовательно, “в рождении мы умираем”, а умирая, рождаемся, “допустимое в то же время недопустимо”, а недопустимое в то же время допустимо, то, что, сообразно чему-то суть “это”, сообразно чему-то есть “не это”, а то, что, сообразно чему-то суть “не это”, сообразно чему-то есть “это”...

“Это” есть также “то”, а “то” есть также “это”. Там говорят “так” и “не так”, имея свою точку зрения, и здесь говорят “так” и “не так”, тоже имея свою точку зрения. Но существует ли в действительности “это” и “то”, или их в действительности не существует?...»⁸⁰

«Если на великое смотреть, исходя из малого, то оно покажется беспредельным. А если на малое смотреть, исходя из великого, то оно покажется незаметным. Следовательно, различие между ними есть не более чем условность: все зависит от того, с какой стороны посмотреть»⁸¹.

Если же учесть то, что семантика *ши* и *фэй* включает оценочный характер и эти местоимения могут переводиться как «правильное» и «не-правильное» (< «то [что нужно/самое]» и «не то»), – то тезис об их кардинальной заменимости в зависимости от перспективы фактически ставит под угрозу любые попытки выяснения, кто из враждующих школ древнекитайской философии прав и чьей доктрине следует отдать предпочтение:

«Чжуан-цзы сказал: “Если лучника, который, заранее не установив нечто в качестве цели, поразил это нечто, [а уже потом сказал, что то, что он поразил, – именно и есть его цель], считать отличным стрелком, тогда все люди в Поднебесной считались бы [столь же меткими], как Стрелок И. Это допустимое [утверждение]?”

⁸⁰ Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзин (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, 1961. С. 63–64.

⁸¹ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 174.

“Допустимое”, – ответил Хуэй Ши.

“Если бы в Поднебесной не было общепринятого ‘того самого’ (*фэй ю гун ши е* 非有公是也), и каждый считал бы ‘тем самым’ то, что он сам считает «тем самым» (*эр э ши ци со ши* 而各是其所是), тогда все в Поднебесной были бы [так же мудры], как Яо? Это допустимое [утверждение]?”

“Допустимое”.

“Тогда из четырех [доктрин] – конфуцианцев и моистов, Яна и Бина, которые вместе с вами, уважаемый, – составляют пять, чья же [доктрина] ‘та самая’?”⁸²

Аргумент второй: произвольность любой точки зрения, непригодность спора в определении выделенной точки зрения. Однако даже если «то» и «не-то», «правда» и «неправда» зависимы от точки зрения, может быть, есть некоторая выделенная точка зрения, которая и учитывается в определении, что же подлинно есть «то самое», а что «не-то»? Например, эта выделенная точка зрения может быть выяснена в «споре» сторон. Чжуан-цзы пытается показать, что никто не может рассудить «спор» двух точек зрения, потому что любая точка зрения безосновательна:

«...Положим, – говорит Чжуан-цзы, – мы с тобой поспорили, и ты победил меня, а я не смог переспорить тебя. Значит ли это, что ты и в самом деле утверждаешь “то самое” (*ши* 是), а я на самом деле говорю “не то” (*фэй* 非)? А если я победил тебя, а ты не смог переспорить меня, значит ли это, что “то самое” утверждаю именно я, а ты говоришь “не то”? Обязательно ли кто-то из нас должен утверждать “то самое”, а кто-то говорить “не то”? Или мы можем оба утверждать “то самое” и оба говорить “не то”? И если мы с тобой сами не можем решить, [кто из нас прав, а кто нет], то другие люди тем более не сделают этого за нас. Кто же нас рассудит (*чжэн* 正 – дословно: “сочтет, [чьи речи] прямые, правильные”. – *С.Р.*)? Если придет кто-нибудь, кто согласится с тобой, то, поскольку он уже согласен с тобой, как ему рассудить нас? А если кто-то другой будет согласен со мной, то, поскольку он уже согласен со мной, и ему не удастся нас рассудить. Если же, наконец, позвать того, кто не согласен ни со мной, ни с тобой, то, поскольку он уже не согласен с нами, ему тем более не рассудить нас. А если позвать того, кто согласится со мной и с тобой, то, поскольку

⁸² Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, 1961. С. 838.

он уже согласен с нами обоими, он тоже не сможет рассудить нас. Выходит, ни я, ни ты, ни кто-либо другой не можем знать, [кто прав]. На кого же нам надеяться?»⁸³

Как выясняется, надеяться не на кого. Авторитет не может гарантировать правильность воззрений, потому что даже те, кто считаются «совершенномудрыми», ошибаются.

«Чжуан-цзы сказал Хуэй-цзы: “Конфуций учил людей шесть десятков лет, а в шестьдесят лет переменился. То, что прежде он считал истинным, под конец объявил ложным. Он и сам не знал, не отрицал ли он пятьдесят девять лет то, что ныне счел истинным...”⁸⁴

«Рассудок» и «сердце» внутри нас тоже не может считаться таким судьей, поскольку не установлено еще, почему мы должны отдавать приоритет ему, а не какому-либо другому органу.

«Не будь “другого”, не было бы и моего “я”, а не будь моего “я”, не было бы необходимости делать выбор. Кажется, тут мы недалеко от истины, но все еще не знаем, откуда приходят наши мысли. Как будто бы есть подлинный господин, но нельзя различить его приметы. Деяниям его нельзя не довериться, но невозможно узреть его облик. Это нечто существенное во мне, но оно не имеет облика.

Сотня костей, девять отверстий и шесть внутренних органов – все они присутствуют во мне, что же из них мне ближе всего? Правятся ли они мне все одинаково, или какому-то органу я отдаю предпочтение? Управляет ли этот орган всеми прочими, как если бы они были его подданными? А может, органы нашего тела не могут друг другом управлять и сменяют друг друга в роли правителя и подданного? Или все-таки у них есть один подлинный государь? Но даже если мы опознаем этого государя, мы ничего не сможем ни прибавить к его подлинности, ни отнять от нее»⁸⁵.

Мнение большинства тоже не гарантируют правильность точки зрения.

«Неужто жизнь человека и впрямь так неразумна? Или я один такой неразумный, а есть и разумнее меня? Если люди будут следовать своему сложившемуся мнению (*чэн синь* 成心) как наставнику, то кто среди людей не будет иметь себе наставника? Разве

⁸³ Перевод мой. Там же. С. 107.

⁸⁴ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 264.

⁸⁵ Там же. С. 62.

собственное мнение может иметь только тот, кто понимает, что происходит в мире? Ведь людей с собственным мнением предостаточно и среди невежд»⁸⁶.

Более того, то, что в людях есть общего, просто потому, что они люди, не может считаться судьей в споре, и из этого нельзя делать никаких выводов о правильности тех или иных речей о том, как жить и править, поскольку быть человеком – уже само по себе есть точка зрения.

«...откуда вы знаете, что то, что я называю знанием, не является незнанием? И откуда вы знаете, что нечто, именуемое мной незнанием, не является на самом деле знанием? 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 постоянно 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 четырех ведом истинный вкус пищи? Обезьяны брачуются с обезьянами, олени дружат с лосями, угри играют с рыбками. Маоцзян 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? По моему разумению, правила доброго поведения, суждения об истине и лжи запутанны и невняты. Мне в них не разобраться!...»⁸⁷

Аргумент третий: узость любой перспективы, ограниченность любого расчленения альтернатив в споре. Кроме того, что любая точка зрения, связанная с расчленением действительности языком, произвольна и бесосновна, так еще это расчленение неполно, оно как будто упускает нечто третье, подобно тому, как в споре о левом и правом мы упускаем из виду центр.

«“Члнить”, таким образом, предполагает, что есть нечто нерасчлененное, “спорить об [альтернативах]” значит, что есть нечто, не охватываемое спором. Как?! Совершенномудрый держит это в груди,

⁸⁶ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 63.

⁸⁷ Там же. С. 68.

толпы же людей спорят об этом, красуясь друг перед другом. Поэтому говорю: “спорить [об альтернативах] – значит, что есть нечто, чего ты не видишь”»⁸⁸.

Но если «рассуждение», «спор» и «рассудок» не приведут нас к истине, потому что оперируют иллюзорными расчленениями реальности, которые «плывут», стоит лишь немного их проанализировать, то что предлагает Чжуан-цзы взамен этих методов?

4. Мин 明 «просветленность» относительно цзы жань 自然 «собственной таковости / естественности» вещей

В том-то и дело, что ничего другого он не предлагает. Да, «Путь» – это ясное видение вещей, и отсюда способность избежать любой опасности и продлить жизнь. В этом Чжуан-цзы солидарен с янгизмом и со всеми древнекитайскими учениями. Но если весь естественный мир не идет по янгистскому, конфуцианскому и моистскому пути, то это что-то да значит. Это значит, что эти пути неестественны. А естественно то, что вещи являются узами друг другу. Значит, и будем следовать такому порядку вещей. Вещи «таковы» как есть и все, они не другие. Так давайте следовать их *цзы жань* 自然 «собственной таковости». Следовать естественным влечениям и связям вещей.

Если же всякое «рассуждение» и всякий «спор» дискредитированы, то давайте не спорить и не рассуждать. А просто подобно чистому зеркалу отражать вещи такими, какими они есть. Ведь встать на единственный верный путь мы сможем, только если он будет *бу дэ и* 不得已 «необходимый, безвыборный, вынужденный». Любые альтернативы предполагают выбор между ними, выбор предполагает сомнение, сомнение же – это фактически незнание. Поэтому, чтобы у нас был только один необходимый путь, надо сделать так, чтобы не было выбора в знании, надо избавиться от альтернатив. Избавиться же от альтернатив можно только *ци лунь* 齊物論 «уравняв вещи в рассуждении».

⁸⁸ Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, 1961. С. 83.

«Путь изначально не имеет пределов, слова изначально не имеют постоянного [означаемого]. Разграничения появляются, когда мы начинаем «полагать нечто “[э]тим”» (*вэй ши эр ю чжэнь е 為是而有畛也*). Попробую сказать об этих разграничениях: существует левое и существует правое, существуют приличия и существует долг, существует определение и существует толкование, существует спор и борьба. Все это называют восьмью достоинствами»⁸⁹.

«...Посему мудрец не делает этих различий, но смотрит на все в свете Небес и тоже следует этому, которое сообразно чему-то есть “это”... (*инь ши 因是*)

Там, где “это” и “то” еще не противостоят друг другу, находится Ось Пути. Постигнув эту ось в центре круга, обретаем способность откликов без границ, с одной стороны, без границ по отношению к “этому” (*ши 是*), с другой стороны, без границ по отношению к “тому” (*би 彼*). Вот почему сказано: нет средства лучше, чем просветление»⁹⁰.

По тонкому замечанию А.Ч.Грэма, обратившего внимание на два оппозиционных технических термина в философском лексиконе Чжуан-цзы – *вэй ши 為是* «это, которое полагается как это» и *инь ши 因是* «это, которое сообразно чему-то есть это»⁹¹, для Чжуан-цзы «уравнивание вещей» в глазах мудреца означает, что он смотрит на вещи как на *инь ши 因是*, но не как *вэй ши 為是*. Что означают эти термины? *Ши*, «это», которое *вэй*, «полагают» – это пара в оппозиции *ши фэй*, которую навязывает любое «правильное» языковое употребление, – мы называем, полагая, что-то *ши*, произвольно натягивая на реальность строгое определение, которое, в силу причин, показанных критикой Чжуан-цзы спора, не может быть употреблено для проведения жестких, не зависимых ни от чего различий. А *ши*, «это», которое *инь*, «налагается сообразно чему-то» – это контекстнообусловленное *ши*, которое не претендует на вечность и неизменность, наоборот, это такое *ши*, которое в зависимости от разных *инь* (в именном значении это «критерий»), по которому то или иное имя прилагается к той или иной вещи в той или иной ситуации, всегда контекстуально зависимый), бывает разным. Нечто может быть «камнем»,

⁸⁹ Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований). С. 83.

⁹⁰ Там же. С. 66.

⁹¹ См.: *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China*. P. 190.

а может и не быть «камнем», например, когда его превратили в каменную пыль, и с пеной у рта утверждать, что «это» есть «камень» – делать жесткие разграничения на все времена, независимые от реальной ситуации с данным объектом – лишь ошибаться. Мудрец же считает ситуативно – в одно время он считает «это» «камнем», в другое «не-камнем».

Итак, следование «собственной таковости» вещей не позволяет нам заблуждаться насчет наших действий по отношению к ним, а «уравнивающее рассуждение» не оставляет ничего *би*-«другого». Не будет «другого», не будет и «меня», говорит Чжуан-цзы. Не будет «меня», не будет и того, что «выбирать». И не будет сомнений и незнания. В обоих случаях мы пришли к требованию у *во* 無我 «отсутствия “Я”».

Принцип у *во* 無我 «отсутствия “Я”» – это прежде всего отсутствие собственного личного, которое все переиначивает и переосмысливает под себя, не считаясь с реальным миром. Это отсутствие произвольного, отсутствие, если угодно, отсебятины в смысле бесосновательности и ложности. И если мы будем следовать этому принципу, мы сможем обладать подлинным знанием и быть в гармонии с истинным путем. Такой человек называется по-разному в Чжуан-цзы, но главные названия – *чжи жэнь* 至人 «достигший предела [совершенства] человек», *цюань жэнь* 全人 «цельный человек» и *да жэнь* 大人 «великий человек».

А состояние или главная «добродетель» такого мудреца, знающего подлинный «Путь» и не занимающегося самообманом, называется *мин* 明 «просветленностью/ясностью». Таким образом, вместо «рассудка», который работает только в бездоказательном и дискредитированном «споре», Чжуан-цзы предлагает добиться «просветленности». «Ясность» настоящего знания он отделяет от любых попыток обосновать его с помощью обычного языка.

Мин 明 «просветленность/ясность» – это технический термин, означающий «того, кто знает Путь». Знающий «Путь» – «просветлен». Если «просветлен», значит – «знает Путь». Он не собственно даосский, он использовался и в моизме (где отождествлялся с «рассудком»), конфуцианстве, особенно позднем (где дополнялся «рассудком»). Но все же ныне мы знаем о нем прежде всего из изучения даосизма (где он противопоставлялся «рассудку»). Что же конкретно значит «просветленность» у Чжуан-цзы?

«Просветленность» у Чжуан-цзы – это знание и возможность спонтанного, ненадуманного, непроизвольного (с «отсутствием “Я”») отклика на «естественность» вещей. В его понимании есть некоторые нюансы.

Можно встретить интерпретации «просветленности» такого рода: это бездумное, отрешенное, интуитивное, даже где-то экстатическое, чувственно-восторженное восприятие мира целиком, сразу и полностью, мгновенно, особое озарение, позволяющее видеть «одно во всем», невыразимое словами, когда сознание отключается и вступает в действие некий «мистический инстинкт».

Это справедливо лишь в очень маленькой части. Как ни парадоксально, если вчитываться в текст, то понимание «просветленности» у Чжуан-цзы оказывается весьма конкретным и даже несколько приземленным. Все его примеры, аналогии, указывающие на подобное состояние, – это описание работы различных... мастеров своего дела! Его текст пестрит притчами о поварах, плотниках, искусных пловцах, лодочниках, ловцах цикад и т. д., обретших «просветление». В качестве типичного примера «просветленного» человека, который держится «Пути» и следует «таковости вещей», разберем следующего персонажа.

«Повар на кухне разделявал бычьи туши для царя Вэнь-хой. Взмахнет рукой, навалится плечом, подопрет коленом, притопнет ногой, и вот: вжик! бах! Блестящий нож словно пляшет в воздухе – то в такт мелодии “Тутовая роща”, то в ритме песнопений Цзиншоу.

“Прекрасно! – воскликнул царь Вэнь-хой. – Сколь высоко твое искусство, повар!”

Отложив нож, повар сказал в ответ:

“Ваш слуга любит Путь, а он выше обыкновенного мастерства. Поначалу, когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков, но минуло три года – и я уже не видел их перед собою! Теперь я не смотрю глазами, а полагаюсь на осязание духа, я перестал воспринимать органами чувств и даю претвориться во мне духовному желанию.

Ввераясь Небесному устройству, я веду нож через главные сочленения, непроизвольно проникаю во внутренние пустоты, следуя лишь непреложному, и потому никогда не наталкиваюсь на мышцы или сухожилия, не говоря уже о костях.

Хороший повар меняет свой нож каждый год – потому что он режет. Обычный повар меняет свой нож каждый месяц – потому что он рубит. А я пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, разделал им

несколько тысяч туш, а нож все еще выглядит таким, словно только что сошел с точильного камня. Ведь в сочленениях туши всегда есть зазор, а лезвие моего ножа не имеет толщины. Когда же то, что не имеет толщины, вводишь в пустоту, ножу всегда найдется предостаточно места, где погулять. Вот почему даже спустя девятнадцать лет мой нож выглядит так, словно только что сошел с точильного камня. Однако же всякий раз, когда я подхожу к трудному месту, я вижу, где мне придется нелегко, и собираю воедино мое внимание. Пристально вглядываясь в это место, я не делаю быстрых и резких движений, веду нож старательно, и вдруг туша распадается, словно ком земли рушится на землю. Тогда я поднимаю вверх руку, с довольным видом оглядываясь по сторонам, а потом вытираю нож и кладу его на место”.

“Превосходно! – воскликнул царь Вэнь-хой. – Послушав своего повара, я понял, как нужно вскармливать жизнь (яи *шэн* 養生!)”⁹²

Как мы видим, эта притча описывает то, каким способом «просветленный» повар режет мясо. Что эта притча дает нам для понимания состояния «просветленности»?

Во-первых, это ни в коей мере не бездумство. Повар сталкивается с особо трудными местами, останавливается, сосредотачивается и т. д.; это также не схватывание всей ситуации сразу и полностью в едином озарении – иначе бы он не находил «трудные места» в туше. Когда Чжуан-цзы отвергает рассудительность и размышления, он отвергает все мыслительные конструкции, если угодно, «нагромождения», не имеющие непосредственной связи с наличной ситуацией. Мы бы сказали, что он против всякого теоретизирования. Как правильно, естественно, повинуюсь самим естественным пустотам в туше, разрезать эту тушу, – Чжуан-цзы думать не запрещает. Он просто считает, что в думах о «пользе» или «вреде» от разрезки туши мы все равно не приходим ни к какому убедительному решению. «Просветленность» – это скорее знание того, как не потонуть в реке, чем точное знание, зачем тебе переплыть реку. Если переплываешь, – значит, к этому вынудили обстоятельства, необходимые, безвыборные превращения мира сообразные великому «Пути».

Во-вторых, из этого следует, что «просветленность», в отличие от «рассудка» – это не размышление относительно «целей». Это не взвешивание «пользы» и «вреда», «правильного» и «непра-

⁹² Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 73–74.

вильного» и т. д. «Просветленный» отражает и отвечает миру, он не навязывает миру свои цели, он лишь знает о том, как откликнуться на зов Природы.

В-третьих, поскольку «просветленность» не есть теоретическое знание и не есть знание о том, для чего что-либо делать, это знание о том, как что-то делать. В связи с этим оно всегда ситуативно. Если «рассудок» дискредитирован, альтернативы недоказуемы раз и навсегда и все может поменяться со временем, уверенно можно следовать лишь конкретным обстоятельствам. Отсюда следует, что «просветленность» отвергает раз и навсегда установленные стандарты. «Просветленность» не приобретается в некоем мгновенном озарении после лет медитаций: повару пришлось учиться на конкретном опыте, как резать туши – это долгий и кропотливый процесс! Во многих других местах Чжуан-цзы подчеркивает, что истинный мудрец свое знание почерпывает только лишь из конкретного ситуативного опыта.

«Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал:

“Как весело играют рыбки в воде! Вот радость рыб!”

“Ты ведь не рыба, – возразил Хуэй-цзы, – откуда тебе знать, в чем радость рыб?”

“Но ведь ты не я, – ответил Чжуан-цзы, – откуда же ты знаешь, что я не знаю, в чем заключается радость рыб?”

“Я, конечно, не ты и не могу знать того, что ты знаешь. Но и ты не рыба, а потому не можешь знать, в чем радость рыб”, – сказал на это Хуэй-цзы.

Тогда Чжуан-цзы сказал:

“Давай вернемся к началу. Ты спросил меня: ‘Откуда ты знаешь радость рыб?’ Значит, ты уже знал, что я это знаю, и потому спросил. А я это узнал, стоя вот здесь, у реки Хао”»⁹³.

«Пытаться уразуметь Единое и не знать, что все едино, называется “три поутру”. Что такое “три поутру”? Жил-был один человек, содержащий в доме обезьян, и вот этот человек как-то сказал своим обезьянам: “Утром дам вам три меры желудей, а вечером – четыре”. Обезьяны рассердились. Тогда он сказал: “Ладно, я дам вам утром четыре меры, а вечером – три”. И все обезьяны обрадовались. Вот так этот человек по поведению обезьян узнал, как нужно действовать, не поступаясь ни формой, ни существом дела. Он тоже, что называется, “следовал тому, что есть” (*инь ши* 因是).

⁹³ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 181.

Итак, мудрый приводит к согласию утверждение и отрицание и пребывает в центре Небесного Круга. Это называется “идти двумя путями”⁹⁴.

Фактически достижение «просветленности» у Чжуан-цзы не подразумевает никакого измененного состояния сознания и никаких психотехник. Чжуан-цзы называет три состояния, которых должно достичь «сердце», чтобы иметь возможность стать «просветленным». Это *сюй* 虛 «пустота», *и* — «сосредоточенность» и *цзин* 靜 «покой».

«Кто прозрел Небо, стяжал мудрость и познал совершенство царственных предков, тот в своих действиях неизменно покоен, даже сам того не замечая. Мудрец покоен не потому, что считает покой добродетелью. Он покоен потому, что ничто на свете не заронит тревогу в его сердце. Стоячая вода так покойна, что в ней отразится каждый волосок на нашем лице, и она так ровна, что послужит образцом даже для лучшего плотника. Если вода, будучи покойной, способна так раскрывать природу вещей, то что же говорить о человеческом духе? О, как покойно сердце мудрого! Оно есть ясный образ Неба и Земли, зеркало всех вещей.

Пустота и покой, отсутствие образов и деяний – вот основа Неба и Земли, предел Пути и полноты жизненных свойств. Посему царственные предки и истинные мудрецы пребывают в покое. Будучи покойными, они пусты. Будучи пустыми, они наполнены. Будучи наполненными, они держатся безупречно. Будучи пустыми, они покойны; в покое они движутся, в движении обретают непреходящее. Будучи покойными, они предавались недеянию. Тот, кто не действует, целомудрен, а тот, кто хранит целомудрие, избегнет забот и несчастий и будет жить долго»⁹⁵.

Сознание может быть засорено всякой ненужной информацией, мешающей правильно воспринять данный конкретный момент, поэтому оно должно быть свободно от мешающих друг другу вещей – это у Чжуан-цзы и далее вплоть до Сюнь-цзы стало называться «пустотой». «Пустота» – это метафора требования сердцу постоянно меняться вслед за вещами, не закосневать в одном, и отражать мир, следуя за превращениями вещей. Кроме того, различные поползновения духа не должны смущать наше точное от-

⁹⁴ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 65.

⁹⁵ Там же. С. 147.

ражение вещей – эмоции, настроения, желания и т. д. Если камень белый, мы не должны убеждать себя, что он черный, даже если очень хочется, и уж тем более рассуждать и аргументировать себе, что он черный. Такое состояние, когда мы этого не делаем, стало называться «покоем». Еще мы знаем, что повар у Чжуан-цзы был «сосредоточен», не разбрасывал себя на много дел, а полностью углублялся в одно.

Когда «сердце» находится в таком состоянии, оно становится подобно зеркалу, отражающему все, даже мелкие части, в идеальном порядке. И никакой мистики и «измененных» состояний сознания тут не предусматривается. Что тут есть – так это точное отражение действительности.

«Мистическая» философия часто иррациональна. Чжуан-цзы же не иррационалист, а антирационалист. Иррационалист отвергает познание полностью, антирационалист отвергает познание с помощью разума или рассудка. Чжуан-цзы не верит, что подлинное знание «Пути» спасения Поднебесной достижимо через «рассудок». Но он полностью поддерживает тот взгляд, что мы должны искать истинное знание. Человек должен быть уподоблен зеркалу.

«У высшего человека сердце – что зеркало; оно не влечется за вещами, не стремится к ним навстречу, вмещает все в себя – и ничего не удерживает. Вот почему такой человек способен превзойти вещи и не понести от них урона»⁹⁶.

Свое сознание надо всего лишь сделать таким, чтобы оно не препятствовало правильному отражению вещей. И фактически «просветленность» и значит всего лишь правильное отражение мира.

В-четвертых, поскольку «просветленность» связана с ситуативно-данным, нельзя предвидеть или узнать прошлое, – знание «прежде всякого опыта» нас обманет. «Просветленность» прежде всего отражает наличествующее в данный конкретный момент и толкает тебя на единственно правильное действие в данный конкретный момент.

В-пятых, и в этом часто видят главное свидетельство в пользу «мистического характера» «просветленности» у Чжуан-цзы, – «просветленность» плохо вербализируема, ее почти невозможно выразить в словах (потому что «спор» дискредитирован). Но не

⁹⁶ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 110.

потому что это мистическое знание о запредельных вещах (едином абсолюте и т. п.). Предметом «просветленности», как показывает нам пример «просветленного» повара, может быть даже такое обыденно-приземленное дело, как резание мяса. Просто «просветленность» – это «экспертное знание».

Действительно, ситуативность, опытность, произвольность и в значительной степени невозможность передачи с помощью речи «просветления» у Чжуан-цзы очень сильно напоминает концепцию «личностного знания», «неявного знания» или «экспертного знания», которое обычно связывают с именем М.Полани⁹⁷ и которое, с его точки зрения, является скорее процессом, чем формой знания, трудно выразимо в явной форме, например, в виде формализованных текстов и диаграмм, но является сущностной составляющей деятельности ученого. Такое процесс-знание может быть передано только через личное обучение или получено через личный опыт и оказывает непосредственное влияние на теоретические и практические навыки ученых, их способность к воображению и творчеству, а любые, сколь угодно ясно сформулированные правила, сами по себе не помогут этому научиться.

Таким образом, невербализируемость «просветленности» не от того, что ее объект («Путь») по самому своему определению невозможно помыслить. Просто настоящий эксперт в своей области очень часто не может объяснить, как он делает что-то мастерски. Но «просветленный» мастерски отличает верный «Путь» от ложного и в этом плане может мыслить его.

Да и потом, все-таки до какой-то степени «просветленность» можно выразить словами. «Великий спор бессловесен», говорит Чжуан-цзы, но если мы все же хотим выразить его в словах, то из трех типов речей (*Чжуан-цзы*, гл. 27):

1) *юй янь* 寓言 «речей временного жилища» (по переводу А.Ч.Грэма) (речей, в которых мы временно принимаем логику и определения данного конкретного спорщика);

2) *чжун янь* 重言 «взвешенных речей» (речей на основании авторитета, который должен быть подкреплен глубиной опыта, а не только уважением к пожилому возрасту);

⁹⁷ См.: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / Под ред. В.А.Лекторского, В.А.Аршинова; пер. с англ. М.Б.Гнедовского, Н.М.Смирновой, Б.А.Старостина. М., 1995.

3) *чжи янь* 卮言 «переворачивающихся речей» («речей, соответствующих умственной спонтанности даосского поведения в общем, текучего языка, который сохраняет равновесие, меняя значения и точки зрения»⁹⁸, речей со значением, меняющимся в зависимости от сиюминутного контекста), – самым точным будут «переворачивающиеся речи» – разновидность «безумных» (т. е. не связанных с «рассудком») речей, которые на самом деле лишены всякой искусственной органиченности мертвого, скованного око-вами правил языка, постоянно играют смыслами, точно выражают сиюминутную мысль и все ее оттенки и т. д.

Здесь кроется своеобразная логическая связь «просветленности» с «рассудком». «Рассудок» конфуцианцев, янгистов, моистов – это приблизительно то же самое, что и «просветленность» для Чжуан-цзы, – но только вербализируемое (недаром поздние моисты отождествляют «просветленность» и «рассудок»). «Просветленность» Чжуан-цзы в этом плане – это своеобразное разочарованное представление о «рассудке», о «рассудке» без языка, который был дискредитирован.

Теперь, когда мы разобрались с тем, что есть «просветленность», давайте остановимся на некоторых особенностях понимания у Чжуан-цзы «просветленного» мудреца.

5. «Человек» разделяется с «Небом»; «просветленные роботы»

Чжуан-цзы предлагает третий вариант ответа на «метафизический кризис», инициированный Ян Чжу. Если Мэн-цзы попытался показать, что «Небо» морально добро и дает людям «добрую природу», а поздние моисты попытались уйти от проблемы, введя новые понятия и новый аппарат обоснования, то Чжуан-цзы решил сделать последние выводы из краха янгистского учения. Янгисты, конфуцианцы и моисты правы – «Небо» – податель жизни, но они ошибались в главном – «Небо» не имеет ничего общего с «Человеком». Поскольку все их теории ложны и Природа не живет по их законам, следует сделать вывод – «Небо» не обладает человеческой моральностью, оно – просто естественные превращения

⁹⁸ *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. P. 201.*

вещей в мире. И поэтому жизнь дается естественно и естественно забирается, и в этом нет проблемы. Смерть проблемой делают люди, а не «Небо». Янгисты, моисты и конфуцианцы правы – надо брать за образец «Небо», но они не правы в том, что думают, что «Небо» коллективистично или индивидуалистично. «Небо» ни то, ни то. Оно индифферентно относительно моральных категорий. И чтобы в подлинном смысле жить без смерти, жить в «добродетели», жить, принося всем «пользу», мы должны убить в себе «человеческое», которое делает ложное различие между жизнью и смертью, добродетелью и пороком, пользой и вредом, и считает первое благом, а второе – несчастьем.

А это значит, что у Чжуан-цзы «человеческое» разделяется с «небесным». А раз «Небо» уже не связано с «Человеком», «человек», отдавший себя «Небу», у Чжуан-цзы теряет собственное «Я» и даже собственную «человечность», оставив в себе от человека только внешнюю форму тела.

«Хуэй Ши спросил Чжуан-цзы:

– **Может ли человек поистине быть без того, что составляет его сущностные качества (цзин 情)?**

– **Может.**

– **Если человек и без того, что сущностно присуще ему, как можно называть его “человеком”?**

– **Путь дает ему облик (мао 貌), Небо дает ему форму (син 形), как же не называть его “человеком”?**

– **Но если мы все же называем его “человеком”, как он может быть без сущностных качеств (“человека”)?**

– **Суждения типа “это есть то, а это не есть то” – вот что я называю сущностными качествами (“человека”). Под тем же, что человек без сущностных качеств, я разумею то, что человек внутренне не ранит себя (шэнь 身) желаниями и неприязнями (хао у 好惡), что он постоянно соответствует собственной таковости и не добавляет чего либо к жизни.**

– **Но если он не добавляет ничего к жизни, как же может иметь себя?**

– **Дао дало ему облик, Небо дало ему форму, он не ранит себя внутренне желаниями и неприязнями. А ты же устремляешься духом к внешнему, насилуешь свою душу. Прислонись к дереву и пой, облокотись о столик и спи. Небеса вверили тебе твою телесную форму, а ты все поешь о “твердости и белизне”»⁹⁹.**

⁹⁹ Перевод мой: Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований) // Чжуцзы цзичэн. Т. 12. Пекин, 1985. С. 220–223.

Но наше знание ведь неопределенно. Как действительно узнать, что нас движет, «небесное» или «человеческое»? В чем конкретно может выражаться потеря «Я» и потеря «человеческого»? Продолжатели Чжуан-цзы поставили этот вопрос и в целом наметили две стратегии его решения.

«Знать действие небесного и действие человеческого – вот вершина знания. Тот, кому ведомо действие небесного, берет жизнь от Неба. Тот, кому ведомо действие человеческого, употребляет знание познанного для того, чтобы пестовать непознанное в известном. Прожить до конца срок, уготованный Небом, и не погибнуть на полпути – вот торжество знания.

Однако тут есть одна сложность: знание, чтобы быть надежным, должно на что-то опираться, но то, на что оно опирается, крайне неопределенно. Как знать, что именуемое нами небесным не является человеческим? А именуемо человеческим не является небесным?..»¹⁰⁰

«Что значит – человеческое и небесное – это все одно?

Человеческое исходит из небесного. А небесное исходит из небесного же. Если человек не может соединиться с небесным в себе, виной тому ограниченность его природы»¹⁰¹.

«... Мудрый искусен в небесном, но неискусен в человеческом. Только совершенный человек может быть искусным в небесном и ловким в человеческом. Только насекомое может стать насекомым и потому насекомое может воистину хранить в себе небесное. Совершенный человек ненавидит Небо, ненавидит небесное в человеке, и тем более вопрос “Это во мне от Неба или от человека?”»¹⁰²

Как видно из фрагментов, ответ таков: либо все на самом деле и так исходит из «Неба», либо же «небесное» в человеке останется, если убрать все «человеческое» и оставить, например, «животное». Животное не идет против природы, оно безвольно следует природным ритмам и не задумывается о «пользе» или «вреде» и «правильных» или «неправильных» учениях. Но сходятся эти две точки зрения в одном – в итоге различие между «Небом» и «Человеком» не должно беспокоить «просветленного», потому что поиск различия – это уже симптом того, что ты не живешь «Небом».

¹⁰⁰ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 95.

¹⁰¹ Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзии (Чжуан-цзы с собранием толкований). С. 694.

¹⁰² Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 232.

С точки зрения «Пути» все единой ценности, и тот действительно достиг совершенства, кто не проводит даже этого фундаментального различия между «Небом» и «Человеком».

Но вполне естественно, что внешне для людей, не видящих ясно правильный «Путь», такой «мудрец» будет казаться лишь «безумцем». Более того, давайте обратим внимание на то, что понимание «просветленности» как метафоры зеркала сердца – это то же самое, что не иметь ничего личного, что могло бы привести элемент ошибки в наше знание. Это обратная сторона «отсутствия “Я”». И действительно, Чжуан-цзы удивительно экстравертен. «Совершенномудрый» у Чжуана – это такой «великий глаз», который по идее должен наблюдать и сам себя, превратить для себя и все свое внутреннее содержание во внешний объект, которому он должен отвечать, сообразуясь с его «естеством». Получается, что мир идеальных, достигших понимания «Пути» людей у Чжуана – это мир бездушных роботов, имеющих как бы только симуляцию эмоций, размышления и т. д., а на самом деле полностью детерминированных (отсюда и сравнение с «роботами») «программами», которые идут к ним из окружающего их мира и из их собственного тела, которое они, впрочем, тоже воспринимают как внешний объект.

Таков обретший «Путь» «цельный человек». Но я напомним, что для древних китайцев всякое знание ведет к действию. Может ли «по-человечески» действовать не-личность и не-человек? Нет. Поэтому мудрец у Чжуан-цзы пребывает в у *вэй* 無爲 «недеянии». Подобно идее «недеяния» у своих предшественников, «недеяние» у Чжуан-цзы – это не бездеятельность, а что-то похожее на то, что делает «Небо», – естественно детерминированный отклик на изменившуюся ситуацию, действие по непреложному закону Природы.

К чему же ведет такое действие? Идеал у Чжуан-цзы ничем особым не отличается от янгистского. «Путь» «сохраняет тело, делает жизнь цельной, питает родителей, продлевает твои годы» и т. д. Следование «Пути» избавляет от смерти. Но если янгисты как бы в прямом смысле пытались найти что-то, что поддерживает «долголетие» – не вредя своей «природе», то у Чжуана подход изменился. У Чжуана смерть побеждается сменой перспективы с ложной на истинную.

Его принцип «отсутствия “Я”» – это и триумф над смертью. Потому что, начав относиться к миру согласно его «собственной таковости/естественности», что мы начинаем видеть? Мы перестаем замечать трагизм фразы «я умру» и факта, за ним стоящего, потому

что «Я» – синоним заблуждения и не имеет ценности, а «умирать» – это оценочное слово, негативность которого всегда будет недоказанной и бесосновной, ведь мир – это просто череда превращений и ничего более. Превращения естественны, и вот этот кусок плоти, который на короткое время получил имя Чжуан-цзы, согласно точке зрения подлинного мудреца – просто превратится во что-то еще, в печень крысы или ножку мухи, он не исчезнет, ведь исчезновения нет, а смерть – это изменение, переход, переход от сна к бодрствованию, и от бодрствования к новому сну, и не более того. И зачем тогда рыдать и причитать на похоронах? Ведь никакой трагедии-то не произошло. Вот и Чжуан-цзы, по легенде, не рыдал на похоронах собственной жены, а вместо этого, бил в барабан и распевал песни.

Ну и конечно же, как и всякий вышедший из янгистской среды, Чжуан-цзы презирует дело управления Поднебесной, но, опять же, как и всякий симпатизирующий янгизму, будучи спрошенным о государственном управлении, говорит, что его «Путь» привносит порядок в Поднебесную.

«Корень Небес скитался к югу от горы Инь и пришел на берег реки Ляошуй. Там ему встретился Безымянный человек, и тогда он спросил его:

“Позвольте поинтересоваться, как нужно управлять Поднебесным миром?”

“Поди прочь, низкое ты создание! Зачем ты спрашиваешь меня о таком скучном деле? – ответил Безымянный. – Я как раз собираюсь стать другом Творца всего сущего, а когда мне и это наскучит, сяду верхом на Птицу Пустоты, умчусь за шесть пределов вселенной и буду гулять по Деревне, которой нигде нет, поселюсь в Пустыне Безбрежных просторов. Зачем смущать мою душу вопросами о таком ничтожном деле, как управление Поднебесной?”

Все же Корень Небес повторил свой вопрос, и тогда Безымянный ответил:

“Да погрузится твое сердце в пресно-безвкусное. Да сольется твой дух с бесформенным. Следуй естеству всех вещей и не имей в себе ничего личного.

Вот тогда в Поднебесной будет порядок”»¹⁰³.

Таков метод спасения Поднебесной – и себя самого – по Чжуан-цзы.

¹⁰³ Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 107–108.

ЛЕКЦИЯ 9. ФИЛОСОФИЯ В ДАО ДЭ ЦЗИНЕ

В предыдущей лекции мы разбирали ответ Чжуан-цзы на философию Ян Чжу. Его позиция фактически выражает мнение, которое осуждалось, дискутировалось и было лишь одним из спектра мнений во второй период древнекитайской философии, но которое станет общим местом в ее третий период – пути «Неба» и «Человека» различны, и «Небо» находится вне рамок человеческой морали, это просто безличная «Природа». Однако при единстве данного убеждения можно различаться в отношении к «Небу». Можно, как это делал Чжуан-цзы, по-прежнему брать «Небо» в качестве образца для поведения, но ценой утраты в себе «человеческого» (такая позиция изложена в *Дао дэ цзине*), а можно, наоборот, запретить брать «Небо» за образец и в рамках «человеческого» мира взрастить «новых совершенномудрых». Если «Небо» дает нам порочную, аморальную или внеморальную «природу», мы не должны слепо возвращаться к ней, мы должны трансформировать ее в добрую, и тогда в Поднебесной наступит порядок (это позиция позднего конфуцианского автора – Сюнь-цзы).

В связи с этим изменяется и отношение к прошлому. В первый этап древнекитайской философии герои и государственные деятели прошлого считались непререкаемыми авторитетами для подражания, во второй этап их авторитет обсуждался и критиковался, в третий же период победила идея создания «новых» (в разных смыслах и разных пониманиях) «совершенномудрых», не связанных с мудрецами древности и живущих по новым законам в новом мире.

Второй этап древнекитайской философии прошел под эгидой софистики. Это была своеобразная «эпоха споров», время пестроты мнений, когда полемика велась буквально по всем предметам, в том числе и касательно полезности самого «спора». Третий же этап – это время, когда все споры, в том числе и о самом «споре», остались позади. Это время, когда «школа имен» уходит с авансцены, и то в искусстве полемики, что было выработано поздними моистами и софистами, принимается просто как данное, об этом уже никто не спорит. Прошло время Хуэй Ши и Гунсунь Луна, да и школа моистов движется к своему упадку. Победило мнение, что «Небо» и «Человек» различны, а человеческая природа не добра, но обладает изынами. И третий этап проходит уже не под знаком расцвета софистики, но при все более и более явном зловещем доминировании легистской мысли в ученой литературе того времени. У Лао-цзы можно найти пролегистские элементы (не будем забывать, что Хань Фэй-цзы – первый комментатор *Дао дэ цзина*), Сюнь-цзы же объединяет позиции конфуцианства и легизма, в то время как Хань Фэй – последний крупный философ доциньского Китая, – уже чистый легист. Древнекитайская философия завершается победой легизма.

Таким образом, если второй этап был этапом цветения древнекитайской философии, то третий этап – это ее закат.

Изучение третьего этапа древнекитайской философии мы начнем с философии Лао-цзы, первого из трех великих философов данного периода и, в некотором роде, продолжателя линии Чжуан-цзы.

1. «Таинственный» Лао-цзы и «таинственный» *Дао дэ цзин* 道德经 «Канон Пути и Добродетели»

Сама фигура Лао-цзы за тысячелетия обросла такими легендами, что практически невозможно понять, а был ли он вообще и если был, то кем.

Лао-цзы 老子 (Ли Эр 李耳, Ли Боян 伯陽, Лао Дань 老聃, или же Лао Лай-цзы 老萊子 – по *Ши цзи*, гл. 63). Точное имя неизвестно. Точные даты жизни – тоже. Классическая версия говорит, что он родился в конце VII – начале VI в. до н. э. в княжестве Чу и

был историком/астрологом/архивистом (*ши* 史) в чжоуском книгохранилище, который в свое время даже наставлял приехавшего к нему за консультацией по поводу «ритуала» Конфуция. Под конец жизни уехал в неизвестном направлении через пограничную заставу на западе или на юге (начальнику которой, Инь Си, оставил текст *Дао дэ цзина*). По *Лао-цзы хуа ху цзину* он ушел в Индию, где его проповедь привела к возникновению буддизма. Также Лао-цзы в религиозном даосизме – это персонификация самого «Пути» и единое божество Хуан-Лао («Желтый старец»), позже – Лао-цзюнь («Господин Лао»), воплощающееся в величайших государственных наставников и духовных вождей, включая Будду. Это и реальный автор или авторы афоризмов, собранных в одноименную книгу, живший или жившие примерно в IV–III в. до н. э.

Из ранних сведений известно только о том, что Конфуций в свое время консультировался по поводу ритуала у некоего Лао Даня. Причем это сказано и в конфуцианских памятниках (в главе «Вопросы Цзэн-цзы» в *Ли цзи*), в *Чжуан-цзы* во внутренних главах это повторяется, правда, уже тут Лао-цзы начинает поучать Конфуция. Скорее всего, действительно Конфуций встречался с каким-то хранителем архивов Данем и консультировался у него, а уже потом этот сюжет был заимствован Чжуан-цзы или его учениками, поздними даосами для повышения философского престижа даосизма и преувеличения его важности («сам Конфуций(!)» брал уроки у Лао-цзы). Но никаких точных следов связи данного исторического Лао-цзы и текста *Дао дэ цзина*, который мы относим к Лао-цзы как философу – нет.

Основной текст философа – *Дао дэ цзин* 道德經 «[Трактат] о Пути и Добродетели». Этот «таинственный» текст начинает цитироваться в других источниках примерно к 250-м гг. до н. э. и уже тогда связывается с именем Лао-цзы (у Сюнь-цзы и в гл. 33 текста *Чжуан-цзы*), однако являлся ли этот Лао-цзы тем же самым Лао Данем – большой вопрос.

Имеются три варианта списка текста: классический *Дао дэ цзин* (вариант в разбивке и с комментариями Ван Би), дошедший до нас, например, в *Дао цзане*; мавандуйский *Дэ дао цзин*, обнаруженный при раскопках в 1973 г. в Мавандуе (провинция Хунань), и датируемый II в. н. э.; годяньский вариант (обнаруженный в Годяне (провинция Хубэй) в 1993 г., датируемый рубежом

IV–III вв. до н. э.). Ссылки на текст известны с середины III в. до н. э. Состоит из 81 главы, делящихся на два блока – блок *Дао-цзин* (главы 1–32) и блок *Дэ-цзин* (главы 33–81). В мавандуйском варианте эти два блока поменяны местами. В годяньском варианте разбивка на блоки осуществлена совершенно по-другому – имеются списки: А (содержащий главы об искусстве управления государством), В (содержащий главы о самосовершенствовании мудреца) и С (другие главы с разным содержанием). Некоторые главы, которые наличествуют в других списках текста, здесь отсутствуют. Также язык различных версий текста не идентичен – мавандуйский и годяньский вариант богаче служебными словами, чем классический вариант. Членение на главы местами тоже не идентично.

Все эти факторы, вместе взятые, позволяют сделать правдоподобное допущение, что текст *Дао дэ цзина* как он дошел до нас – не дело рук одного автора, а, скорее всего, мог быть плодом коллективного труда авторов (возможно, творивших последовательно), которые еще в доциньском Китае собрали его из разных, зачастую содержательно чуждых и/или противоречивых фрагментов.

Самые известные комментаторы *Дао дэ цзина* – Хань Фэй-цзы, Хэшан-гун (202–157 до н. э.), Янь Цзунь и Ван Би (226–249 н. э.).

Учитывая все вышесказанное, я думаю, правильнее было бы сказать, что в настоящей лекции мы будем изучать не философию Лао-цзы, а философию, как она отражена в тексте *Дао дэ цзина*.

2. Учение о «таинственном» (*сюань* 玄)

Излагая «философию» *Дао дэ цзин*, надо тоже иметь в виду, что «философия» эта в некотором роде немного условна. Во-первых, потому что это произведение того же жанра, что и *Чжуан-цзы* (в нем много художественных форм), даже более того, это некий вид поэзии. Большая часть глав в *Дао дэ цзин* написана в форме стихов. Таким образом, это не философская проза, – стиль их, например, совершенно противоположен сухим моистским словарям или тому, что мы можем прочитать в трактате *Сюнь-цзы*. *Дао дэ цзин* – это гипертрофированный

Чжуан-цзы. Если Чжуан-цзы в своем отвержении рассудочного знания как-то опирается на аргументы софистов, в конце концов, он сам – представитель эпохи софистов, то в лице Лао-цзы эта эпоха уже давно в прошлом, никаких привычных нам аргументов в его тексте мы не найдем. Если язык Чжуан-цзы можно назвать художественным, то язык Лао-цзы – это суперхудожественный язык. Яркие, специально неоднозначные образы, парадоксальные противоречивые высказывания – всем этим *Дао дэ цзин* буквально нашпигован.

Кроме того, за всю историю этого текста было написано гигантское количество очень разных комментариев, и это при том, что сам автор *Дао дэ цзина*, при его любви к «пустоте» и «отсутствию», сделал свой текст настолько вместительным для любых толкований, что это приводит к тому, что все эти комментарии более-менее допустимы. Я хочу донести простую мысль – *Дао дэ цзин* можно читать по-разному, и та трактовка, которую предлагаю я, – лишь одна из многих.

Дао дэ цзин, эту философскую поэму, считали и отредактированным натурфилософом собранием афоризмов, восходящих к магическим формулам, и пособием будущему мистика (даосскому бессмертному), и стратегией выживания маленького человека во враждебном мире, и сборником военных стратагем. Видели в нем даже сопоставления с «деконструктивизмом» Ж.Дерриды, философией М.Хайдеггера и экзистенциалистов, а также постмодернизмом в целом (у нас в стране этим прославился В.В.Малявин), но я буду интерпретировать *Дао дэ цзин* в качестве несущего следы легистской обработки поэтического учебника по государственному управлению.

Я повторюсь, трактовка эта не единственная, но именно она в начале, по всей видимости, преобладала; во всяком случае, последующие доханьские и даже где-то послеханьские авторы трактовали *Дао дэ цзин* именно в легистском ключе (вспомните учение *хуан-лао*, первые комментарии Хань Фэя и т. д.).

Дао дэ цзин проникнут единой эмоцией – страхом. Страхом, как маленькое государство и маленький человек могут выжить в мире бушующих и враждебных сил?

Ход мысли у Лао-цзы классический. Выжить можно, зная «Путь» и имея «добродетель».

Дао дэ цзин 55

«Тот, кто хранит в себе глубину совершенства,
Подобен новорожденному младенцу:
Ни скорпионы, ни осы, ни змеи его не ужалят,
Хищные птицы и дикие звери его не схватят.
Его кости и сухожилия мягки, а хватка крепка,
О соитии не знает, а мужская сила в нем есть –
Ибо семя в нем пребывает сполна.
Целый день кричит, а не хрипнет –
Ибо согласие в нем не имеет изъяна.

Знать согласие означает “быть постоянным” (*чжи хэ юэ чан* 知和曰常),

Пребывать в постоянстве означает “быть просветленным” (*чжи чан юэ мин* 知常曰明),

Прибавлять что-то к жизни – это предвестье несчастья,
Когда ум повелевает жизненной силой – это насилие.

Кто накопит силу, тот одряхлеет:

Это означает “противиться Пути”.

А кто противится Пути, тот быстро погибнет»¹⁰⁴.

Каким образом мы можем знать «Путь»? Тут опять ничего нового по сравнению с философией Чжуан-цзы. Знаем «Путь» мы, если обладаем «просветленностью».

Как «просветленность» достигается? Опять ничего нового. Сначала надо устранить «рассудок». Беды всей эпохи от пагубных «суемудрия» (*хуэй* 慧), «многознания» (*бо* 博) и «учености» (*сюэ* 學), распоряжающихся установлением некорректных социальных отличий и рангов (*мин* 名), рассуждающих об «[э]том» и «не-том», порождающих «великую ложь/фальшь» (*да вэй* 大偽; дословно второй иероглиф расшифровывается как «человек + сделанное»).

Поэтому надо знать, где «остановиться в знании» (*чжи чжи* 止知) (гл. 32), а именно – следует «отбросить знание/рассудок» (*цзи чжи* 棄智) и даже «заставить исчезнуть совершенномудрие» (*цзюэ шэн* 絕聖) (гл. 19). Скорее всего здесь имеются в виду те конкретные персонажи древности, которых за «совершенномудрых» принимали оппоненты Лао-цзы (конфуцианцы, моисты и пр.). На этом примере можно видеть изменившееся в ходе третьего этапа

¹⁰⁴ Здесь и далее в этой лекции все цитаты из *Дао дэ цзина* берутся в переводе В.В.Малявина из: Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. М., 2004.

древнекитайской философии отношение к древности – старые авторитеты больше не авторитеты, старые «совершенномудрые» – не подлиннные «совершенномудрые», они не могут действовать в новом мире с изменившимися условиями. В остальном тексте, впрочем, слово «совершенномудрые люди» у Лао-цзы по-прежнему означает идеал личности.

Таким образом Лао-цзы призывает нас «учиться-не-учиться» (*сюэ бу сюэ 學不學*) (гл. 64), чтобы в конце концов «знать-не-знать» (*чжи бу чжи 知不知*) (гл. 71). Что означают данные синтагмы-термины?

Трактовки их могут быть совершенно разные:

1) определительная – «знать не зная» – не пользоваться светской (конфуцианской, моистской и т. д.) мудростью, закрыть ее внутри себя, пресечь, буквально «стереть» все знание в сердце;

2) модальная – «знать и»: не считать (думать, говорить, поступать так, делать вид, казаться), что знаешь; здесь затрагивается проблема знания и осознания – надо знать, но не осознавать, что знаешь;

3) объектная – знать о своем незнании, знать о тщете знания, знать о том, что не знают другие, знать о том, что нельзя знать, знать об истинном «Пути».

В итоге – нужно отбросить «рассудок» (*чжи 智*) в пользу «просветленности» (*мин 明*).

В *Дао дэ цзине* мы находим три определения «просветленности»:

1) «знание себя» (*цзы чжи 自知*) (гл. 33) в противоположность «рассудку» как «знанию [других] людей» (*чжи жэнь 知人*),

2) «знание постоянства» (*чжи чан 知常*) (гл. 16, 55) и

3) «видение малого» (*цзянь сяо 見小*) (гл. 52).

Поскольку «просветленность» – это «знание себя», «не открывая окна, можешь узреть Путь Неба» (гл. 48), надо только «очистить сокровенное зеркало» (*ди чу сюань лань 滌除玄覽*) (гл. 10), т. е. достигнуть трех (уже хорошо известных нам) состояний «сердца».

Следует «обнимать единое» (*бао и*), чтобы стать как «цельный ствол» (*пу 樸*) (гл. 37), «дойти в пустоте до предела» (*чжи сюй цзи 致虛極*) (гл. 16), чтобы «опустошить сердце» (*сю ци синь 虛其心*) (гл. 3), и «блести покой» (*шоу цзин 守靜*) (гл. 16), чтобы отсутствовали желания (*юй*) (гл. 37). Таким образом, перед нами хорошо известные из предыдущей лекции «сосредоточенность/единение», «пустота» и «покой».

Здесь мы опять сталкиваемся с типичным для китайской гносеологии явлением, когда познание всего внешнего требует или даже исчерпывается познанием себя самого. Все сущее берет за «образец/закон» «Путь» (гл. 25), т. е. подобно ему и в то же время подобно самому себе, поэтому, познав «Путь», уже можно сказать, что познал всю Поднебесную.

К чему приводит «просветленность»? К тому же самому, что и у Чжуан-цзы. Только, в отличие от него, у Лао-цзы уже присутствуют несколько другие обертоны.

Дао дэ цзин 16

**«Кто знает постоянство (*чжи чан* 知常), тот все вместит в себя;
Кто все вместит в себя, тот беспристрастен.
Кто беспристрастен, тот царствен (*ван* 王),
Кто царствен, тот подобен Небу.
Кто подобен Небу, тот претворяет Путь.
Кто претворяет Путь, тот пребудет долго
И до конца дней избегнет вреда».**

Из этого фрагмента ясно, что безопасная жизнь, она же – жизнь, сообразная с «Путем», но она же и царственная жизнь, жизнь, при которой ты становишься верховным государем (*ван* 王) над всей Поднебесной. Философия Лао-цзы более политически ориентирована, чем философия Чжуан-цзы.

«Просветленность» как индивидуальное «знание себя» и «знание Пути» не может быть адекватно передана словами, поскольку любое именование некорректно, не полностью передает реальность, что уж говорить о всякой речи о «Пути» (ср. гл. 1, 32, 41 и др.).

Каким образом тогда ей можно научить? В этом пункте у Лао-цзы мы опять не находим ничего принципиально нового. Фактически он описывает два способа передачи «просветленности», о которых мы знаем еще от Чжуан-цзы.

1. Способ, не использующий речи, – «бессловесное учение» (*бу янь чжи цзяо* 不言之教) (гл. 2, 43, а также 56, 73). Учение из непосредственного наблюдения за живым опытом, подобно тому, как действовал человек, у которого были прирученные обезьяны из знаменитой притчи в *Чжуан-цзы*.

2. Способ, использующий речи, – если обычная речь не работает, если какое-то высказывание о чем-то не выражает всей истины, его можно скорректировать другим, противоположным,

показать взаимозависимость оппозиций (гл. 2) (ср. с логическим учением поздних моистов, у которых это совершенно не допускалось) и компенсировать неправильность высказывания о чем-то высказыванием о том же противоположного.

Поэтому-то некоторым образом кое-что о «Пути» мы сказать можем. Мы можем описать ту «естественность», «собственную таковость» положения вещей, на следовании которой настаивал Чжуан-цзы, как настаивает и сам Лао-цзы. Но если Чжуан-цзы в основном просто провозглашал, что нужно придерживаться «естественности», чтобы обрести «Путь» жизни, то Лао-цзы говорит нам об этой «естественности» нечто конкретное – и в этом его нововведение по сравнению с философией Чжуан-цзы. В *Дао дэ цзине* мы находим описания конкретных свойств постоянного хода вещей, который знает «просветленный».

Что это за конкретные свойства? Что это за «постоянства» (*чан* 常), которые должен знать тот, кто обладает «просветленностью»?

3. Фань 反 «возвращение/оборачивание», жо 弱 «слабость» и у/сюй 無/虛 «отсутствие/пустота» – три признака «Пути», которым идет вся Природа

Дао дэ цзин 40

«Возвращение (*фань* 反) – это действие Пути.

Слабость (*жо* 弱) – это применение Пути.

Все вещи в мире исходят из сущего (*ю* 有),

А сущее исходит из отсутствующего (*у* 無)».

Итак, это *фань* 反 «возвращение/оборачивание», *жо* 弱 «слабость» и *у/сюй* 無/虛 «отсутствие/пустота». Что они означают?

Дао дэ цзин 36

«Если хочешь сжать,

Прежде нужно растянуть.

Если хочешь ослабить,

Прежде нужно усилить.

Если хочешь развалить,

Прежде нужно возвеличить.

Если хочешь отнять,

Прежде нужно дать.

Вот что зовется «опережающим прозрением».
Мягкое и слабое одолевает твердое и сильное.
Рыбе лучше не покидать глубины,
А то, что принесит царству благо, нельзя показывать людям».

Дао дэ цзин 16

«...Все вещи в мире возникают совместно,
Я так прозреваю их возврат.
Вещи являются без порядка, без счета.
И каждая возвращается (*фу* 復) к своему корню.
Возвращение к корню (*гэнь* 根) – это покой (*цзин* 靜),
Покой – это возвращение к судьбе (*мин* 命).
Возвращение к судьбе – это постоянство (*чан* 常).
Знание постоянства – это просветленность (*мин* 明)...»

Дао дэ цзин 64

«Что поконится, то легко удержать.
Что еще не проявилось, то легко упредить.
Что хрупко, то легко разбить.
Что мелко, то легко рассеять.
Действуй там, где еще ничего нет.
Упорядочивай там, где еще не разладилось...»

В *Дао дэ цзине* (гл. 45) есть занятная формула, выражающая логику даосизма: «Великое/подлинное А не есть А». Сообразно этой формуле Лао-цзы побуждает нас обратить внимание на то, чему мы в силу своих укоренившихся привычек (противных «естественному» ходу вещей) внимания уделяем недостаточно.

Если разделить всю тьму вещей на две колонки оппозиций, одну из которых мы считаем «хорошей», «полезной», «доброй», «ценной» и т. п., а другую недооцениваем, то получится примерно следующее:

(положительное)	(отрицательное)
Что-то	Ничто
Делать что-то	Ничего не делать
Знание	Незнание
Мужское	Женское
Полное	Пустое
Наверху	Внизу
Впереди	Позади
Движение	Покой

Большое
Сильное
Твердое
Прямое

Малое
Слабое
Мягкое
Кривое
и т. д.

Лао-цзы указывает, что мягкое, слабое, кривое, женское, пустое и т. д. могут быть полезны человеку, хотя кажутся бесполезными. На самом деле зачастую именно они обладают реальной силой, полнотой, пригодностью и т. д. Например, Лао-цзы приводит примеры с пустотой и водой. «Путь» сравнивается с водой, которая, будучи мягкой, податливой, растекающейся, не имеющей формы, проникает везде и точит со временем даже самый твердый камень. То же делает по отношению к мужчине мудрая женщина, которая зачастую оказывается реальной властью в семье. С другой стороны, пустота, вроде бы, это плохо, поскольку отсутствие якобы хуже наличия (согласно обычной логике отсутствие еды хуже ее наличия), но оказывается, например, что в доме самые полезные части (помещения, окна, двери) – это именно пустоты. Без них не было бы дома как пригодного для жизни помещения. Слабость можно использовать и в управлении государством. Например, там, где неподатливый согнется, знающий «Путь» уклонится или уступит, тем самым сохранив себя.

Однако использование «слабости» – это только одна сторона медали. Мы помним, что речи не исчерпывают всей истины, поэтому положение о «слабости» должно быть поддержано противоположным. И действительно, на слабость надо обратить внимание, но действие «Пути» не исчерпывается ей. На самом деле «Путь» действует по принципу взаимопревращения противоположностей. Слабое доходит до предела и возвращается к своему корню, своей противоположности (а все возникает из противоположного), становясь сильным, сильное же доходит до предела и становится слабым. Подобное можно сказать практически про все. Это уготовано «предопределением», т. е. естественный, постоянный порядок вещей.

Суть здесь в том, что этому превращению можно «помочь». Надо добиться того, чтобы вещь дошла до предела в каком-то (нежелательном) качестве, и тогда оно неминуемо обернется противоположностью (желательной). В случае государства мы пользуемся

слабостью, податливо сдаемся победителю, чем еще больше укрепляем его, но это, например, ведет к тому, что его территория увеличивается, власть рассеивается, ибо он не может контролировать ее эффективно, и государство, как бы перенасыщенное, распадается. Своей уступчивостью мы послужили краху врага. Можно поступать и наоборот. Зная этот порядок, мы можем также, например, не допускать у себя достижения какого-то качества (желательного) своего предела. Например, почему нам лучше быть как «младенец» – потому что младенец свеж, слаб, полон жизни, молод, а мы знаем, что тот, кто накопит силу, одряхлеет и умрет. Поэтому лучше быть как младенец. Отсюда, например, можно сделать выводы и касательно управления государством – надо ограничивать, сдерживать себя в потребностях, в использовании, не разбрасываться богатством и т. д.

Ну и наконец, Путь – это начало «пустоты», из которой происходят все вещи. С «пустотой» мы встречались уже у Чжуан-цзы. Повар в *Чжуан-цзы* рубил туши так, что попадал в пустоты между костями и мясом, и поэтому его нож никогда не тупился. «Совершенномудрый» у Лао-цзы тоже действует так, чтобы попадать в «пустоты» между естественным ходом вещей, встраиваться в естественный порядок, не нарушая его. Однако описание этого у Лао-цзы дается в совершенно легистском ключе – действовать надо там, говорит он, где еще ничего нет, т. е. пресекать нечто на корню, некоторым образом предупреждать события. С этой идеей мы познакомимся подробнее, когда будем изучать легистскую доктрину.

Знание всех этих «тайных», противоположных обычному здравому смыслу принципов мироздания, способность их использовать и называется «видением малого».

Может создаться впечатление, что «Небо» как бы наделяет ценным то, что обычно люди не ценят, и обесценивает то, что они ценят по некоей «зловредности», и действительно, Лао-цзы пишет слова, кажущиеся жестокостью:

Дао дэ цзин 5

«Небо и Земля не обладают человечностью (*тянь ди бу жэнь* 天地不仁),

Для них вся тьма вещей – что соломенные собаки.

Премудрый человек (*шэн жэнь* 聖人) не обладает человечностью, Для него все люди – что соломенные собаки...»

«Соломенные собаки» в данном пассаже – это ритуальные фигурки из соломы, которые использовались на церемонии, а после ее окончания выбрасывались на помойку. То же самое, говорит Лао-цзы, делает с людьми «Небо» и следующий за ним «совершенно-мудрый». Однако на самом деле для Лао-цзы «Небо» не аморально, оно вне человеческой морали. Аморально оно с точки зрения непросветленных людей. Именно подобное понимание позволяет Лао-цзы говорить, что, с одной стороны, «небесный» «Путь» есть одинаковое прибежище как для «добрых людей», так и «недобрых» (гл. 62) в обычном, человеческом смысле, с другой – утверждать, что «Небесный Путь» не выказывает родства, но он всегда с «добрым человеком» (гл. 79), а именно с человеком «добрым» высшим «добротом», которое для обычного обывателя кажется «не-добротом». Для Лао-цзы «добро» вне оппозиций положительного и отрицательного (т. е., если все люди в человеческом мире ценят «добро», мудрец не должен ценить «зло») и однозначно приоритетное.

«Добрый человек», «совершенно-мудрый» у Лао-цзы, как и у Чжуан-цзы, – в некотором смысле «робот», поскольку на самом деле в своем стремлении следовать «Пути» он, например, сознательно не предпочитает слабое сильному, не обдумывает, каким образом можно видеть пользу «пустоты» или взаимопревращения противоположностей, он просто пользуется данными принципами как сами собой разумеющимися, не особо осознавая, что делает, просто поступая согласно естественно сложившимся обстоятельствам единственным естественным образом.

Дао дэ цзин 7

«Небо вечно, Земля неизбывна.

Небо и Земля вечны и неизбывны благодаря тому, что не существуют для себя.

Вот почему они могут быть вечны и неизбывны.

Оттого премудрый человек ставит себя позади, а оказывается впереди;

Не думает о себе – и себя сохраняет.

Не желает ничего для себя –

Не потому ли может обрести все свое?»

Естественно, «совершенно-мудрый» у Лао-цзы, как и у Чжуан-цзы, претворяет у *вэй чжи ши* 無爲之事 (гл. 2, 3) «дело недеяния», но, в отличие от *Чжуан-цзы*, в *Дао дэ цзине* есть описание утопи-

ческого государства, которое можно построить этим «делом недеяния» и в котором люди следуют естественному «Пути». Что же это государство?

4. «Деревня дураков»

Идея Лао-цзы здесь – не в том, что, если мы будем следовать естественным устремлениям, если все оставить в покое, оно само собой устроится к лучшему. Природа человека не «добра» («добра» она только у Мэн-цзы). «Просветленность», спонтанность работает только в тех пределах, в каких люди знают свое окружение и самих себя, поскольку, мы помним, это «экспертное знание», это знание при правильном отражении мира подобно зеркалу. «Совершенномудрый» может знать весь порядок вещей и поэтому действовать естественно и правильно в любой ситуации, но обычный человек этого не может.

Как тогда сделать так, чтобы обычный человек действовал правильно, согласно «Пути»? Выход в том, что окружение обычного, маленького человека надо упростить так, чтобы оно было полностью ему знакомо, и таким образом он мог бы поступать естественно, сообразуясь с этим окружением. Это значит, что чем меньше народ имеет контакты с чем-то внешним, тем лучше. Это значит, что чем больше народ знает и хочет, тем он менее подконтролен и более склонен порождать смуту, потому что любые мудрствование и желание (проявления заблуждающегося «Я») ведут к отклонениям от естественности. Поэтому народ в утопическом государстве надо оглуплять и примитивизировать.

Дао дэ цзин 3

«Не возвышайте “достойных” (*бу шан сян* 不尚賢) – тогда люди не будут соперничать.

Не цените редкостные товары – тогда люди не будут разбойничать.

Не выставляйте напоказ привлекательные вещи – тогда в людских сердцах не будет смущения.

Вот почему премудрый человек, управляя людьми,

Опустошает их головы (*сюй ци синь* 虛其心)

И наполняет их животы (*ши ци фу* 實其腹),

Ослабляет их стремления (*жо ци чжи* 弱其志)

И укрепляет их кости (*цян ци гу* 強其骨).

**Он всегда делает так, что у людей нет ни знаний, ни желаний,
А знающие не осмеливаются что-либо предпринять.**

**Действуй недеянием – и во всем будет порядок (вэй у вэй цзэ у бу чжи
為無為, 則無不治)».**

Дао дэ цзин 80

«Лучше царству быть маленьким, а населению – редким.

Пусть у людей будут десятки и сотни орудий,

Но пользы от них искать не нужно.

Пусть люди будут почтительны к смерти и не уезжают далеко от дома.

Даже если есть лодки и повозки, пусть на них никто не ездит.

Даже если есть пики и стрелы, пусть никто не берет их в руки.

Пусть люди завязывают узелки вместо письма.

Пусть люди наслаждаются едой и любят свою одежду,

Имеют покой в своем жилище и радуются своим обычаям.

Пусть будут видны соседние селения

И оттуда доносятся лай собак и крик петухов.

А люди до самой старости и смерти друг с другом не знаются».

Утопическое государство (или, скорее, маленькая «деревня») Лао-цзы во многих аспектах напоминает строй в легистском государстве, о котором мы будем говорить позднее. Людям в этом государстве не дают думать о «пользе», потому что думы о «пользе» порождают смуты, они знают только самые необходимые ремесла, потому что чем больше мастерства, тем больше безделицы, люди вообще мало знают, потому что многознающими трудно управлять. В таком государстве мало законов (и, как ни парадоксально, в этом тоже сближение с легизмом), поскольку, чем больше законов, тем больше способов преступить их и больше соблазнов преступить их (гл. 65 и др.). И отправление наказаний за нарушение этих законов в таком государстве в идеале должно доходить до того автоматизма, которое проявляет «Небо» в ходе природных циклов, и при этом, желательно, говорит Лао-цзы, чтобы не люди отправляли наказания, а само «Небо» (гл. 74). Цель этого – сделать так, чтобы люди постоянно жили в страхе смерти и таким образом оберегали свою жизнь.

После изучения легизма будет очевидно, что, хотя конечные цели (выживание человека, общины, государства, Поднебесной) у Лао-цзы несколько иные, чем у легистов (воцарение одного государства над всеми в Поднебесной), конкретные методы практически идентичны.

ЛЕКЦИЯ 10. СЮНЬ-ЦЗЫ

В предыдущей лекции мы стали разбирать третий этап истории древнекитайской философии. Мы говорили о том, что в это время победила точка зрения Чжуан-цзы – «Небо» и «Человек» отличны и «Природа» не обладает моральностью. Лао-цзы, философия которого мы разбирали в прошлый раз, подолжает линию Чжуан-цзы, призывая нас отбросить в себе «человеческое» и следовать «небесному». Но, как я уже упоминал, существует и второй вариант отношения между «Небом» и «Человеком» при их нетождестве. Его предлагает поздний конфуцианский мыслитель Сюнь-цзы, к рассмотрению философии которого мы сейчас переходим.

1. Древнекитайский «Аристотель»

Давайте обратимся к биографии и библиографии мыслителя.

Сюнь-цзы 荀子 (известен также как Сюнь Цинн 荀卿 – «министр Сюнь», по прозвищу, данному ему в месте службы) жил в 331/298–238/215 гг. до н. э. Имя философа – Куан 況. Родился он в княжестве Чжао, строил политическую карьеру и был преподавателем в академии Цзися (три раза возглавлял ее при циском Сян-ване (283–265 до н. э.), был оклеветан в 255 до н. э. и переехал в Чу, где создал собственную школу в Ланьлине. Там же он стал начальником уезда, а после убийства своего покровителя Хуан Се оставил службу и занялся приведением в порядок своей ученой деятельности. Из

его собственного текста известно, что он посещал княжество Цинь (прибл. в 266–251 до н. э.) и видел растущую мощь этого государства. Одно время он был учителем Ли Сы и Хань Фэя.

Основной текст мыслителя – *Сюнь-цзы* 荀子 «[Трактат] Учителя Сюня». Текст дошел до нас полностью или почти полностью, поскольку не попал под указ Цинь Ши-хуанди о сожжении книг. Первым отредактировал и систематизировал его Лю Сян, который, правда, заменил фамильный иероглиф *Сюнь* 荀 на *Сунь* 筍. Замена сохранилась до IX в. н. э., когда комментатор Ян Лян восстановил старое написание. Впоследствии издание Ян Ляна несколько раз переиздавалось и так или иначе современная версия идет от него. Памятник состоит из 32 глав. Из них 23 написаны одним автором (самим Сюнь-цзы), три – его учениками при жизни (там приводятся беседы Сюнь-цзы с министрами княжеств Цинь и Чжао), шесть – учениками скорее всего после смерти. Главы написаны не в виде кратких историй и/или диалогов с учениками и власть предержащими, как писались тексты *Лунь юй* и *Мэн-цзы*, но в виде законченных, зачастую вполне теоретических текстов на одну определенную тему. Особняком стоит вопрос о включении в состав памятника глав «Песни» и «Оды».

Кем был Сюнь-цзы как мыслитель и философ?

В предыдущей лекции мы с вами говорили про особенности третьего этапа древнекитайской философии. Кроме включения указанных ранее особенностей – победы мировоззрения, отчуждающего «Небо» от «Человека», и усиления влияния легизма, третий этап – это еще и начало синкретизма в древнекитайской философии, или, мягче, синтеза. Это время, когда можно было с высоты веков осмотреть дела своих предшественников, время, когда философами все больше завладевала мысль, что истина – это всесторонность, а конкретные школы не то чтобы полностью ошибаются, но просто односторонне рассматривают вещи, тогда как нужна разносторонность, нужен «Путь», соединяющий все хорошее из разных подходов.

Одним из пропагандистов такой точки зрения и был Сюнь-цзы. В главе *Цзе би* своего трактата *Сюнь-цзы* он пишет:

«Люди обычно страдают от заблуждений, [вызываемых] односторонним рассмотрением [явлений] (*фань жэнь чжи хуань би юй и цюй* 凡人之患, 蔽於一曲), при котором они не имеют [полного] представ-

ления об их сущности. Если покончить с односторонностью, то можно снова встать на обычный правильный путь. Если же [допустить, чтобы] одна сторона приравнивалась к целому и становилась на его место, возникнет путаница...»¹⁰⁵

«Все вещи – это одна сторона (*и пянь* —偏) [естественного] *дао* (*дао* 道). Одна вещь составляет одну сторону всех вещей; глупость (*юй* 愚) – это одна сторона явления (*и у и пянь* —物—偏), и, хотя глупцы сами считают, что познали [естественное] *дао*, [на самом деле они] не знают его...»¹⁰⁶

«...Среди ученых – гостей чжухоу заблуждениями страдали те, кто вносил путаницу в [ту или иную] школу. Мо-цзы видел лишь использование [вещей] и не знал культурности; Сун-цзы видел лишь желание [малого] и не знал [стремления] получать; Шэнь [Дао] видел лишь законы и не знал мудрости. Шэнь [Бу-хай] видел лишь силу и не знал мудрости. Хуэй-цзы видел лишь слова и не знал фактов; Чжуан-цзы видел лишь небо и не знал [человеческой] деятельности... Все эти учения на самом деле выражают [всего лишь] одну сторону *дао*... Те люди, кто однобоко (*цюй* 曲) познают [вещи], видят лишь одну сторону [*дао*] и не в состоянии познать [его целиком]. [Однако] сами они считают, что этого достаточно, и [тем самым] приукрашивают [свои знания]. В результате же они [не только] вносят смуту в свое [сердце], [но и] вводят в заблуждение других людей! Те, ко наверху, вводят в заблуждение тех, кто внизу, и те, кто внизу, вводят в заблуждение тех, кто наверху, – вот к какому несчастью приводят заблуждения, когда они преграждают путь [сердцу]...»¹⁰⁷

Таким образом, Сюнь-цзы выступает как сознательный критик и синтезатор философских идей до-циньского Китая, а его трактат – это, по всей строгости, первая авторская философская система взглядов (у моистов была система взглядов, но она не была авторская). Можно не погрешив против истины сказать, что на примере трактата Сюнь-цзы философия в Древнем Китае добралась до верха своей теоретичности.

С позиции теории односторонности Сюнь-цзы критикует всех своих предшественников – Мо-цзы, Хуэй Ши, Шэнь Дао (леги-ста), Чжуан-цзы и др. Он критикует даже другие конфуцианские ответвления, школы Цзы-сы, Цзы-чжана, Цзы-ся, Цзы-юя и особенно Мэн-цзы. Но, с другой стороны, Сюнь-цзы вполне в духе

¹⁰⁵ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 275.

¹⁰⁶ Там же. С. 258.

¹⁰⁷ Там же. С. 278–279.

своего учения о «Пути» как «всесторонности», многое и берет у своих врагов. Так в его учении можно найти заимствования из моизма (теорию первоначального состояния человечества, принципы «почитания достойных», «умеренности в расходах» и некоторые другие, а также конкретное наполнение теории «правильного использования имен»), даосизма и янгизма (даосскую психологию, представление о «Небе»), и особенно легизма (идею применения «законов», «наград и наказаний» и проч.).

Поэтому, по выражению крупнейшего отечественного переводчика наследия Сюнь-цзы, В.Ф.Феоктистова, Сюнь-цзы – это своеобразный «китайский Аристотель», который попытался дать критику и, с другой стороны, включить в свою систему (как то сделал Аристотель с досократиками и Платоном) идеи других древнекитайских философских школ. В связи с тем, что в доктрине Сюнь-цзы находятся следы многих учений, его считали сочувствующим легизму эклектиком (А.Масперо, Х.Г.Крил, Ч.Фицджералд, Го Мо-жо, Ф.С.Быков и др.), а не правоверным конфуцианцем (А.Форке, Г.Даббс, Е.Ценкер, Фэн Юлань, В.Ф.Феоктистов), хотя сам он, безусловно, считал, что «Путь» Конфуция (но не его последователей) – самый верный и всесторонний, и сам себя считал подлинным конфуцианцем.

Итак, каков же конфуцианский «Путь» «спасения» Поднебесной по Сюнь-цзы?

2. Тянь жэнь чжи фэнь 天人之分 «разница между Небом и Человеком»

Для Сюнь-цзы, как и для всех остальных древнекитайских философов – залог порядка в человеческой среде – в знании того, как правильно относиться к «Небу», как «занять свое место между Небом и Землей» (*сань тянь ди 參天地*). Однако это мыслитель, который живет на закате древнекитайской философии, поэтому он всецело развивает или, точнее, завершает начавшее выкристаллизовываться у Чжуан-цзы и Лао-цзы представление о разрыве между «Небом» и «Человеком». И чтобы правильно постичь «Путь» управления Поднебесной, нужно очень хорошо представлять себе этот разрыв, раздел, «разницу» (*фэнь 分*) между «Небом» и «Человеком».

«Поскольку естественные условия, в которых сейчас живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира и порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья – не ропщи на небо: это плоды действий самого человека. Поэтому только тот может быть назван достигшим высшей [мудрости], кто понимает разницу между человеком и небом»¹⁰⁸.

В чем же она состоит? «Небо», в отличии от «Человека», это безличная нейтральная сила, которая созидает там, где не действует человек, которая дает всему жизнь и условия для существования, но ни во что не вмешивается, не имеет воли и, поэтому, ничем не управляет.

«То, что совершается без участия труда человека, и то, что он получает помимо своих желаний, составляет деятельность неба...

Одна за другой совершают звезды полный круг [по небу]; свет луны сменяет сияние солнца; сменяют друг друга четыре времени года; силы инь и ян вызывают великие изменения; повсюду дуют ветры и выпадают дожди; через гармонию этих сил рождаются вещи, они получают от [неба] все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться. Человек не видит совершаемого [внутри], он видит лишь его результат и поэтому называет его “происходящим от духа”. Человек знает лишь то, чего достигают вещи в своем совершенствовании, и не представляет себе самих этих невидимых изменений, поэтому он называет их “небесными...”»¹⁰⁹

«Небо и Земля» – это только «запасник ресурсов», которые может использовать человек. Они не обладают «желаниями». А если они не обладают «желаниями», они не могут облагодетельствовать или навредить, и значит, все наши мольбы или приношения «Небу и Земле», наши страхи и надежды – бессмысленны. Молитва о дожде только приносит в жизнь культуру ритуала, но реальный дождь не вызывает, говорит Сюнь-цзы.

Но в век, современный Сюнь-цзы (который в этом отношении был чем-то похож на наше время), набирали влияние гадатели и колдуны, а также те, кто пытался осмыслить эти «небесные» естественные процессы, школа первых «натурфилософов» (те, кого впоследствии назовут *иньян-цзя*), которые-то как раз и пытались воздействовать на «Небо», взывая к нему, зачаровывая или изучая его.

¹⁰⁸ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 251.

¹⁰⁹ Там же. С. 251–252.

Однако все эти действия, утверждает Сюнь-цзы, ведут к несчастьям, потому что безуспешны – «Небо» нас не слышит, и исследованиями «Неба» наличную ситуацию в человеческом общении не изменить. Поэтому Сюнь-цзы выдвигает принцип: *бу юй тянь чжэн чжи* 不與天爭職 «не [следует] оспаривать дело Неба», что значит: а) не «размышлять» (*люй лү*) о «Небе», б) не подменять своими «способностями» (*нэн нэн*) его деятельность, и в) не «исследовать» (*ча цэ*) «Небо», т. е. «не стремиться знать небо» (*бу цю чжи тянь* 不求知天), а вместо этого знать только, как «поступать» (*син хэ*) так, чтобы был «порядок» (*чжи цзи*), «обеспечивать себя всем необходимым для существования» (*ян ян*) и «жить» (*шэн шэн*) так, чтобы «не вредить себе» (*бу шан* 不傷).

Действительно, зачем глубоко докапываться до естественных процессов в «Природе», если «порядок» и «смута» не зависят от «Неба»? Если они не зависят от «Неба», то единственное, от чего они могут зависеть, – от самого человека!

Поэтому в противовес восхвалению и размышлению о «Небе», наоборот, мы должны *чжи тянь* 制天 «управлять Небом».

«Вместо того чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо?! Вместо того чтобы служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу, самим использовать небо в своих интересах? Чем [только] надеяться на время года и ожидать, что тебе принесет [небо], не лучше ли самим в соответствии со временем года добиться всего этого?! Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможности [человека], самим изменить вещи? Вместо того чтобы только думать о вещах и их использовании, не лучше ли привести в порядок имеющиеся вещи и не допустить, чтобы что-нибудь было упущено?! Чем только желать, чтобы вещи рождались так, как [нам того] хочется, не лучше ли самим заставить их совершенствоваться согласно [нашим] желаниям?! Отсюда видно, что, если отбросить дела, которые должны совершать люди, и думать только о небе, – это значит потерять чувство вещей»¹¹⁰.

«Небу дано сменять четыре времени года, земле – нести в себе богатства, человеку – правильно использовать все это. Вот что называется умением занять свое место. Когда человек отказывается делать то, что ему предназначено, и ждет, что небо сделает все за него, – он заблуждается»¹¹¹.

¹¹⁰ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 257.

¹¹¹ Там же. С. 252.

Концепция Сюнь-цзы об «управлении Небом» напоминает идеи Ф.Бэкона о покорении Природы средствами науки. Но есть существенное отличие. Подчинить «Небо» и «составить с Небом и Землей триединство» – не означает вмешиваться в природные процессы и, зная их закономерности, изменять их для нужд людей (думается, Сюнь-цзы не одобрил бы генную модификацию хозяйственных растений), это значит не ждать, пока само «Небо» тебе все даст, а научиться использовать его дары (не изменяя их), чтобы самому делать то, что тебе нужно. Дословно иероглиф *чжи* 制 значит «режим/стандарт/управлять/резать». Задача человека состоит в том, чтобы «резать» «естественное» и каждой вещи вымерять и определять свою долю. Давать вещам *ли* 理 «принципы» (в философии Сюнь-цзы «принципы» синонимичны некоторым измеряемым и классифицируемым качествам предметов, типа размера, цвета, формы, твердости поверхности и т. п.). Парадоксально, но по Сюнь-цзы не «Небо и Земля» дают всему «принципы», но «Человек» наделяет «принципами» «Небо и Землю». «Небо и Земля» «порождают вещи», но «не знают различий между вещами» – тут Сюнь-цзы соглашается с Чжуан-цзы и Лао-цзы, но он упрекает их в том, что они односторонне рассматривали только то, что относится к «Небу», и упускали из виду то, что связано с миром человеческим. А «человеческое» как раз и состоит в том, чтобы разделить и упорядочить вещи. Его идея чем-то близка той современной мысли, по которой человек – это единственное существо, которое может выявить значение и задать цели в бессмысленной и бесцельной вселенной. «Человек» по Сюнь-цзы как бы наделяет значением «Небо» и указывает цели вещам, которые «Небо» порождает, но не по собственному произволу, без всякого закона, а сообразно с его реальным устройством. Белый камень не станет черным по прихоти человека, но лишь человек может увидеть, что камень белый, а не черный, и использовать его в постройке оборонительных укреплений, чередуя с черным камнем так, чтобы эти укрепления не только защищали обороняющихся, но и воплощали бы ритуальную гармонию и красоту.

«Поэтому, когда небо и земля рожают совершенного человека, он приводит в порядок [все, что находится] между небом и землей; совершенный человек правильно понимает свое место по отношению к небу и земле, он является повелителем вещей и отцом и матерью народа. Когда же нет совершенного человека [все, что находится],

между небом и землей не упорядочено, ритуал и долг не систематизированы, наверху не существует ни правителя, ни наставника, внизу не существует ни отца, ни сына – вот что называется крайней степенью беспорядка. Когда [различаются] правитель и подданный, отец и сын, старший и младший брат, муж и жена, когда это начало является концом, а конец – началом и оно управляется едиными с небом и землей принципами и так же вечно, как десять тысяч поколений, – это называется великой основой»¹¹².

Можно сказать, что главное предназначение «Человека» как «занявшего свое место среди Неба и Земли» – это «окультуривать» «естественное».

Чжуан-цзы и Лао-цзы тоже отрицали то, что «Небо» наделено человеческими качествами. Но они говорили, что «Путь» «просветленного» мудреца состоит в том, чтобы следовать «Небу», поэтому подлинный «совершенномудрый», чтобы быть подобным «Небу», тоже должен лишиться человеческих качеств. А для Сюнь-цзы такое утверждение – это однобокость. Кроме того, даосы сами себе противоречат. «Небо» и «Человек» отличны, и это отличие в порядке вещей, оно естественно. Почему же тогда надо уподоблять «Человека» «Небу»? Наоборот, «Человек» дополняет «Небо». Да, «Небо» и «Человек» не едины, но люди не должны следовать своему «небесному», а вместо этого могут и должны изменить свое естество, чтобы оно стало совершенным.

Какие же естественные, врожденные, «природные» качества закладывает в нас «Небо» по мысли древних китайцев? Что делает человека «человеком»?

«Когда деятельность неба осуществлена и результат достигнут, рождается человек: сначала плоть, а затем дух. Человек [от рождения] обладает способностью любить и ненавидеть, радоваться и испытывать чувство гнева, грустить и веселиться – это называется “небесными чувствами”. Уши, глаза, нос, рот и кожа человека дают ему возможность соприкасаться с вещами, причем каждый [из этих органов чувств] обладает своими пределами [соприкосновения] и они не могут заменить друг друга, – вот что называется “небесными органами чувств» [человека]. Сердце занимает центральное место в организме человека и управляет пятью органами чувств – оно называется “небесным повелителем”»¹¹³.

¹¹² Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 227.

¹¹³ Там же. С. 252.

«Небо» дает человеку его *цин* 情, то что позднее приобрело значение «эмоций», а для Сюнь-цзы, как для Чжуан-цзы, Хуэй Ши и моистов было «сущностными качествами», сообразно которым мы называем данный объект данным именем. Как нам показала философия поздних моистов и Чжуан-цзы, сущностные качества имени «человек» как раз и понимались как «эмоции», «чувства», «стремления», «желания» и «неприятности», с которыми он рождается (отсюда и сдвиг значения у данного термина в последующие века китайской философии).

Но поскольку Небо не обладает «человеколюбием» и вообще ничем, что составляет человеческую моральность, с точки зрения человека оно бездушно и подчас даже жестоко (в этом нас убеждают разъяснения Лао-цзы), оно дает нам наши «желания» и «эмоции» в беспорядке, негармонизированными, несмирными, чрезмерными или недостаточными, противоречащими друг другу и «желаниям» и «эмоциям» других людей. От этого при столкновении «желаний» и «эмоций» в условиях ограниченных ресурсов рождается соперничество и смута.

Признав это, Сюнь-цзы выдвигает тезис, за который его философию запомнили в веках.

3. *Син* 性惡 «природа дурна»

Жэнь чжи син 人之性惡 «природа людей дурна», говорит Сюнь-цзы, но, следуя разобранному выше следствиям из тезиса о различии «Неба» и «Человека», мы не должны оставлять ее как есть, в наших силах изменить ее к лучшему до ее совершенства.

«Человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью! (*жэнь чжи син* 人之性惡, *ци шань чжэ* 其善者偽也). Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то появляется стремление оспаривать и грабить, исчезает желание уступать. Человек рождается завистливым и злобным; когда он следует этим качествам, то 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. Таким об-

разом 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, что ведет к беспорядку»¹¹⁴.

Неоднократно я упоминал, что история древнекитайской философии – это «история разочарования от непонимания». Чжуан-цзы был «разочаровавшимся янгистом», янгисты – «разочаровавшимися моистами», моисты – «разочаровавшимися конфуцианцами». О Сюнь-цзы можно сказать, что он «разочаровавшийся мэньцзыанец».

Мы помним, что Мэн-цзы говорил, что «человеческая природа добра». Но если она добра, то зачем нужны были «совершенномудрые», которые дали нам «ритуал» и «долг», спрашивает Сюнь-цзы? Если природа добра, то зачем нам учиться, развиваться, к чему-то стремиться? Ведь стремимся мы к чему-то только потому, что не имеем этого у себя, а доподлинно известно, что все люди только и делают, говорит Сюнь-цзы, что стараются соблюдать «ритуал» и «долг». Значит, изначально они не способны их соблюдать? К тому же, если уже в нашей «природе» были бы заложены все «добродетели», к чему нам почитать «совершенномудрых» – какой подвиг они совершили? Поэтому, заключает Сюнь-цзы, Мэн-цзы не прав, ибо он не исследовал различие между «врожденным» и «приобретенным», и «природа» человека на самом деле дурна. Если ее оставить такой, как она есть, она приведет человека к смуте и раздорам.

«Мэн-цзы говорил: “Человек по своей природе добр”. Я говорю, что это неправильно. Когда говорят о добродетельном в Поднебесной в древние времена и сейчас, то имеют в виду правильное соблюдение всех принципов, мир и порядок. Когда говорят о злом, имеют в виду отклонение от всех принципов, беспорядок. В этом и состоит отличие добродетельного от злого. Если бы человек по своей природе действительно правильно соблюдал все принципы и стремился к миру и порядку, тогда зачем бы нужны были совершенномудрые ваны, нормы ритуала и чувство долга?! Пусть даже были бы совершенномудрые ваны, нормы ритуала и чувство долга, но что бы [в этом случае] они могли добавить к правильному соблюдению [людьми] всех принципов, [их] стремлению к миру и порядку? Однако в

¹¹⁴ *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 305.

действительности не так: человек по своей природе зол. В древние времена совершенномудрые, видя, что человек по своей природе зол, и зная, что он распушен, идет по неправильному пути, стремится к беспорядку и не поддается умиротворению, именно поэтому и создали власть правителя, чтобы следить за людьми; разработали основы ритуала и долга, чтобы воспитывать людей; выработали законы и систему управления, чтобы господствовать над людьми; ввели наказания, чтобы пресекать [преступные действия] людей. Все это привело к тому, что все [люди] в Поднебесной смогли соблюдать порядок и стать добродетельными. Таково было правление совершенномудрых ванов и влияние норм ритуала и чувства долга! Если же сейчас попробовать отбросить власть правителя, не воспитывать [в людях] культурность и чувство долга, отбросить господство [над людьми] с помощью законов и системы управления, не пресекать [их преступные действия] с помощью наказаний и наблюдать со стороны за отношениями между людьми в Поднебесной, это приведет к тому, что сильный будет притеснять и грабить слабого, большинство – жестоко обращаться с меньшинством и вносить среди последних раскол. Вслед за этим в Поднебесной немедленно воцарится хаос и одно за другим последуют разрушения! Если так рассматривать природу [человека], тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью!»¹¹⁵

«Люди именно потому стремятся стать добродетельными, что человек по своей природе зол! Слабый хочет быть великодушным, безобразный – прекрасным, ограниченный – [человеком] с широкими взглядами, бедный – богатым, низкий – знатным. Если люди не находят чего-либо в себе, они непременно стремятся найти это вне себя»¹¹⁶.

Но если человеческая природа изначально зла, откуда тогда вообще могли возникнуть «ритуал» и «долг»? Сюнь-цзы отвечает на этот вопрос так, что «ритуал» и «долг» «родились» из практической деятельности «совершенномудрых» правителей древности. Встает, однако, другой вопрос – откуда у «совершенномудрых» появилась сама идея создать их, если в нашей «природе» нет ничего доброго? Ведь логично же предполагать вслед за Мэн-цзы, что именно от того, что они суть следствия нашей «природы», они и были изобретены «совершенномудрыми».

¹¹⁵ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 309–310.

¹¹⁶ Там же. С. 309.

На это Сюнь-цзы отвечает, что «совершенномудрые» порождают «ритуал» и «долг» так же, как горшечник создает горшок или столяр обтесывает дерево, – и это не значит, что горшок есть врожденное качество гончара или обтесанное дерево – столяра. На самом деле философ упускает важную проблему – действительно, если наша «природа» зла, то к чему нам стремиться к добру и желать что-то придумывать, чтобы обуздать нашу «природу»? Почему у нас вообще возникает стремление к добру? Сам Сюнь-цзы не отвечает на этот вопрос, потому что, видимо, для него это стремление очевидно.

Если бы Сюнь-цзы был западноевропейским последователем теории разумного эгоизма, он бы сказал, что людям выгодно следовать нормам нравственности, потому что иначе они просто умрут или не смогут удовлетворить ни одного своего желания. Но Сюнь-цзы все-таки древний китаец, а древние китайцы так и не смогли последовательно выработать идею «эгоизма». Мы стремимся к добру, потому что словосочетание *син э* не значит «природа зла». Хотя его часто переводят именно как «природа зла», на самом деле эта синтагма означает «природа дурна». Это не значит, что она эгоистична. Это значит, что она анархична, что в чувствах, стремлениях, «желаниях», составляющих сердцевину нашей «природы», нет порядка, и они мешают друг другу, зачастую чрезмерны или, наоборот, недостаточны, да и удовлетворяются обычно недолжным, неэффективным образом. Но это не значит, что в нас нет стремления к порядку и добру. Как раз наоборот. Наша «природа» стремится к совершенству, но сама по себе, без изменяющей ее человеческой деятельности, не имеет сил достичь этого совершенства, она дурна не в смысле «зла», но в смысле «некачественна».

Путем «сознательной человеческой деятельности» (иероглиф для этого термина у Сюнь-цзы – *вэй* 偽, то, что у Лао-цзы имело значение «фальшь/ложь») «природу» можно «трансформировать» (*хуа* 化), перенаправить и упорядочить изначальные «желания» и «эмоции» так, чтобы они не мешали друг и себе. В итоге же мудрец, который трансформировал собственную природу, тоже будет следовать своей природе – в этом Сюнь-цзы не отходит от генеральной интуиции всех остальных философов Древнего Китая, по которой хорошо то, чему спонтанно следует мудрец или чего он спонтанно желает, – но по Сюнь-цзы это будет уже не изначальная «природа», а замененная.

То, что «человек дурен», а «доброта» его образуется «сознательной человеческой деятельностью» – значит, что все в руках самого человека, что, как говорит Сюнь-цзы, Яо и Шунь в сущности своей не отличаются от простолюдина с улицы – но и простолюдин с улицы может стать Яо и Шунем.

Но если так, почему же не все люди становятся «совершенно мудрыми»? Отвечая на этот вопрос, Сюнь-цзы говорит, что следует различать *кэ* 可 и *нэн* 能 – «возможность» стать совершенномудрым, которой обладают все, и «способность» стать им, которая зависит от «выбора/готовности» (*кэнь* 肯) человека. Люди «могут», но они «не готовы». Например, человек может обойти всю Поднебесную (в возможности), но не способен на это, мастеравые могут поменяться способностями, но никогда не сделают этого. Мы выбираем какие-то пути, и другие пути для нас закрываются. Мы выбираем не следовать «ритуалу» и «долгу», и путь «совершенно мудрия» для нас опускается.

Как можно видеть из разбора учения Сюнь-цзы, можно сказать, что он не до конца понял мысль Мэн-цзы. Действительно, фактически отличий конкретных следствий доктрин Сюнь-цзы о том, что человек по природе «дурен», и Мэн-цзы о том, что человек по природе «добр», нет! По Мэн-цзы, «природные» качества для человека не подобны, например, способности слышать для ушей (данной актуально), а являются чем-то, что должно пройти целый путь развития. Актуальная «доброта» природы, по Мэн-цзы, не дана, но присутствует в зачаточном состоянии. Сюнь-цзы же в своей критике исходит из того, что моральность для Мэн-цзы дана уже актуально. Это явное непонимание. Да и потом, в конкретных следствиях их учения практически идентичны. И тот, и другой разделяют идею, что, чтобы стать моральной личностью, надо учиться. Согласно обоим учениям, все люди могут стать совершенномудрыми. И по Мэн-цзы, и по Сюнь-цзы «сердце» – арбитр чувств и инстанция, которая должна сортировать «желания», чтобы природа осталась/стала доброй.

Итак, каким же образом трансформируется наша «природа» по Сюнь-цзы?

4. «Избавиться от затмения»

Если дурнота «природы» связана с несгармонизированными «желаниями», которые вредят друг другу и «желаниям» других людей, может быть, надо иметь поменьше «желаний», как предлагает философ Сун Син, или не иметь их совсем, как предлагает Лао-цзы (в понимании Сюнь-цзы)? Нет, отвечает Сюнь-цзы.

«Все те, кто, говоря о [путях установления] порядка, считают, что [он возможен только после того, как] люди откажутся от своих желаний, – это люди, не знающие правильного пути удовлетворения желаний и потому страдающие от них. Все те, кто, говоря о [путях установления] порядка, считает, что [порядок возможен только после того, как] люди сократят свои желания, – это люди, не знающие, как умерить свои желания, и потому сами страдающие от их обилия. Есть желание или нет его, определяется [существованием] различных категорий [вещей], определяется тем, живая это или мертвая [вещь], и от этого не зависит, порядок или смута [царят в Поднебесной]. Желает ли [человек] большого или малого – также определяется [существованием] различных категорий [вещей], определяется характером желаний человека, и от этого не зависит, порядок или смута [царят в Поднебесной]»¹¹⁷.

«Смута» или «порядок» не зависят от «количества» «желаний». А от чего?

«Желания не ждут, когда они станут доступными, [с тем чтобы только тогда проявить себя], однако люди стремятся удовлетворить лишь те желания, которые они считают доступными. То, что желания не ждут, когда они станут доступными, [с тем чтобы только тогда проявить себя], – это люди получают от природы! То, что человек стремится удовлетворить лишь те желания, которые он считает доступными, – это люди получают от сердца! [Естественные] желания, которые человек в чистом виде получает от природы, контролируются многообразными, [все взвешивающими] желаниями, которые исходят от сердца [человека]. Таким образом, [разумные желания] содержат в себе мало похожего на те [естественные] желания, которые [человек] получает от природы... Если то, что сердце считает правильным, соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и много, разве они повредят [наведению] порядка [в Поднебесной]?! Если то, что сердце считает пра-

¹¹⁷ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 299.

вильным, не соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и немного, разве они смогут пресечь беспорядок?! Отсюда видно, что порядок или смута зависят от того, что считает правильным сердце [человека], а не от того, что он [человек] желает...»¹¹⁸

Они зависят от того, каким «желаниям» мы следуем. И «сознательная человеческая деятельность», которой трансформируется человеческая «природа», – это прежде всего способность сортировать желания. Ведь как определяется *вэй* 偽 «сознательная человеческая деятельность»?

«...то, что имеет врожденный, естественный характер, называется природой (*шэнь чжи со и жань чжэ вэй чжи син* 生之所以然者謂之性); то, что представляет собой [результат] соответствия природы человека и вещей, когда духовное [в человеке] соприкасается с вещами, реагирует [на их раздражения] и это происходит без постороннего вмешательства, а само собой, называется естественным (*син чжи хэ со шэ цзин хэ гань ин бу ши эр цзы жань вэй чжи син* 性之和所生, 精合感應, 不事而自然謂之性). Любовь и ненависть, удовлетворенность и гнев, скорбь и радость как [проявления] естественного, называются чувствами (*син чжи хао у си ну ай лэ вэй чжи цин* 性之好惡喜怒哀樂謂之情). Когда сердце помогает этим естественным чувствам отличать [истину от лжи] – это называется размышлением (*цин жань эр синь вэй чжи цзэ вэй чжи люй* 情然而心為之擇謂之慮). Когда сердце [человека] размышляет, а его способности претворяют эти мысли в дела – это называется человеческой деятельностью (*синь люй эр нэн вэй чжи дун вэй чжи вэй* 心慮而能為之動謂之偽)»¹¹⁹.

Из приведенного фрагмента ясно, что это действие, когда «сердце размышляет и может действовать ради того, о чем думает». А «размышление», говорится в другом месте, – это *цзэ* 擇 «выбирание» в «сердце». Таким образом, «человеческая деятельность» – это осознанная, продуманная деятельность, когда мы знаем средства и цели для того, чтобы пресекать одни «желания» и способствовать другим.

Какой же целью мы должны руководствоваться, чтобы быть нравственными? Или, по-другому, с помощью какого метода мы узнаем, что выбираем правильное и не выбираем неправильное? Что является критерием «порядка» в «желаниях»?

¹¹⁸ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 299–300.

¹¹⁹ Там же. С. 291. В некоторых местах я счет возможным немного изменить перевод, чтобы он более соответствовал логике лекции.

Такой метод и критерий, говорит Сюнь-цзы, это «Путь» (имеется в виду «Путь» конфуцианского учения). «Путь» он определяет как «правильное взвешивание древности и современности» (*гу цзинь чжи чжэн цюань* 古今之正權), «метод для управления» (*цао шу* 操術) и «канонические принципы порядка» (*чжи чжи цзин ли* 治之經理).

«Что [позволяет] оценивать (*хэн* 衡) [вещи]? Отвечаю: *дао*. По этому сердце не может не знать *дао*. Если же сердце не знает *дао*, тогда оно может не считать приемлемым правильный путь, а, наоборот, может считать приемлемым неправильный путь...»¹²⁰

«Когда люди добиваются вещей, то не всегда то, что они получают, полностью соответствует их желаниям; когда люди избавляются от вещей, то не всегда то, что они отбрасывают, полностью ненавистно им. Поэтому в любых своих действиях человек не может обойтись без точного взвешивания (*цюань* 權). Если безмен (*хэн* 衡) не верен, тогда более тяжелая вещь окажется наверху и люди ошибочно примут ее за более легкую; и, наоборот, более легкую вещь, оказавшуюся внизу, они ошибочно сочтут более тяжелой. В этом причина того, что люди часто путают “легкое” и “тяжелое”. Если неправильно взвешивать (*цюань* 權) события, то несчастье, заключенное в [данном] желании, ошибочно будет приниматься за счастье; и, наоборот, счастье, заключенное в [данном] отвращении [к чему-либо], ошибочно будет приниматься за несчастье. В этом причина того, что люди часто путают “несчастье” и “счастье”. То, что называют *дао*, есть правильное взвешивание событий древности и современности (*гу чжи чжэн цюань* 古今之正權). Когда люди оставляют *дао* и сами, по своему усмотрению решают, что правда и что ложь, они оказываются не в состоянии распознать несчастье и счастье!...»¹²¹

Итак, именно зная Путь (мы помним, что это не «Путь Неба», а «Путь Человека»), мы можем гармонизировать желания, сортируя их, не опасаясь их чрезмерности или недостаточности.

Каким образом «сердце» может познать «Путь»? При ответе на этот вопрос Сюнь-цзы делает заимствование из даосской теории познания.

«Каким образом люди познают *дао*? Отвечаю: с помощью сердца (*синь* 心). Каким путем сердце познает [*дао*]? Отвечаю: с помощью “пустоты” (*сюй* 虛), “сосредоточенности” (*и* 壹) и “покоя” (*цзин* 靜).

¹²⁰ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 279.

¹²¹ Там же. С. 302.

Сердце постоянно накапливает [знания], и все же оно обладает тем, что называют “пустотой”. Сердце постоянно раздваивается, и все же оно обладает тем, что называют “сосредоточенностью”. Сердце постоянно находится в действии, и все же оно обладает тем, что называют “покоем”. Человек от рождения наделен способностью познавать; быть способным познавать [вещи] – значит запоминать их; а запоминать – значит откладывать [в сердце]. И между тем [сердце] обладает тем, что называют “пустотой”. Когда [знания], уже накопленные сердцем, не мешают дальнейшему восприятию [вещей] – это и называется пустотой. Сердце [человека] от рождения наделено способностью познавать. Быть способным познавать [вещи] – значит [уметь] различать их. Различать [вещи] – значит одновременно познавать несколько [вещей]. Одновременно познавать вещи – значит раздваиваться. И между тем [сердце] обладает тем, что называют “сосредоточенностью”. Когда [познание] одной [вещи] не мешает [познанию] другой – это и называется “сосредоточенностью”. Когда [человек] спит, сердце [приносит ему] сны; когда человек бодрствует, [сердце] начинает свободно действовать; если заставить служить себе сердце, оно будет размышлять. Поэтому сердце постоянно находится в действии, и между тем оно обладает тем, что называют “покоем”. Когда сновидения и мелкие заботы не мешают [сердцу] познавать (досл. «не вносят смуту в сознание»). – *С.Р.* – это называется покоем»¹²².

Понятие «просветленности», которую обретает познавший «Путь», у Сюнь-цзы в целом понимается подобно его даосским предшественникам. Сюнь-цзы характеризует «просветленность» как особую, финальную стадию знания, когда знающий скорее больше действует, поступает, чем знает.

«...Учение достигает осуществления этого [в поступке] и останавливается. Осуществление (*син* 行) этого [в поступке] – просветленность (*мин* 明). Просветленный зовется совершенномудрым. Совершенномудрый укоренен в человеколюбии и долге-справедливости, устанавливает, [является ли нечто] “тем” и “не-тем”, примиряет-согласует речи и поступки (*син* 行)...»¹²³

Однако в этом же определении выражено и основное отличие в понимании отношения «просветленности» и «рассудительности» по Сюнь-цзы от даосского (противопоставление «рассудительно-

¹²² *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 280–281.

¹²³ Перевод мой. Сделан по: Сюнь-цзы цзицзе (Сюнь-цзы с собранием разъяснений) // Чжунцзы цзицэн. Ван Сянь-цзянь чжэ. Т. 2. Пекин, 1957. С. 90.

сти») и моистского (тождества с «рассудительностью») понимания – третий из вариантов, выработанных древнекитайской философией. «Просветленность» у Сюнь-цзы не противопоставляется «рассудительности» и не отождествляется с ней, а сопоставляется, дополняет ее. «Рассудок», полагающий то «тем», а не-то – «не-тем»¹²⁴, помогает правильно определить, как действовать соответственно «Пути». «Просветленность» – это способность безошибочно поступать соответственно выводам «рассудка».

5. «Режим верховного правителя»

Итак, когда сердце должным образом, подобно чистой зеркальной воде в миске, отражает действительность, оно само может прийти к осознанию истинного «Пути» управления государством, с помощью которого можно упорядочить «желания» и избежать «смуты». В чем выражается этот «Путь»?

Согласно учению Конфуция, одним из основных рычагов упорядочения государства является «ритуал». Сюнь-цзы разделяет это мнение своего предшественника.

«Ритуал» Сюнь-цзы связывает уже не с «музыкой», но с «долгом» – этот бином используется у него повсеместно.

«Вода и огонь обладают *ци*, но не имеют жизни; трава и деревья обладают жизнью, но не имеют [способности] познавать; птицы и звери обладают [способностью] познавать, но лишены чувства долга; человек обладает *ци*, обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга, поэтому он самое дорогое в Поднебесной. [Человек] в силе уступает быку, [в способности] бегать уступает лошади, однако он заставляет служить себе и быка и лошадь. Почему это происходит? Отвечаю: благодаря способности [людей] жить сообща (*цунь* 群), в то время как бык и лошадь не обладают этой способностью. Благодаря чему [люди] могут жить сообща? Отвечаю: благодаря разделению [обязанностей] (*фэнь* 分). Благодаря чему возможно это разделение? Отвечаю: благодаря чувству долга (*и* 義). Поэтому, когда в соответствии с чувством долга осуществляется разделение, это приводит к согласию (*хэ* 和); когда [среди людей] царит согласие, это приводит к единству (*и* 一); единство же приводит к умножению сил (*до ли* 多), а умножение сил приводит к могуществу

¹²⁴ Сюнь-цзы цзицзе (Сюнь-цзы с собранием разъяснений). С. 14.

(цян 疆); могущество приводит к победе над вещами (шэн у 勝物). Отсюда [человек] обретает покой в своих жилищах. Поэтому то, что [человек] оказывается способным соответствовать [в своих делах] четверем временам года, управлять вещами и извлекать [из этого] выгоду для всех в Поднебесной, объясняется не какой-либо другой причиной, а лишь тем, что [люди] умеют разделять [обязанности] и обладают чувством долга.

Отсюда видно, что люди, живя в мире, не могут не жить сообща; если же они живут сообща, но [при этом] не осуществляют разделения [обязанностей], тогда возникает соперничество. Когда возникает соперничество, это приводит к беспорядку; когда возникает беспорядок, это приводит к тому, что [люди] покидают [свои жилища]; когда [люди] покидают [свои жилища], это приводит к ослаблению [государства]; ослабление же [государства] приводит к тому, что [люди] не могут побеждать вещи. В этом случае, даже имея жилища, [люди] не могут спокойно жить в них. [Отсюда видно, что] человек ни на миг не может отбрасывать ритуал и чувство долга»¹²⁵.

«... [Подобно тому как] существуют небо и земля, существуют различия между теми, кто наверху, и теми, кто внизу. Как только мудрые ваны вступили на престол и стали управлять государством, они ввели эту систему. Ведь два знатных человека не могут заменить в делах один другого, два низких человека не могут заставить [работать] один другого – это естественный закон. Когда могущество [людей] равно [по силе], а то, что они желают или ненавидят, одинаково, вещей для удовлетворения [их желаний] оказывается недостаточно, и в этом случае неизбежно возникает соперничество. Когда возникает соперничество, это неизбежно приводит к смуте; когда возникает смута, это неизбежно приводит к нехватке [вещей]. Ваны-предки питали отвращение к смуте и потому выработали нормы ритуала и долга, чтобы [с их помощью] различать [людей], и установили для них ранги, [отличающие] бедного от богатого и знатного от низкого, что позволило им осуществлять всеобщий контроль; таковы основы поддержания жизни [людей] Поднебесной...»¹²⁶.

«Как появился ритуал? Отвечаю: человек от рождения обладает желаниями; когда эти желания не удовлетворяются, неизбежно возникает стремление добиться [их удовлетворения]; когда в этом стремлении [человек] не знает границ и пределов, неизбежно возникает соперничество. Когда возникает соперничество, это приводит к смуте, а смута приводит к нищете. Ваны-предки питали отвраще-

¹²⁵ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления Китаеведа. С. 228–229.

¹²⁶ Там же. С. 221.

ние к смутам, поэтому они создали [нормы ритуала] и долга, чтобы [в соответствии с ними] разделять (*фэнь* 分) [людей,] удовлетворять (*ян* 養) их желания и стремления. Добиться того, чтобы желания не превосходили [возможности] вещей [их удовлетворять], а вещей всегда было бы достаточно для удовлетворения желаний, когда и желания, и вещи соответствуют друг другу и взаимно растут, – такова причина появления ритуала.

Отсюда видно, что ритуал служит [целям] удовлетворения (*ян* 養) [желаний]¹²⁷.

Итак, «ритуал» и «долг» были созданы «совершенномудрыми» в качестве средства гармонизации «желаний» с вещами. Что-то одни не были чрезмерны, а другие в недостатке.

«Ритуал» и «долг» гармонизируют «желания» через социальное «разделение» (*фэнь* 分). Ритуал наделяет вещами людей соответственно их достоинствам, тем самым разделяя людей на разные социальные слои «должным», справедливым образом.

Как можно видеть, именно с помощью «ритуала» мы способны «победить вещи» (*шэнь* 于 勝物), т. е. фактически *чжи тянь* 制天 «управлять Небом», реализовать то, что Сюнь-цзы видит как главную задачу человека в отношении «Природы». Таким образом, можно сказать, что «ритуал» позволяет человеку «занять место между Небом и Землей». С помощью «ритуала» мы можем правильно (т. е. сообразно моральным и другим достоинствам людей) воспользоваться ресурсами «Неба и Земли», и «ритуал» дает нам меру в их использовании.

Не оставляет без внимания Сюнь-цзы и «музыку», которая определяется им через «веселье/развлечение» (*лэ* 樂) и которая, подобно «ритуалу», играет контролируемую наши устремления функцию. Когда мы слышим «музыку», в нас на нее откликается соответствующая ей «пневма» и как бы полностью завладевает нами (любопытно, что в современном китайском языке слово *ци* 气 входит в словосочетания, обозначающие «вкус», «настроение», «поветрие», «погоду» и т. п.). Музыка проясняет волю и объединяет людей через единство их настроений, которое она порождает, в свою очередь, через преобладание определенного рода «пневмы», которую она пробуждает в человеке. «Ритуал» же разделяет, но в разделении гармонизирует.

¹²⁷ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 259.

Когда исполнение «ритуала» и «долга» «накапливается» (*цзи 積*), т. е. когда мы накапливаем моральные заслуги, когда они входят в привычку, мы потихоньку трансформируем свою «природу», гармонизируя «желания» и становясь «совершенноумудрыми», способными мирно жить в «порядке» в идеальном обществе. Следование «ритуалу» и «долгу» происходит путем размышления в «сердце». Не поразмыслив, не приведя «сердце» в правильное состояние «пустоты», «сосредоточенности» и «покоя», не найдешь «Путь». Однако не в этом специфика доктрины Сюнь-цзы.

Все эти рекомендации к достижению статуса «совершенноумудрого» и к правильному управлению государством касаются прежде всего того, кто «готов» стать совершенноумудрым, у кого есть к этому не только «возможность», но и «способности». Это касается «благородного мужа», который сам стремится к самосовершенствованию. Вопрос – а как же нам быть с обычными людьми, которые сконцентрированы на конкретных повседневных заботах и далеки от культурности и образованности «благородного мужа»? Простой народ зачастую просто не воспримет подобного учения.

Тут-то и выясняется ограниченность одного только «ритуала» в управлении государством. «Ритуал» должен быть чем-то дополнен, потому что истина в учете всех позиций, а не в заикленности на чем-то одном. Конфуцианство должно быть дополнено легизмом, ибо «Путь» – это всесторонность.

Чем же должен быть дополнен «ритуал» как средство управления государством по Сюнь-цзы? Он должен быть дополнен *фа 法* «законом».

«Если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокостям и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые – погублены. Если проявлять [к народу] лишь терпимость и снисхождение, вести его за собой [только с помощью] великодушия и не пресекать его [дурные поступки], тогда коварные речи будут звучать повсюду, странные слова, как острый нож, будут резать [слух]. Таким образом, возникнет множество запутанных дел, что будет лишь вредить [управлению страной].

Отсюда видно, что, когда есть закон, но нет обсуждений, те [дела], которые [прямо] законом не затрагиваются, приходят в упадок; когда должность [получена], но [получивший ее] не обладает широкими [знаниями], дела, которые не входят в его [прямые] служебные обязанности, гибнут... Поэтому справедливость и мир – это мерило правления, середина и согласие – его правила. Те дела, которые предусмотрены законом, нужно вести согласно закону; те дела, которые законом [прямо] не предусмотрены, нужно совершать по аналогии – вот что значит полностью осуществлять управление [государством]»¹²⁸.

«[Положение] людей от ученого и выше нужно регулировать с помощью ритуала и музыки; [если же говорить о] простых людях, народе, то управлять им нужно с помощью законов»¹²⁹.

Итак, согласно Сюнь-цзы, образованные и знатные люди должны следовать «ритуалу», а необразованных следует «учить с помощью законов» (*ши фа* 師法).

Вообще же для Сюнь-цзы «законы» и предусмотренные ими «награды и наказания» (*шан фа* 賞罰) – это то, чем верхи отвечают на поведение низов и чужаков. Поэтому врага, говорит Сюнь-цзы, мы тоже встречаем наказаниями.

Сюнь-цзы – это первый жестокий конфуцианский мыслитель. Он говорит, что неисправимых преступников надо казнить сообразно «закону». Более того, Сюнь-цзы идет еще дальше – он первым стал говорить, что казнить также надо и всех исповедующих развращающие учения. Конфуций был терпим к инакомыслию, Сюнь-цзы живет уже в другое время.

Впрочем, «закон» без «ритуала» тоже неэффективен. Вообще же концепция государственного управления у Сюнь-цзы весьма эклектична. Он объединяет в свою систему достижения как легистов, так и моистов. Легистский «закон» сочетается у него с моистской по происхождению концепцией изначального естественного состояния людей, в котором они боролись друг против друга и нужен был «совершенномудрый», чтобы привить им «долг» и «ритуал».

Отличие концепции Сюнь-цзы от моистской в том, что если у моистов виною войны всех против всех было разное представление о «долге», то у Сюнь-цзы – неудержные «желания».

¹²⁸ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 220–221.

¹²⁹ Там же. С. 236–237.

Представление об идеальном государстве у Сюнь-цзы тоже испытало на себе влияние моизма и легизма. «Порядок» у Сюнь-цзы постоянно раскрывается в терминах «богатства» и «мира», «силы» и «единства». Когда государство «богатое», это «сохраняющееся в покое» (*ань цунь* 安存) государство, когда оно сильное, оно – государство-«гегемон» (*ба* 霸). А когда оно еще к тому же и объединяет всю Поднебесную, оно – «верховное государство» (*ван го* 王國). Здесь Сюнь-цзы сводит в единую иерархичную (от «сохраняющегося в покое» до «верховного») систему как легистский идеалы государства («единство», «сила»), так и моистский («богатство», «мир»).

Кроме того, в рамках проведения в жизнь «законов» и «ритуалов» правитель по Сюнь-цзы должен следовать трем принципам или «главным звеньям» (*да цзе* 大節).

1. *Пинь чжи ань минь* 平政愛民 «справедливо править, любить народ».

2. *Лун ли цзин ту* 隆禮敬士 «почитать ритуал, уважать служилых».

3. *Шан сянь ши нэн* 尚賢使能 «возвышать достойных, привлекать способных».

В другом месте Сюнь-цзы говорит, что, чтобы накапливать богатство, правитель должен также исповедовать принцип 4 *Цзе юн* 節用 «умеренности в использовании».

Если присмотреться, то первый из принципов напоминает то, что говорил Мэн-цзы по поводу «человеколюбивого правления», второй – общие основы конфуцианской политической теории, а третий и четвертый – это полное заимствование у моистов.

В связи с обширными заимствованиями Сюнь-цзы философских идей других мыслителей и течений можно поставить вопрос, насколько Сюнь-цзы – конфуцианец? На самом деле Сюнь-цзы конфуцианец в главном. В одном месте своего трактата он говорит: *тянь ся у эр дао, шэн жэнь у лян синь* 天下無二道, 聖人無兩心 «в Поднебесной нет двух путей, у совершенномудрых людей нет двойного сердца», а это значит, что испокон веков в Поднебесной был лишь один правильный способ управления государством – тот, который открыли древние «совершенномудрые». «Путь» древних – правильный «Путь», и никакие изменения во времени не меняют древних устоев. Просто нам так кажется, потому что мы

мало знаем об этом «Пути» древних «совершенномудрых», ибо сохранившиеся сведения зачастую отрывочны и ошибочны. Но «Путь» этот неизменен, подчеркивает Сюнь-цзы, и его, «Путь Яо и Шуня», еще можно восстановить, достаточно задаться вопросом о действительном положении вещей. Нужно лишь привести сердце в состояние спокойной зеркальной поверхности воды, и ты поймешь его, потому что он естественно вытекает из явлений.

В этом главном пункте Сюнь-цзы остается полностью верен духу конфуцианства. Но к его времени подобное отношение к древности было не особенно популярным. Завоевывал влияние легизм, который отвечал на вопрос связи древности и современности противоположным образом – древние «совершенномудрые» могли править в свое время, но обстоятельства меняются и их методы оказываются непригодными. «Путь» не один, и с изменениями в веках следует менять и способы управления.

ЛЕКЦИЯ 11. ЛЕГИЗМ

В прошлой лекции мы разбирали философскую систему позднего конфуцианца Сюнь-цзы. Если Чжуан-цзы и Лао-цзы призывали нас отринуть «человеческое» и обратиться к «небесному» в себе, то Сюнь-цзы, разделяя их убеждения, что «Небо» и «Человек» отличны, предложил противоположное – если они отличны, зачем избавляться от «человеческого» в себе? Нужно, наоборот, избавиться от дурной «природы», которую дало нам безразличное «Небо», и воплотить в себе подлинную «человечность», которая упорядочит и наполнит смыслом бессмысленный мир. Если при разрыве между «Небом» и «Человеком» Чжуан-цзы и Лао-цзы выбирают сторону «Неба», то Сюнь-цзы выбирает «сторону» Человека.

Однако у всех разбираемых нами учений было два общих места. Независимо от того, считали ли они «Небо» и «Человека» едиными с точки зрения следования «добродетели» или полагали, что человеческая моральность не имеет никакого отношения к «Небу», считали ли они, что следует подражать «Небу», или нет, – все они разделяли тот принцип, что успешное упорядочение Поднебесной и/или успешное совершенствование собственной личности/тела достижимо только если люди будут стремиться к «добродетели». «Добродетель» могла пониматься по-разному – как конфуцианские моральные качества, типа «долга» и «человеколюбия», как моистская «польза», даже как даосская «добродетель», идущая от внемо-

рального «Пути» подобно всезаливающему свету естественности и жизни, не имеющая с человеческой моралью ничего общего, но все равно животворящая.

Другим общим или почти общим (за исключением, пожалуй, поздних моистов, но, как мы увидим далее, это исключение лишь подтверждает правило) местом было убеждение в единственности правильного «Пути». У каждой философской школы «Путь» мог быть разным, и моисты могли не считать конфуцианских «совершенномудрых» подлинными «совершенномудрыми», а янгисты и даосы могли хулить и тех и других, но все эти течения мысли признавали, что есть единый способ внести порядок в государство и собственную личность, не изменяющийся с древности до наших дней.

Как оказалось, эти два общих места можно оспорить. Это сделали легисты.

Легизм возник не в конце древнекитайской философии, а в начале ее второго этапа, поэтому, если следовать ходу времени, о нем стоило рассказывать примерно тогда же, когда мы касались «школы имен» (как философское учение легизм стал известен примерно со времени IV–III вв. до н. э.). Однако, думается, полезнее рассмотреть его почти в самом конце нашего курса, поскольку, во-первых, именно в конце периода «Борющихся царств» он полностью оформился как оригинальное учение и даже стал доминирующим течением мысли (на короткое время правления династии Цинь), а во-вторых, легизм являлся, пожалуй, наиболее противоположной формой мышления для всех тех, с которыми мы уже сталкивались в нашем рассмотрении древнекитайской мысли.

Что же это за учение?

1. Легизм – враг, которого боялись

Для объяснения корней легизма вернемся немного в прошлое. Мы помним, что после Конфуция был Мо-цзы, а моисты – это своеобразные «разочаровавшиеся конфуцианцы». Моисты сохраняют конфуцианскую мораль, базовые конфуцианские интуиции (правление с помощью «добродетели»), но отбрасывают «ритуал» и «музыку» – их не устраивает способ применения «добродете-

ли». Я также упоминал, что моизм – это «рассадник» странных и «чуждых» мыслей и учений. Первым таким «странным и чуждым» для большинства философов того времени учением был янгизм. Янгисты – «разочаровавшиеся моисты», которые уже отбрасывают конфуцианско-моистскую мораль. Они ставят под вопрос, можно ли считать «пользу»-«долг» целью в себе, или таковой следует считать самого «человека» и его «жизнь»? И отвечают на этот вопрос положительно, т. е. подлинная «польза» – это «польза» для «жизни», поскольку без нас самих мы не можем реализовывать никакую другую «пользу» как себе, так и другим. Янгисты становятся на антигосударственную позицию. Поднебесной достоин управлять только тот, кто не видит в ней никакой ценности. Мы знаем, что моизм «породил» или вдохновил и другое течение мысли, к которому все добропорядочные древнекитайские философы, занимающиеся серьезным делом спасения государства, всегда относились несколько пренебрежительно – «школу имен».

Но моизм повлиял и на третье течение мысли, на легизм. Легисты – это не «разочаровавшиеся моисты», а, условно скажем, наоборот, «воодушевившиеся моисты». Легизм – это моизм, доведенный в своих основных интуициях до финального аккорда. Он тоже отбрасывает конфуцианско-моистскую мораль и тоже конкретизирует моистское понятие «полезного» или «должного», но по-другому, нежели чем янгизм, и занимает прогосударственную позицию. Сильное государство необходимо для спасения Поднебесной.

Основные персоналии школы легистов и их тексты таковы.

Протолегизм:

Гуань Чжун 管仲 (?–645 до н. э.)

Первый советник в Ци, номинальный основатель легизма. Выходец из торговцев.

Цзы Чань 子產 (580–522 до н. э.)

Первый советник правителя царства Чжэн. Выходец из чжэнского аристократического рода. Ввел единые законы и уложения о наказаниях, текст которых был отлит на бронзовых треножниках. Проводил реформы в Чжэн.

Дэн Си 鄧析 (560/545–500 до н. э.)

Правовед и сановник в Чжэн, создатель уложения о наказаниях. Большой дебатер в суде.

Ранний легизм:

Шэнь Дао 慎到 (ок. 395 – ок. 315 до н. э.)

Шэнь Бухай 申不害 (ок. 385 – ок. 337 до н. э.)

Канцлер при дворе правителя царства Хань.

Шан Ян 商鞅 (390 – 338 до н. э.)

Правитель области Шан царства Цинь при Сяо-гуне. Государственный деятель и реформатор. После смерти Сяо-гуна был казнен.

(Поздний легизм)

Хань Фэй 韓非 (ок. 280 – ок. 233 до н. э.)

Ли Сы 李斯 (? – 208 до н. э.)

Тексты

- *Го юй* 國語 «Речи княжеств» – в нем содержатся сведения о жизни Гуань Чжуна.

- *Гуань-цзы* 管子 «[Трактат] Учителя Гуаня» – эклектический текст, полудаосский, полулегистский, в китайской библиографии считающийся даосским, относительно позднего происхождения, однако считается, что он отражает взгляды Гуань Чжуна.

- *Цзо чжуань* 左傳 «Комментарий Цзо [К “Веснам и осеням”]» (Чжао-гун, 18 г., 6 г.) – там говорится о Цзы Чане.

- *Дэн Си-цзы* 鄧析子 «[Трактат] Учителя Дэн Си» – скорее всего поздняя подделка, но не теряющая связи с оригинальной легистской мыслью.

- От сочинений Шэнь Дао сохранились только фрагменты.

- *Шэнь-цзы* 慎子 «[Трактат] Учителя Шэня» – текст, приписываемый Шэнь Бухаю, из которого сохранилась одна глава (*Да Ту* 大体 «Большое тело»).

- Отдельные высказывания Шэнь Бухая содержатся в *Люй-ши чунь-цю*, *Хань шу* и др. памятниках.

- *Шан цзюнь шу* 商君書 «Книга правителя [области] Шан» – текст, приписываемый Шан Яну, но содержащий поздние фрагменты.

- *Хань Фэй-цзы* 韓非子 «[Трактат] Учителя Хань Фэя» – текст, в котором философия легизма изложена систематически. Может содержать чужеродные вставки, но в целом принадлежит перу Хань Фэй-цзы.

Мы рассмотрим легизм как единое учение, как делали это с янгистами, хотя вы должны понимать, что и среди самих легистов бывали доктринальные разногласия. Главное отличие легиз-

ма Хань Фэй-цзы от его более ранних единомышленников в том, что в духе синкретизма он все их основные интуиции синтезирует, обобщает и теоретически фундирует даосской онтологией.

Какова же доктрина легистов?

2. «Открытые и закрытые пути»; адаптация к переменам

Итак, легизм во многом продолжает моизм, и, как вы убедитесь, доходит до конца там, где моисты останавливаются. Примерно так происходит и с концепцией «первоначального состояния человечества» и образования государства.

«... Справедливым (*и* 義) в наш век называют такое положение, когда потворствуют тому, что люди любят, и устраняют ненавистное им; под несправедливым понимают такое положение, когда потворствуют тому, что люди ненавидят, и устраняют любимое ими...»¹³⁰

«... Действительно, нет большей выгоды (*ли* 利) для жителей [Поднебесной], нежели порядок (*чжи* 治), и нет более твердого порядка, нежели порядок, установленный самим правителем...»¹³¹

Легисты, как и янгисты, конкретизируют расплывчатый смысл моистской «пользы», или, что то же самое, «долга». Это «то, что люди любят». А превыше всего любят они «порядок». Потому что «порядок» – это «жизнь», а «смута» – это «смерть». Отличие легизма от янгизма тут только в том, что янгизм ориентируется на «личность/тело», а легизм – на 國 «государство». То, что для «тела» «жизнь», для «государства» – «порядок», и аналогично – «смерть» и «смута». И люди, как и у моистов, по легистам стремятся к «порядку», но в делах своих порождают «смуту». Почему?

«В те времена, когда возникли небо и земля и появились люди, люди знали своих матерей, но не знали своих отцов. Любовь к родственникам и корыстолюбие – таков был их путь. Так как они любили только своих родственников, то стали отделять [своих от чужих], а корыстолюбие породило варварство. Люди множились, но так как они были охвачены стремлением отделять своих от чужих и корыстолюбием, то среди них воцарилась смута. В те времена люди

¹³⁰ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 221–222.

¹³¹ Там же. С. 223.

уже стремились к превосходству над другими и пытались подчинить друг друга силой. Стремление к превосходству порождало ссоры, а попытки подчинения силой порождали споры. Были споры, но не было меры [их разрешения], поэтому никто уже не мог жить [спокойно]. И тогда мудрые установили справедливые меры и привили бескорыстие, так что народ проникся человеколюбием. В эти времена была отвергнута любовь к родственникам, установилось почитание мудрых. Путь человеколюбивых – любовь, а путь мудрых – стремление превзойти друг друга.

Люди множились, но не было узаконений, а так как [они] шли по пути человеколюбия и стремились превзойти друг друга, возникла смута. Поэтому, когда совершенномудрый принял правление, он первым делом установил разграничения, касающиеся земли, имущества, мужчин и женщин. Когда было проведено разграничение, невозможно было обойтись без узаконений, поэтому [совершенномудрый] ввел запреты. Когда же были введены запреты, невозможно было обойтись без тех, кто ведал бы их осуществлением, поэтому он утвердил должности чиновников. Когда были учреждены должности чиновников, невозможно было обойтись без того, кто бы объединил их всех, поэтому [совершенномудрый] поставил [над всеми] государя. Когда же был поставлен государь, то было отвергнуто почитание мудрых и установилось почитание тех, кто занимает высокое положение.

Итак, в древние века любили своих родственников и почитали корысть; в средние века почитали мудрых и радовались человеколюбию, а в позднейшие века стали ценить тех, кто занимает высокое положение, и почитать должности. Почитание мудрых означает, что истинным путем считается стремление превзойти друг друга [достоинствами], но, когда появляется государь, исчезает нужда в мудрых. Любовь к родственникам означает, что корысть считается истинным путем, но, когда установлены справедливые меры, они препятствуют распространению корысти. [Поведение людей] в эти три [периода] не было противоречивым. Люди исчерпали свой путь – надлежало изменить его. Вслед за изменениями, происходившими в веках, необходимо изменять и сам путь...»¹³²

Первые два абзаца процитированного фрагмента почти полностью повторяют моистские идеи о древнейшем состоянии быта человечества, за исключением того, что корень войны всех против всех – не разное представление о «должном», а ограни-

¹³² Древнекитайская философия. Т. 2. С. 219–220.

ченные ресурсы и умножение популяции. Причины «смуты» – внешние, а не внутренние. Легизм – всецело учение о внешнем, своеобразный социально-политический бихевиоризм. Легизм не говорит о человеческой «природе». Он говорит о внешних условиях. В качестве типичного примера можно привести пассаж из пролегистского текста *Гуань-цзы* 管子 «[Трактат] Учителя Гуаня», где говорится, что «наказания» в древности были не необходимы, и там сказано: «**это не из-за человеческой природы, а из-за бедности**». В подобном отказе от использования категорий, связанных с внутренней человеческой деятельностью можно видеть подобие с позитивистским настроем поздних моистов, что только подчеркивает связь этих двух учений.

Но оказывается, что и «добродетельное» правление ведет к «смотам», поскольку умножение «добродетельных» ведет к тому, что они начинают соперничать в том, насколько они «добродетельны». И вот тогда вводятся «законы» и разграничения, и появляется фигура «правителя». Моистская система «возвышения достойных» заменяется на *гуй ли* 贵立 «ценность чиновнического поста». Все происходит от внешних причин, естественным образом.

В итоге же автор данного фрагмента эти три периода уравнивает. Они не плохи и не хороши, их последовательная смена – это не деградация от золотого века к железному и, наоборот, не переход от варварства к цивилизации. Это просто три стадии истории человечества, естественно вытекающие одна из другой. Например, нам не говорится, что в древности не правили с помощью «добродетели» и тогда не было «порядка». Он был. Но просто времена изменились и ныне подобное правление уже невозможно. В конце следует доктринальное заключение – вслед за изменениями в веках надо изменять и путь управления. Нет единого и неизменного «Пути» древности, вечного на все времена, как говорил Сюнь-цзы. Одни «Пути» закрываются, другие открываются. И достичь «порядка» мы можем, не пытаясь все время следовать одной линии, но, наоборот, адаптируясь ко времени.

Поэтому, заключают легисты, можно и нужно изменять «ритуалы» и «законы», если они не соответствуют времени, и не обязательно маниакально держаться за «мудрость» древних. В первых, потому что неясно, на какую «древность» ориентироваться – у моистов и конфуцианцев свои представления о «древ-

ности», а если отвлечься от их склок и посмотреть непредвзято, можно будет увидеть, что в древности разные правители правили по-разному. Во-вторых, потому что в настоящем окружающие условия и другие факторы уже изменились и то, что работало в древности, не работает сейчас. «Путь» закрылся, а открылся какой-то новый:

[Гунсунь Ян (Шан Ян), легист, Ган Лун, скорее всего конфуцианец, и Ду Чжи, сочувствующий моизму, спорят о правомерности изменения древности на приеме у циньского удельного князя Сяо-гуна].

«Ган Лун сказал: "... Я слышал, что совершенномудрый наставляет народ, не изменяя [обычаев], умный [добивается] хорошего управления, не изменяя законов. Тем, кто наставляет народ, сообразуясь с его желаниями, успех будет достигнут без труда; у того, кто [добивается] хорошего управления, придерживаясь [установившихся] законов, чиновники опытни, а народ пребывает в спокойствии. Ныне, если вы измените законы и не будете следовать старым [порядкам] Циньского государства, измените ритуал и станете [по-иному] наставлять народ, я опасаясь, что Поднебесная осудит вас, государь. Хочу, чтобы вы разобрались в этом».

Гунсунь Ян ответил: "Вы высказали мнение, широко распространенное в наш век. Действительно, простые люди привыкли к старым обычаям, а образованные погрязли в том, что они знают [о древности]. Эти две категории людей [способны] лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать [вопросы], выходящие за рамки старых законов. Три династии достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных ритуалов, а пять гегемонов добились господства, [применяя] различные законы. Поэтому мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом. С человеком, который связан ритуалом, не стоит говорить о делах; с человеком, который ограничен [старыми] законами, не стоит говорить о переменах. Государь! Вам не следует колебаться".

Ду Чжи сказал: "Я слышал, что, если выгода не будет стократной, законов не меняют; если успех не будет десятикратным, не меняют орудия. Я слышал, что, когда подражают древности, не совершают ошибок; когда придерживаются ритуала, не бывает нарушений. Государь должен стремиться к этому".

Гунсунь Ян ответил: "Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] по-разному, какой же древности [они] подражали? Императоры и цари не повторяли друг друга, каких же [старых] ри-

туалов они придерживались? Фу Си и Шэнь Нун наставляли, но не карали; Хуан-ди, Яо и Шунь карали, но не многих. Что же касается Тан-вана и У-вана, то каждый из них устанавливал свои законы, учитывая [нужды] времени, и определял ритуал, сообразясь с обязательствами. Так как ритуал и законы создавали, исходя из [нужд] времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно, оружие и орудия труда отвечали своему назначению. Поэтому я заявляю: чтобы достичь хорошего управления [людьми] своего века, существует не один путь; для того чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности. Тан-[ван] и У-[ван], став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ритуалов. А если так, то воистину тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения, тот, кто следует ритуалу, не обязательно достоин похвалы. Государь! Не надо колебаться»¹³³.

Итак, надо исходить из современного положения, чтобы править в современности. Легисты – первые эксплицитные отрицатели авторитета древних. Они (а также, в некотором роде поздние моисты, позиция которых характеризуется двойственностью – с одной стороны, они говорили о вечных и необходимых «прежде-всякого-опыта» известных моральных принципах, которые заложил Мо-цзы, с другой стороны, признавали, что конкретная их реализация зависит от меняющихся факторов времени) поставили этот принцип во главу угла – на «древность» можно и зачастую даже нужно не ориентироваться. Но и не нужно во всем гнаться за современностью (потому что это бы значило быть связанным обстоятельствами). Нужно адаптироваться, подстраиваться под наличные условия и в каждом конкретном случае использовать лучшую из тактик (здесь можно увидеть также связь с даосским «просветлением», которое есть знание о том, как поступить в каждое конкретное мгновение – и неудивительно, что поздний легист Хань Фэй-цзы увидел в даосизме Лао-цзы много родственного; то, что Лао-цзы говорил об индивидуальных поступках мудреца, Хань Фэй-цзы просто применил к государству).

А как же характеризуется современное легистам состояние общества в Поднебесной и какой метод наведения «порядка» к нему надо применить?

¹³³ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 212–214.

Народ в их времена, как они полагали, был умен, хитер, красноречив, имел достаток и наслаждение (был «богат») и был «добр» («человеколюбив»). Что все это значит? Это значит, что он слаб, поскольку большой ум свидетельствует о малой силе (и наоборот), и он не «прямо», поэтому завоевать его «искренностью» весьма сложно. Он «богат», а значит – ленив, поскольку наслаждение и бестревожность порождают расслабленность и лень. Он «добр», а значит (по легистской логике), соревнуется в добродетели и любит своих близких (но не чужаков, т. е. в его среде появляется разобщенность). Все это ведет к тому, что такой народ нежизнеспособен. Если такой народ станет сильнее государства, оно не выживет, поскольку его сожрут внешние враги.

«Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ритуал и музыка способствуют распущенности нравов; доброта и человеколюбие – мать проступков; назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей] – источник порока. Если потворствуют беспорядкам, они разрастаются; если потворствуют распущенности нравов, она распространяется; если у проступков есть мать, они будут плодиться; если существует источник, порождающий порок, порок никогда не исчезнет. Там, где одновременно существуют все эти восемь [паразитов], народ сильнее своих властей; в стране же, где отсутствуют эти восемь [паразитов], власти сильнее своего народа. Когда народ сильнее своих властей, государство слабое; когда власти сильнее своего народа, армия могущественна. Поэтому, если в государстве существуют все эти восемь [паразитов], правитель не в состоянии заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда государство непременно будет расчленено и погибнет. Если же в стране не будет этих восьми [паразитов], правитель всегда сможет заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда [государство] непременно станет процветать и [правитель] достигнет владычества в Поднебесной»¹³⁴.

Итак, как же вывести народ из этого плачевного состояния? Как избавиться от восьми пороков?

¹³⁴ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 214.

3. Ши 勢 «сила», фа 法 «закон» и шу 術 «искусство»

Главная идея легизма – в подобном состоянии общества править с помощью «добродетели» – неэффективно. Что же заменяет «добродетель»? Отвечая современному легистам состоянию общества, надо править с помощью *цзянь 姦* «суровости/злости/подлости».

Если использовать [в управлении] добродетельных (*шань 善*), то народ будет любить своих близких; если же назначать на должность суровых (*цзянь 姦*), народ полюбит их порядки. Сплоченность [людей] и взаимная поддержка [проистекают оттого, что ими управляют] добродетельные; разобщенность людей и взаимная слежка [проистекают оттого, что ими управляют] порочные. Там, где выделяют добродетельных, проступки скрываются; там же, где назначают на должность порочных, преступления жестоко караются. Когда проступки скрываются – народ победил закон; когда же преступления строго наказуются – закон победил народ. Когда народ побеждает закон, в стране воцаряется беспорядок; когда закон побеждает народ, армия усиливается. Поэтому-то и сказано: «Если управлять людьми как добродетельными (*и лян минь чжи 以良民治*), то неизбежна смута и страна погибнет; если управлять людьми как порочными (*и цзянь минь чжи 以姦民治*), то всегда утверждается образцовый порядок и страна достигает могущества»¹³⁵.

Слово *цзянь 姦* обычно имеет значение «порочный», но у легистов оно применяется как к людям, которыми управляют (ср. заключительные слова процитированного пассажа – *и цзянь минь чжи 以姦民治* «управлять людьми как [будто они] *цзянь*», тут оно может переводиться данным значением), так и к людям, которые управляют (ср. начальное словосочетание *жэн цзянь 任姦* «назначать на должность *цзянь*» в процитированном фрагменте). В последнем случае более адекватный перевод, на мой взгляд, будет «суровый/строгий/безжалостный/жесткий/злой». В отличие от мягкого, «человеколюбивого» управления с помощью «добродетели», управление людьми как «порочными» и с помощью «суровых» чиновников не оставляет

¹³⁵ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 214–215. В некоторых местах я счет возможным немного изменить перевод, чтобы он более соответствовал логике лекции.

народу никакой жалости и послаблений со стороны государства. В противном случае «народ» будет сильнее «государства» и последнее погибнет.

В чем конкретно проявляется правление с помощью «суровости»? Что у легистов заменяет конфуцианские «ритуал» и «музыку» и моистские 10 принципов?

Таковы три принципа:

1) *ши* 勢 «сила», принцип, который связывают с именем Шэнь Дао;

2) *фа* 法 «закон», принцип, который связывают с именем Шан Яна;

3) *шу* 術 «искусство», принцип, который связывают с именем Шэнь Бухая.

Все три принципа различены и соотнесены с данными персоналиями Хань Фэй-цзы, но соотнесения не принципиальные. Шэнь Дао, например, говорил о «возвышении закона» (*шан фа* 尚法) и о том, что следует «ценить силу» (*чжун ши* 重勢), у Шэнь Бухая под «законы» попадает «искусство» и т. д.

Чтобы прояснить необходимость этих трех рычагов власти для приведения Поднебесной в порядок, следует ответить на вопрос, почему «добродетельные», «достойные» (*сянь* 賢) уже не могут эффективно править государством?

Государство все равно погибнет, говорят легисты. Во-первых, поскольку такое правление не гарантирует силу государства в борьбе против внешнего врага, который может вторгнуться на его земли и захватить или уничтожить его. То же самое верно и для положения внутри страны – кто-то сильный, обеспеченный армией просто займет столицу, убьет «добродетельного» правителя и захватит власть. Во-вторых, совершенно не является очевидным, что народ, проживающий в данном государстве, покорится добродетельному (легисты приводят примеры из истории: «совершенномудрого» Яо, например, пока он не взошел на трон, никто не слушал). В-третьих, «добродетельных» мало. Если мы будем ждать, пока придет совершенномудрый, подобный Яо и Шуню, говорят легисты, у нас в тысячу поколений только одно будет правлением «порядка».

Что необходимо как противоядие против слабости «добродетельного»? *Ши* 勢 «сила / позиционное превосходство». Под этим словом подразумевается не наша внутренняя сила, физическая или

моральная, но такое благоприятное окружение, которым можно воспользоваться. Что-то внешнее, противопоставленное «добродетели» как внутренней силе. Например, армия или тактическая позиция и т. п. *Ши* – это преимущество обстоятельств. И это прежде всего сила властвовать, сила, которая укрепляет власть. Принцип «силы» – это требование сильной власти, причем сильной не «внутренне», а за счет явных внешних ресурсов. Если в государстве будет «сила», его никто не уничтожит и внутри и вовне страны правитель сможет всегда дать отпор. И не будет требоваться культивировать в себе «добродетель», а «порядка» можно будет добиться уже сегодня, не ожидая рождения «совершенномудрого».

Обычный ответ оппонентов легизма на этот тезис таков: «сила» сама по себе служит как «порядку», так и «смуте», «сильным» может быть как «совершенномудрый», так и «тиран». Поэтому одной «силы» мало. Что-то должно ее ограничивать и направлять в нужное русло.

В конфуцианстве и моизме «добродетельный» правитель уже владеет внутренней силой. «Совершенномудрый», говорит Мэн-цзы, в отличие от «разумного» может быть сравнен с силой, движущей стрелу в цель, в то время как «рассудок» способствует тому, что стрела попадает в цель. У легистов правят не «достойные», а «суровые», легисты создают новых «совершенномудрых». Поэтому они не могут говорить о моральности как ограничителе произвола «силы».

Что же становится таким ограничителем? Мы не должны ждать появления «добродетельных», чтобы они привели общество в «порядок», говорят легисты. Мы можем упорядочить «силу» «законом». Таким образом, вместо моральности у легистов выступает «закон».

Что такое *фа* 法 «закон»? Изначальное значение данного иероглифа – «образец», некая норма, по которой мы делаем дела. Это либо эталон меры, либо инструмент для создания чего-то, например, циркуль и наугольник. Легисты распространяют это значение на социальный мир. *Фа* становится своеобразным эталоном для оценки человеческих поступков в Поднебесной. И этот образец должен быть единообразен для всех, не делать исключения ни для кого. Более того, он должен быть составлен так, чтобы применяться автоматически. Впрочем, принципиальное

отличие легизма от остальных учений не в противопоставлении «закона» и «ритуала». Конфуцианцы и моисты признавали ограниченную полезность «закона», но всегда дополняли использование законов либо «ритуалом», либо соблюдением общих моральных принципов типа «всеобщей любви», «взаимной пользы» и т. п. Для легистов «закона» одного (без ритуала, без соблюдения общих моральных принципов) достаточно, чтобы навести «порядок» в государстве.

«Закон» легисты понимают как образец для «наказаний» и «наград». Преступность и неповиновение вызывает смуты. Преступники поднимают восстания, нарушая установления правителей. Неповиновение ослабляет государство изнутри, и его захватывают извне. Устранять эти две причины нужно «наказаниями» и «наградами». За неповиновение и преступление наказывать, за повиновение и должное поведение награждать.

Однако в легистском понимании «закона» есть несколько нюансов.

Во-первых, все ли подсудны «закону»? Да, говорят легисты. Даже правитель не стоит выше «закона», хотя он его и устанавливает, поскольку только при единстве всех перед «законом» можно гарантировать порядок.

Во-вторых, в каких пропорциях должны отправляться «награды» и «наказания»? Чего должно быть больше, что должно быть весомее? «Наказания» должны быть по возможности максимальными, а «награды» – минимальными, говорят легисты. Поскольку, если будет иначе, если «наказания» будут легкими, более того, если легкое преступление будет наказываться легко, люди быстро развратятся. А если будет много случаев награждения – это будет означать возрастание влияния правителя (поскольку наградами правитель привязывает к себе), а не «закона», что тоже не будет способствовать порядку в государстве.

В-третьих, законов не должно быть много (поскольку «наказаний» не должно быть много в связи с тем, что за легкие преступления следует карать так же, как и за тяжелые).

В-четвертых, если начать исправлять страну в период кризиса, мы никогда не достигнем успеха, говорят легисты. Поэтому надо проводить «профилактику», т. е. еще до «смуты» сделать так, чтобы «смута» была невозможна (вспомним высказывание Лао-цзы:

«что еще не появилось, то легко упредить» (*Дао дэ цзин*, гл. 64)). Это значит, что следует карать еще до самого поступка (и карать по максимальной строгости), а чтобы узнавать о замысле до самого поступка, следует развивать систему всеобщей слежки и доносительства. Когда такая система будет введена в государстве, говорят легисты, «народ» в нем станет разобщенным (все будут следить за всеми), не сможет действовать как единое целое (ибо в атмосфере всеобщего наущничества в нем не будет единых устремлений) и не будет представлять угрозу «государству». В то же время такой раздробленный «народ» под страхом смерти (ибо за все проступки наказание одно – максимальное) будет биться на войне за «государство», и тем самым «государство», с одной стороны, победит «народ», а с другой – обеспечит себе «силу».

Принцип почитания единого «закона» – это видоизмененный и доведенный до логического конца моистский принцип «единения с высшим».

С легистами не соглашались. В применении «закона» других мыслителей не устраивало то, что «закон» смешивает «верхи» и «низы», поскольку он для всех одинаков. Также не устраивало их его формальность (из-за нее люди будут спорить о трактовках «закона»). Легисты отвечали на это, что все остальные способы проведения «порядка» в Поднебесной не эффективны. Эффективность «закона» больше, чем эффективность «ритуала», потому что закон строго регламентирован. Она больше эффективности в качестве побудителей «порядочного» поведения таких моральных принципов, как «человеколюбие» и таких качеств, как «честность» и т. д., поскольку на людей никогда нельзя положиться, ибо при удобном случае они ищут выгоду себе, и их любовь часто обращается в эгоизм или любовь к своей семье, роду и т. п. в ущерб «государству». С другой стороны, чиновник может совершенно не любить народ, но, подчиняясь строгому «закону», будет приносить в сто раз большую «пользу», чем «человеколюбивый» человек.

Пусть «закон» суров, но он ведет к долговременной «пользе», говорит Хань Фэй-цзы, в отличие от кратковременной «пользы» мягкой «любви». Он приводит в пример случай с двумя семьями. Любовь двух семей ведет к тому, что они постоянно делают уступки друг другу и в голодную годину вынуждены продавать до-

черей и дома, чтобы прокормиться. Когда же семьи соперничают, они постоянно готовы дать отпор внешним условиям и никогда не пропадут во времена трудностей. Таким образом, заключает Хань Фэй-цзы, следует вначале сделать то, что людям не нравится, чтобы потом они здравствовали. Эта легистская идея – «если хочешь сжать, прежде нужно растянуть» – очень напоминает принцип «обратности», раскрывавшийся в *Дао дэ цзине*, гл. 36.

Для чего нужно *шу* 術 «искусство»? Если принцип «закона» – это перверсия моистского принципа «единения с высшим» (моистский принцип «единения с высшим» в итоге заставляет нас проявлять солидарность с проводником образца моральности, дарованной «Небом»; у легистов же – и в этом главное отличие – «закон» тоже есть образец, но не моральности, а чистой утилитарности всех механизмов, способствующих выживанию и укреплению государства), то «искусство» – это «мутация» моистского принципа «почитания достойных». Это искусство управления чиновничеством. Но не моральным, «достойным», «добрым» чиновничеством, а «суровым» чиновничеством, таким, которое способно проводить единый «закон», несмотря на свои или чужие личные интересы.

Шэнь Бухаю как творцу этого принципа приписывают две идеи: идею тестирования чиновников (из которой впоследствии выросла система экзаменов на занятие государственной должности в средневековом Китае) и идею ответственности чиновников за свое дело. По поводу второй идеи есть несколько нюансов. «Ответственность» осуществляется по «закону». А «закон» действует так: правитель формулирует некое требование в словах, и чиновник в словах описывает, как он его будет исполнять и что в итоге обещает сделать. Это все подпадает под область *мин* 名 «имен». Потом в реальности возникали некие плоды, то, что чиновник реально сделал. Это условно называлось *син* 形 «формой». «Форма» затем *сань* 參 伍 «сопоставляется» (по определенным правилам) с «именем» и при обнаружении отличий того, что реально сделано от того, что было обещано, чиновник наказывается. В принципе так устроен и «закон» вообще – дело сравнивается с написанным именами «законом» и в зависимости от сходства или различия «имен» и «форм» выносится *син* 刑 «наказание».

Если чиновник выполнит меньше, чем обещал, и будет несоответствие «формы» «имени» в отрицательную сторону, он должен быть наказан. Но более того, если чиновник перетрудится со своим делом и нарушил соответствие «формы» и «имени» в положительную сторону, он тоже получит наказание, потому что соответствие «закону» должно быть точное.

Эта система получила название *син мин* 形名 «форм и имен» и является фактически своеобразной легистской версией конфуцианского принципа «исправления имен / правильного использования имен». Хань Фэй развил ее. Он выдвинул положение о «проникающем тождестве форм и имен» (*син мин цань тун* 形名參通). Согласно ему, если государь будет правильно пользоваться («наградами» и «наказаниями») после сопоставления поведения («формы») должностного лица и обязанностей, вытекающих из его статуса («имени»), он будет успешен. Более того, он будет пребывать в «недеянии» (за него все будет делать система). Еще раньше это высказал Шэнь Бухай, говоря, что умелый верховный правитель «прячется в безделье» (*у ши* 無事) и показывает Поднебесной «недеяние» (*у вэй* 無爲)» (*Шэнь-цзы*, гл. *Да ти*).

Легисты придерживаются все той же идеи «недеяния», высказанной еще Конфуцием. Это единственное, что роднит их этикополитическое учение с остальными древнекитайскими доктринами. В связи с этим легисты даже утверждают, что идеей «правления с помощью суровости» они помогают восторжествовать «добродетели»! Мы вводим «наказания», говорят они, чтобы искоренить сами «наказания». «Законы» и «наказания» работают на самоупражнение и на воцарение «добродетели»!

«... Действительно, нет большей выгоды (*ли* 利) для жителей [Поднебесной], нежели порядок (*чжи* 治), и нет более твердого порядка, нежели порядок, установленный самим правителем. Путь, благодаря которому можно стать правителем, – всемерное возвеличивание закона (*фа* 法). Для того чтобы сделать закон всемогущим, нет более насущной задачи, нежели искоренение преступлений (*цзянь* 姦), а для искоренения преступлений нет более глубокой основы, нежели суровые наказания (*син* 刑). Поэтому стремящиеся к владычеству [в Поднебесной] запрещают наградами и поощряют наказаниями, выискивают проступки и не ищут хороших деяний, применяют наказания для искоренения наказаний»¹³⁶.

¹³⁶ Древнекитайская философия. Т. 2. С. 223.

«Наказания порождают силу (*ли* 力), сила порождает могущество (*цян* 疆), могущество порождает величие, вселяющее трепет, а величие... порождает добродетель (*дэ* 德). Итак, добродетель ведет свое происхождение от наказаний»¹³⁷.

«... Если, управляя народом, можно будет достичь такого положения, когда исчезнут тяжкие преступления, а мельчайшие проступки не будут оставаться незамеченными, то в государстве будет царить порядок, а коль в государстве порядок, оно непременно будет могучим. Если этот метод будет осуществлен лишь в одном государстве, порядок будет лишь внутри границ этого царства; если два государства станут осуществлять этот [метод], то войска могут немного отдохнуть; когда же этот метод будет распространен на всю Поднебесную, то будет восстановлена добродетель (*чжи дэ фу ли* 至德復立). Таков мой [метод] возврата к добродетели путем смертных казней и примирения справедливости с насилием (*цы у и сяо син чжи фань юй дэ эр и хэ юй бао е* 此吾以效刑之反於德, 而義合於暴也)»¹³⁸.

Но не надо обманываться, думая, что, выставя «добродетель» как высшую ценность, к которой следует возвратиться, Шан Ян продолжает линию своих предшественников, говоривших о правлении с помощью «добродетели». Этот его пассаж только лучше высветляет своеобразие легизма. Если конфуцианцы и моисты в своей политической доктрине исходят из «добродетели» как действенного средства наведения порядка в государстве, то легизм лишь ставит ее конечной целью, но метод прививания массам «должного отношения к людям» видит прямо противоположный — не углубленным самокопанием, усердным изучением древности и несением в народ света культурности, но всеобщим террором и жестокостью с насилием.

В итоге к какому государству приведет такой метод государственного управления?

«Порядок» легисты понимают уже несколько в ином ключе, чем моисты, конфуцианцы и прочие школы. Если в начальные периоды древнекитайской философии «спасти» Поднебесную значило принести в нее «мир», то в последующем, при усилении позиций легистов, взгляды на «порядок» постепенно стали смещаться в сторону политической унификации. «Мир» как взаимное сосуществование дружественных народов и княжеств в достатке в

¹³⁷ Древнекитайская философия. С. 217.

¹³⁸ Там же. Т. 2. С. 223.

ситуации отсутствия войн уступал «единению», понятому как объединение всего Древнего Китая под властью единого правителя. Таким образом, «порядок» для легистов – это не «мир» и «богатство», но «сила» и «единство». Поэтому их метод нацелен на построение милитаристского государства, ориентированного на два занятия – земледелие и войну.

Будет ли оно богатым и будет ли оно хранить мир в стране? Такое государство будет богатым, поскольку, если оно не будет богатым, оно будет слабым. Но оно будет распоряжаться ресурсами так, будто оно бедное (поскольку обратное – разбазаривание ресурсов и залог поражения). И «народ» его будет бедным (потому что богатство ведет к лени и распущенности, это один из пороков общества, наряду со стремлением беспечно жить на склоне лет, безумной тратой зерна, красивой одеждой, вкусной едой, роскошествованиями, пренебрежением службой и стяжательством; все эти пороки подрывают безграничную власть государства). В этом отличие легизма от других учений. В других учениях материальное довольство мыслилось достигаемым не собственно государством, но народом этого государства. Легизм разбил и этот стереотип. Вместо ленивого роскошествования, недостойного «сурового» мужа, в народе надо проводить «четыре трудности» (*сы нань* 四難), обучающие народ повиновению государству – жестокие законы, наказания, а также (обязательные) усердие в земледелии и участие в войне.

Такое государство приведет в Поднебесную мир, но это будет мир, хранимый не по взаимной доброй воле (подпитываемой взаимной добродетелью и «человеколюбием» правителей), но силой привитым единым «законом». Это будет не мир «единства в многообразии» различных княжеств, народов, стилей жизни, обычаев и ритуалов, но мир, построенный «под единую гребенку», где инакомыслие и инаковость вообще преследуется и жестоко карается. Можно ли в таком случае назвать легистскую этико-политическую теорию разновидностью апологии тоталитаризма?

Все это напоминает тоталитарный «стиль» жизни, однако от современного тоталитаризма XX в. легистскую доктрину отличают два пункта. В современном тоталитаризме часто наличествует фигура харизматического единого вождя, «большого брата», на которого фактически и завязана вся власть данного режима. В ле-

гизме «верховная» власть принадлежит не государю, а «закону» (пускай даже государь творит «закон», легисты постоянно подчеркивают, что закон должны неукоснительно и без исключений исполнять все, и особенно сам государь). Второй, намного более важный момент, свойственный тоталитаристическим учениям современности – идея сверхценной доктрины, общественно-политической идеологии, которая подобно своеобразной религии должна пронизывать все мировоззрение простых граждан тоталитарного государства (вспомним идею «нацизма» А.Гитлера и доктрину «коммунизма» при сталинском режиме). Легисты не считают необходимым «индоктринировать» простых обывателей. Человек может верить во что хочет, пока он ведет себя сообразно «закону». Если он отступает от «закона», возвращать его на путь послушания «закону» жесткой индоктринацией и промыванием мозгов тоже не требуется. Для этого достаточно общей атмосферы страха и суровых «наказаний». Легизму наплевать на личный мир человека, при контроле за ним он всецело полагается лишь на внешние методы.

Все это дает возможность назвать легизм только «квазитоталитаризмом», но в концепции жесткой государственной власти (именно государственной, а не власти правителя) и тотального контроля над народом (с помощью «закона») он среди всех китайских учений подошел к современному тоталитаризму насколько возможно близко.

ЛЕКЦИЯ 12. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. НОВЕЙШИЕ ВЕЯНИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Итак, мы с вами разобрали все этапы древнекитайской философии. Настоящая же лекция – это заключительная лекция, в которой я планирую еще раз в целом охарактеризовать древнекитайскую философию и сделать своеобразное введение в философию следующей эпохи – эпохи Хань, сказать, какие веяния развились под конец периода «Борющихся царств», пережили судный день Цинь и плодотворно зацвели уже в Хань.

1. Три этапа древнекитайской философии

Давайте вспомним, как двигалась история идей, которой мы до сих пор следовали. Я выделил в древнекитайской философии три этапа.

Первый этап – это зарождение древнекитайской философии. В его начале был Конфуций, который заложил основную почву проблем древнекитайской философии, хотя сам вряд ли мог быть назван полноправным философом, потому что по-настоящему не аргументировал. Конфуцию не с кем было полемизировать, он учил.

Поскольку он жил фактически в период войн и смут в стране, его интересы изначально были направлены на то, каким образом «спасти» Поднебесную, т. е. устранить междоусобицу и наладить «порядок». Во всяком случае, последующие поколения сохранили именно эти моменты его учения. С тех пор древ-

некитайская философская мысль несла на себе черты антропоцентризма – она занималась прежде всего изучением человека, человеческих проблем и отношения человека к миру (т. е. этикой и политикой по преимуществу), и лишь потом исследовала мир как таковой, в его отрыве от проблем человека. В связи с этим данная философия часто переносила на «Природу» моральные категории человеческого мира, а также не выработала понятия «трансцендентного», чего-то, лежащего за или сверх «Природы», в которой обитал человек. Это качество называется натурализмом древнекитайской философии.

Конфуций предлагал сохранять Поднебесную посредством правления «добродетелью», проявляющейся в «ритуале». Образцы «добродетели», по его мысли, шли от «совершенномудрых» правителей древности, которые в незапамятные времена вывели их из общего естественного ритма «Природы» и перенесли эти «небесные» правила в человеческую жизнь. Таким образом, Конфуций инициировал две проблемы древнекитайской философии – проблему отношения современности к древности (подходят ли методы правления древних для современности, и если подходят, то каких древних) и проблему отношения «Человека» к «Небу». Сам он считал, что надо подражать чжоусской древности, а «Небо» едино с «Человеком», и беря его за образец, мы как раз и повторяем путь древних «совершенномудрых» (и наоборот).

Первым оппонентом Конфуция был Мо-цзы, который разочаровался в конфуцианстве, не понял, зачем нужен «ритуал» (ритуал ведет только к пустым тратам и ничему больше), и таким образом, упростил учение Конфуция, оставив в нем практически неизменной мораль. Китайская философия – это череда разочарований из-за непониманий. Не понимая (или, скорее, не удовлетворяясь) значением расплывчатого конфуцианского «долга», на котором, по мысли Конфуция, зиждился «порядок, моисты убрали из него ритуальную составляющую и свели (тем самым конкретизировав) его к «пользе». Моисты, как и конфуцианцы, брали за образец «древность», но более раннюю, чем конфуцианцы. Как и конфуцианцы, они считали «Небо» и «Человека» едиными в моральности и считали, что для наведения «порядка» в Поднебесной люди должны брать за образец «Небо», любящее всех «всеобщей любовью» и приносящее всем «взаимную пользу».

После Мо-цзы творил Ян Чжу, которого можно уже считать разочаровавшимся моистом. Ян Чжу не понял, что значит моистская «польза». А именно – для кого и в чем она выражалась? Моисты на это внятно не отвечали, за само собой разумеющееся принимая то, что «польза» должна заключаться во вполне материальном достатке и стабильности для всех или большинства людей в Поднебесной. Ян Чжу и янгисты заметили, что без самого человека, без того, кто приносит «пользу», не будет никакой «пользы» – ни себе ни другим. И поэтому главная-то «польза» заключается в том, чтобы приносить пользу «самому себе», а именно «собственному телу». А когда сам правитель так будет «вскармливать жизнь», ему ничего не будет нужно и он не будет воевать с другими, и в стране воцарится «порядок». Таким образом, янгисты упростили моистскую пользу, сведя ее со «всей Поднебесной» к одной цели – «самому себе», со всей сферы материального благополучия к тому, что полезно для «долголетия». Тем самым они совершенно изменили общую для конфуцианцев и моистов коллективистскую мораль на индивидуалистическую.

При этом янгисты, как и их предшественники, тоже ссылались на то, что «Небо» так повелело человеку, наделило его такой «природой», что он естественным образом стремится к собственной выгоде. Когда же конфуцианцы и моисты встретили противоположную этико-политическую теорию, которая тоже ссылается на «Небо», в них zakралось сомнение – а можно ли и дальше обосновывать мораль ссылкой на авторитет «Неба», и, действительно, на чьей же стороне «Небо» на самом деле?

Этот когнитивный диссонанс закончил первый этап древнекитайской философии и начал второй.

Второй этап – это этап расцвета древнекитайской философии. Одновременно это была эпоха споров и аргументации, этап развития древнекитайского философского дискурса. Поняв, что «Небом» как понятием можно обосновывать все что угодно, философы уже не могли удовлетвориться старыми доказательствами и начали придумывать новые на новом уровне. Некоторые из них даже стали размышлять над самим языком, аргументацией, познанием. Так появилась «школа имен», под знаком которой весь второй этап и проходит. Философы уже не могли по умолчанию полагать, что «Небо» и «Человек» едины. Они начали спорить об этом единстве

и высказывать весьма разные взгляды. Так же начинают они спорить не только об авторитете «Неба», но и об авторитете «древности». Тенденции обесценивать значимость древности для современности, начавшиеся Ян Чжу, усиливались.

Второй этап древнекитайской философии – это этап критики янгизма. Три главнейших представителя второго этапа дают свой ответ на провокацию Ян Чжу. Они новыми средствами попытаются обосновать старые идеи. Мэн-цзы, конфуцианец, пытается обосновать идею о том, что человеческая «природа» изначально «добра», а себялюбивой ее делает среда. Он пытается сравнить наметившийся раскол между «Небом» и «Человеком». Поздние моисты, разочаровавшись в доказательстве чего-либо с помощью ссылки на волю «Неба», вообще отказались от использования «метафизических» категорий. Они попытались дать старой морали совсем другое обоснование – они попытались вывести ее уже не из действий «Неба», но из понятия «человека» как существа, обладающего «желаниями» и «неприятностями». Используя правила аргументации, которые они разрабатывали, они попытались показать, что янгизм – это только частный случай моизма, останавливаться на котором просто непоследовательно и безосновательно. Если предыдущих авторов можно считать изначальноми противниками янгизма, то Чжуан-цзы – это разочаровавшийся янгист. Янгисты пытались не навредить своей «природе» и стяжать «долголетие», не привязываясь к вещам, Чжуан-цзы открылось, что это в «природе» вещей, что они суть узы друг для друга, и задача «просветленного» как раз и состоит в том, чтобы познать в совершенстве всю эту естественную связь вещей и сделать это знание своей бессознательной привычкой, чтобы уметь занять среди этих вещей пустое место – его собственное естественное место. Янгисты же просто использовали не тот метод. Они наивно полагали, что, «рассуждениями» о количестве «пользы» и «вреда» для «собственного тела/личности» можно спасти свою жизнь. Чжуан-цзы не пытается сравнить разрыв между «Небом» и «Человеком», а, наоборот, расширяет его, говоря, что раз «Пути» его предшественников неэффективны, «Небо» не имеет человеческой моральности и брать за образец «Небо», оставаясь при этом «человеком», – опасное заблуждение. Для него все, что до сих пор придумывали его предшественники – это бред и безумие, ничего не доказывающее,

а человеческие устои – это деградация «Небесного Пути». При противоборстве «Неба» и «Человека» Чжуан-цзы выбирает сторону «Неба». Дискредитацией самой идеи выяснения истины путем «спора» и «обсуждения», которые Чжуан-цзы относит к пустому человеческому миру, к «Пути Неба» не имеющему никакого отношения, он заканчивает второй этап древнекитайской философии.

Третий этап – это этап заката древнекитайской философии. Эпоха «споров» позади. Общим местом стало убеждение, что пути «Неба» и «Человека» – отличны, и человеческий порядок так просто выводить из природного нельзя. Это эпоха, когда «школа имен» отходит на второй план и на сцену постепенно начинает выступать новая сила – «легизм». Доминирование легистского мировоззрения многое изменило. Прежде всего оно изменило отношение к проблеме «древности» и «современности». Легисты опрокинули миф об авторитете «древности», выдвинув вперед принцип адаптации к переменам. Также изменили они и представление о «порядке» в Поднебесной. Если раньше под ним понималось мирное сосуществование отдельных княжеств на основе взаимного добродетельного отношения друг к другу, то теперь «порядком» объявляется объединение всего Китая под властью единого правителя насильственными средствами. Ведь поскольку «Небо» не имеет ничего общего с «Человеком», подчинение естественной изменчивости истории требует от нас отказаться от принципа «добродетельного» правления и вместо него покорять народ новым методом правления с помощью «суровых» «законов».

Три главных представителя этого этапа, так или иначе, целиком или частично, испытывают влияние легизма. Лао-цзы продолжает линию Чжуан-цзы, но уже с легистскими лейтмотивами. Он, можно сказать, не понял, что Чжуан-цзы имеет в виду под «собственной таковостью» всего в мире, и решил дать несколько характеристик этой собственной таковости – а именно «обратность», «пустоту» и «слабость». Следующий автор уже наполовину легист. Сюнь-цзы – это разочаровавшийся «мэнцзыанец». В отличие от Мэн-цзы он принимает за данное разрыв между «Небом» и «Человеком» и пытается показать, что человеческая «природа», как она есть от «Неба», «дурна», а «доброта» ее – если она не от «Неба» – рождается в человеческой деятельности. Он как Чжуан-цзы и Лао-цзы признает «войну» «Неба» и «Человека», но в этой

«войне» делает ставку уже не на «Небо», а на «Человека». «Небо» и «Человек» дополняют друг друга до гармонии, как «ритуал» должен быть дополнен законом, чтобы в стране воцарился «порядок», говорит Сюнь-цзы. Хань Фэй-цзы, легист, систематизатор легизма и первый комментатор Лао-цзы, ужесточил позицию своего учителя Сюнь-цзы и отбросил «ритуал», порешив, что одного «закона», вкуче с «силой» и «искусством» (*фа, ши, шу*) достаточно чтобы привести государство к единству и верховному владычеству.

Что и предпринял Цинь Ши-хуанди немного времени спустя.

На этом заканчивается история идей древнекитайской философии и начинается новая история – история философии ранних империй.

2. Ранние версии *цза-цзя* 雜家 «школы эклектиков»

Победивший циньский легизм был парадоксальным явлением. С одной стороны, в духе изменившегося времени, в связи с объединением Поднебесной под властью единого абсолютного правителя, он требовал и унификации духовной культуры. Притчей во языцех стало *фэн шу кэн жу* 焚書坑儒 «сжигание книг и закапывание [живьем в землю] конфуцианцев». По совету главного советника Ли Сы Цинь Ши-хуанди приказал историографам сжечь все не-циньские исторические хроники, запретил частное владение большей частью философской и исторической литературы того времени (но государственные ученые могли ими пользоваться), а также все другие книги, за исключением текстов по медицине, гаданию и сельскому хозяйству. Согласно Сыма Цяню (*Ши цзи*, гл. 6), он грозился уничтожать целые семьи тех, кто «обращался к прошлому, чтобы осуждать настоящее».

С другой стороны, как закономерное следствие объединения страны в подлинную империю, дух того времени окончательно проникся идеями синкретизма. Не легизм был объявлен истинным «Путем», но совокупность всех правильных принципов ранних учений под общим легистским уклоном. Это вполне понятно и с политической, и с психологической точки зрения – как замечает А.Ч.Грэм, аморальная теория государственного управления, которая порывает со всеми традиционными стандартами, чтобы не быть отвергнутой,

может применяться в реальности только тайно – сам Цинь Ши-хуанди нуждался в общественной морали и конфуцианских ученых, чтобы они облекали в привычные термины его приказы и воззвания.

Поэтому, несмотря на жесткую нетерпимость к инакомыслию, парадоксальным образом период Цинь – это сильнейший расцвет философской «политкорректности» в отношении других учений. Появится новая школа (естественно, в лице поздних своих представителей названная так в ретроспективе) – *цза-цзя* 雜家 «школа эклектиков». Все учения по-своему хороши, но в чем-то и ошибаются, поэтому из них надо взять и скомбинировать хорошее, отбросив плохое. Различные «синкретистские» версии как раз и отличаются разными (ставящими разное на главное место) вариантами «сборки» элементов чужих философий.

При Цинь появляется первая «эклектистская» энциклопедия древнекитайской мысли, проводящая подобную идеологию. Это *Люй-ши чунь цю* 吕氏春秋 «“Весны и осени” [в редакции] господин Люя». Согласно *Ши цзи* текст был написан по заказу Люй Бу-взя (? – 235 г. до н. э.), первого министра в княжестве Цинь при Цинь Ши-хуанди, которому тот помог добиться верховенства в Китае. Писали ее содержащиеся при его дворе «приживалы» (*бинь кэ* 賓客) (ок. 3 тыс. чел). Книга была призвана «объять небо, землю и тьму вещей, дела древности и нынешних дней», т. е. фактически стать энциклопедией знаний. Она была закончена в 241 г. до н. э., опубликована в 239 г. до н. э.

Книга имеет 160 глав, сведенных в три раздела. Относительно некоторых глав имеются сведения о конкретных авторах, их писавших. В ней отражены взгляды фактически всех философских течений Древнего Китая. Там впервые легистские элементы теории государственного управления отделяются от собственно легистского учения и комбинируются с конфуцианскими, моистскими и натурфилософскими (см. далее). В отличие от всех последующих синкретистских философий, там пока еще практически не видно влияния Лао-цзы. Организующая доктрина *Люй-ши чунь цю* не даосская, а янгистская – государство является лишь средством вскармливания жизни как правителя, так и подданных.

Другой циньской или околициньской (по-видимому) синкретистской «сборкой» предшествующих философий стало уже упоминавшееся мной учение *хуан-лао* 黄老. Известно о нем стало в

основном после раскопок в Мавандуе двух версий *Дао дэ цзина*. В одной из них имелось четыре добавочных текста, среди которых – диалог между Хуан-ди и его чиновниками. Эта доктрина комбинирует с легизмом уже не янгизм, но философию Лао-цзы, при вкраплениях построений школы натурфилософов и конфуцианства (вариант доктрины «форм» и «имен» там связывается с естественностью «Пути», а самоустранение правителя при налаженном механизме работы государственного аппарата по строгому закону сравнивается с идеей «недеяния»); имеется также несколько конфуцианских терминов и идей *иньян-цзя*).

3. Циньские «реформы» философского обоснования истинного «Пути»: *Иньян-цзя* 陰陽家 «школа натурфилософов»

В качестве идеологии правящего двора «сборка» *Люй-ши чунь-цю* не стала. В качестве таковой более органичной была бы доктрина *хуан-лао*, но настоящей основной правления Цинь Шихуанди стала относительно новая концепция и идейное течение, плоды которого с самого начала стали присутствовать во всех послечжоусских синкретических учениях. Это течение впоследствии было названо *иньян-цзя* 陰陽家 «школой темного и светлого» или «натурфилософией».

У данной школы, как и у янгистов, не сохранилось ни одного аутентичного трактата. *И вэнь чжи* перечисляет 68 книг натурфилософов, но все они утеряны.

Предшественниками школы, развивавшими натурфилософские идеи, считаются Сун Син 宋鉞 (Сун Цзянь 鉞) (IV в. до н. э.) и Инь Вэнь 尹文 (360/350–285/275 гг. до н. э.), деятели академии Цзися; их считают и представителями «школы имен», и даосизма, или предшественниками даосизма, стремившихся сочетать конфуцианство с моизмом (Лю Цзе и Го Мо-жо). Сведения о них содержатся в *Чжуан-цзы*, гл. 33, *Гуань-цзы*, гл. 36–38 и *Инь Вэнь-цзы* (состоит из одной главы).

Крупнейшим натурфилософом считается Цзоу Янь 鄒衍 (ок. 305–240 до н. э.). Он участвовал в деятельности академии Цзися в княжестве Ци, путешествовал в княжества Янь, Вэй, Чжао, был

наставником при дворах правителей, впоследствии – по классической схеме – разочаровался в нравах элиты и полностью погрузился в исследовательско-преподавательскую деятельность. Связанные с ним трактаты (*Цзоу-цзы* 鄒子, *Цзоу-цзы чжунши* 鄒子終始) считаются утерянными. Сведения о его взглядах содержатся главным образом в *Ши цзи*, *Хань шу*, *Лунь хэн* 論衡 (I в. н. э.) и некоторых фрагментах *Люй-ши чунь-цю*.

Основной вклад этой школы в древнекитайскую философию – разработка онтологических вопросов. А основными идеями и понятиями этой школы считаются *ци* 氣 «пневма», *инь-ян* 陰陽 «темное и светлое» и у *син* 五行 «пять стихий». Их употребляли и до указанных философов, но у них, как считается, эти понятия получили много детальную проработку.

Считается, что понятие *ци* активно ввели в философский обиход философы Инь Вэнь и Сун Син. *Ци* – это то, из чего все состоит. Небо, человек, животные, растения, земля и камни в ней, физические тела и нефизические разумные души – все состоит из *ци*. Иногда *ци* переводят как «частицы», но это не верно. Китайцы думали о *ци* как об однородной континуальной среде, которая может сгущаться и разряжаться. Поэтому более адекватный ее перевод «пневма». Сгущения ее образуют вещи, разряженное тонкое рафинированное состояние – души. *Ци* – это универсальный субстрат всех вещей, однако этимологически данный иероглиф имеет значение «пара над жертвенным треножником», поэтому можно сказать, что для древних китайцев все вокруг состоит из разного рода и качества воздуха.

Инь-ян и у *син* – это самые общие классы вещей. Причем *инь-ян* – более общие. Первоначально *инь* означало, видимо, северный, теневой склон горы или холма, а *ян* – южный, светлый склон. Впоследствии их значения абстрагировались. От северного-южного темного-светлого склонов холма легко перейти к северным-южным темным-светлым берегам реки и т. п. А от них к просто «темному» и «светлому». Прелесть же понятий «темное» и «светлое» в том, что к ним по ассоциации можно отнести все, что угодно. Поэтому очень быстро древний китаец стал видеть *инь-ян* везде, где можно провести бинарную оппозицию: в сторонах света (севере-юге), положении в пространстве (низ-верх), в астрономических явлениях (в небе и земле, внутри которых тоже

можно было найти *инь* и *ян*: на небе – в луне и солнце, а ночью в новолунии и полнолунии), в качествах вещей (слабое-сильное, мягкое-твердое), даже в видах чисел (четные-нечетные). В социальном мире тоже можно было увидеть *инь-ян*: в разделении полов (женское-мужское), в состоянии организма и общества (дурное-правильное; порок-добродетель; слабое-сильное; смерть-жизнь; смута-порядок). *Инь-ян* умудрялись высматривать даже в таких абстрактных качествах как пассивность и активность, покой и движение (в *Чжуан-цзы*).

Общим местом среди натурфилософов (см. напр. *Го юй* 國語 «Речи царств» (V–III вв. до н. э.)) стал взгляд, что *инь-ян* – это два варианта существования *ци*. Но поскольку их природа – не онтологическая, а методологическая (это не два вида реальности, а две предельных категории, на которые можно разделить все вещи в мире по принципу светоносных, более важных, хороших, и более темных, менее важных, дурных), они понимались не как виды *ци*, а скорее, как виды поведения *ци*. Все состоит из *ци*, а *ци* может быть активной, стремиться вверх, разряжаться, пропускать свет, образовывать Небо и давать нам своей активностью храбрый характер лидера, а может быть пассивной, медленной, от этого сгустившейся до темноты, образующей Землю и, накапливаясь в человеке, застоём вызывающей болезни и апатичность характера.

Связав *инь-ян* с *ци*, древние философы привнесли в *инь-ян* элемент динамики (см. *Гуань-цзы*, *Си цы чжуань* и др.). Как мы видели (см. *Хуан-ди нэй цзин* 黃帝內經 «Канон Желтого императора о внутреннем», «Су вэнь», цз. 1, гл. 4), не только *ян* может присутствовать в *инь* (как полная светоносная луна в ночи) или *инь* в *ян* (как трусливый характер в мужчине), но они могут взаимодействовать, переходить друг в друга или сменяться друг другом, причем сам переход мог пониматься по-разному – пространственно (при ветре, например, иньское *ци* сменило янское и, скапливаясь в низине около горы, порождает болезнетворное болото), временно (в смене времен года, осенью во всем мире в *ци* набирает силу иньское (пассивное) начало, в связи с чем все растения и маленькие животные начинают прятаться в земле, к зиме оно достигает пика, и повсюду с севера разливаются тьма, холод/дожди и неподвижность, весной *инь* сходит на нет и набирает силу *ян*, заставляя все

теплеть, выходить из тайных убежищ, просыпаться и начинать активность, лето – пик *ян*, а дальше опять спад) логически и символически (мужская и женская *ци* стремятся друг к другу и при взаимодействии рожают новое существо и т. п.).

Теория у *син* 五行 «пяти стихий/фаз/начал/рядов-категорий» многими исследователями считается изначально развивавшейся параллельно теории *инь-ян*. Нам сейчас важно, что в итоге они были связаны вместе. Представление об у *син* ничем кардинально не отличается от представления об *инь-ян*, оно только лишь делает категориальный аппарат древнего китайца более дробным. Из черно-белого он становится цветным!

У *син* – это «пять стихий» (*хо* 火 «огонь», *шуй* 水 «вода», *ту* 土 «земля», *му* 木 «дерево», *цзинь* 金 «металл»), первоначально бывшие пятью видами сырья, которое может использовать человек, но потом ставшие по аналогии с *инь-ян* предельными категориями вещей. У *син* не совсем верно понимать как «элементы», из которых состоят вещи. Все вещи состоят из *ци*, «воздуха» или «пневмы» (именно поэтому данного «элемента» нет в списке «стихий»). Но само *ци*, мы помним, может по-разному вести себя. По некоторого рода качествам, причем, как правило, не относящимся к материальной структуре – это *ци* может быть ассоциативно отнесено к той или иной «стихии». Вот как об этих элементах написано в *Хун фань* (главе из *Шу цзина*), в которой чуть ли не впервые встречается это представление:

«Первое начало – вода, второе – огонь, третье – дерево, четвертое – металл и пятое – земля. [Постоянная природа] воды – быть мокрой и течь вниз; огня – гореть и подниматься вверх; дерева – [подаваться] сгибанию и выпрямлению; металла – подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай»¹³⁹.

Как можно видеть, «стихии» проявляются в своих действиях, функциях. Какое конкретно вещество может быть мокрым и течь вниз (ключевая вода, кровяное *ци*, вино) – не имеет значения, оно будет «водным», точно как всякое изменчивое нечто будет называться «металлическим». Таким образом, как и под *инь-ян*, под эти пять категорий можно подвести все что угодно в мире.

¹³⁹ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 105.

**Соотношение «пяти стихий» с другими объектами
Природы (выборочно)**

Пять стихий	Дерево 木	Огонь 火	Земля 土	Металл 金	Вода 水
Соотношение с инь-ян	янское	янский	иньско-ян-ская	иньский	иньская
Пять цветов 五色	Зеленый, светло-голубой 青	Красный 赤	Желтый 黄	Белый 白	Черный, темно-синий 黑
Пять направле-ний 五方	Восток 东	Юг 南	Центр 中	Запад 西	Север 北
Пять сезонов 五季	Весна 春	Лето 夏	Конец лета 季夏	Осень 秋	Зима 冬
Пять времен суток 五时	Утро 平旦	Полдень 日中	Вечер 日西	Заход 日入	Полночь 夜半
Пять звуков 五声	Выдох 呼	Смех 笑	Песня 歌	Плач 哭	Стон 呻
Пять органов 五脏	Печень 肝	Сердце 心	Селезёнка 脾	Легкие 肺	Почка 腎
Пять чувств 五志	Гнев 怒	Радость 喜	Задумчи- вость 思	Горе 悲	Страх 恐
Пять жидкостей 五液	Слезы 泣	Пот 汗	Слюна 涎	Носовая слизь 涕	Моча 唾
Пять вкусов 五味	Кислый 酸	Горький 苦	Сладкий 甘	Острый 辛	Соленый 鹹
Пять пневм (кон-ституэнтв тела) 五氣	Жилы 筋	Кровь 血	Мясо 肉	Пневма 气	Кости 骨
Пять живых существ 五虫	Чешуйча- тые 鱗	Перна- тые 羽	Гладкокожие 倮	Мохнатые 毛	Панцир- ные 介
Пять злаков 五穀	Пшеница, ячмень 麥	Просо (клейкое) 黍	Гаолян 禾	Рис 米	Бобы 豆
Пять норм 五常	Гуман- ность 仁	Ритуал 礼	Доверие 信	Долг 义	Рассу- дительно- сть 智

Как и *инь-ян*, у *син* могут взаимно влиять друг на друга. Они могут взаимно преодолевать друг друга, порождать друг друга или просто следовать друг за другом в определенном порядке. Всего таких порядков может быть 120 (полный набор перестановок пяти элементов), в китайской литературе можно найти около 20, но общей популярностью пользуются два более или менее осмысленных:

Порядок «порождения» (шэн 生):

Дерево → Огонь → Земля → Металл → Вода →

Порядок «преодоления» (кэ 克):

Вода → Огонь → Металл → Дерево → Земля →

При «порождении» все происходит логично: дерево производит огонь (когда его поджечь), огонь производит землю (т. е. пепел), земля производит металл (в земле зарождаются руды), металл – воду (когда плавится до состояния жижи), которая, в свою очередь, дает жизнь растениям. При преодолении – все тоже более или менее «понятно»: вода заливает огонь, огонь плавит металл, металл рубит дерево, дерево же разрывает почву, выходя из нее, а плотины или каналы из земли могут остановить любую воду.

Зачем же надо было Цинь Ши-хуанди использовать эту систему, чтобы обосновать правильность легистского «Пути» и делать ее идеологией правящего дома Цинь? Мы помним, что, когда чжоусцы свергли законного, но аморального правителя Шан-Инь – Чжоу Синя, они обосновывали законность своего мятежа ссылкой на «Небесное предопределение» – Небо, видя иссякшую «добродетель» дома Инь, передало право на правление полным «добродетели» князьям дома Чжоу. Эта концепция в сущности требовала понимания «Неба» по образу «Человека», требовала, чтобы «Небо» было едино с «Человеком» в моральности, чтобы «Небу» было «не все равно», какой кандидат сидит на троне. Но под конец «Борющихся царств» философский климат изменился – все споры о «Небе» и «Человеке» закончились. «Небо» отлично от «Человека», «Небо» – это естественные процессы Природы, необходимо совершающиеся помимо воли человека, неморальные по сути, никак не откликающиеся на человеческие ожидания, мольбу о справедливости и праведный гнев. Да и представления об истории претерпели изменения – получил распространение взгляд, что прошлое не идентично настояще-

му, и методы управления, пригодные для прошлого, не работают в настоящем. Таким образом, Цинь Ши-хуанди нужно было построить новое обоснование легитимности своего захвата власти исходя из легистского принципа адаптации к переменам и общего мнения эпохи о «разнице» между «Небом» и «Человеком».

Тут-то и настал «звездный час» натурфилософии. Как пишет Сыма Цянь:

«Ши-хуан, опираясь на учение о круговой смене пяти добродетельных сил (стихий), считал, что дом Чжоу имел [поддержку] стихии огня, а дом Цинь, сменив дом Чжоу, [обладает поддержкой] стихии, которой прежняя не в силах противостоять. Следовательно, началось действие стихии воды... В одеяниях, бунчуках и знаменах стал преобладать черный цвет, в основу счета было положено число шесть... [Преобладали] твердость, решительность и крайняя суровость, все дела решались на основании законов; [считалось, что] только жестокость и угнетение без проявления человеколюбия, милосердия, доброты и справедливости могут соответствовать порядку пяти добродетельных сил (стихий) (потому что один из коррелятов воды и тьмы – смерть. – С.Р.)»¹⁴⁰.

Таким образом, «Первому циньскому императору» удалось непротиворечивым образом увязать вместе две идеи – идею смены методов правления в зависимости от эпохи (эпоха «Огня» сменилась эпохой «Воды») и идею необходимости и неморальности природных циклов, следующих из «разницы» между «Небом» и «Человеком» (смена мировых эпох происходит автоматически, необходимым образом, подобно действию «законов» в человеческом обществе, вне всякой связи с «добродетельностью» кандидатов на трон).

Считается, что в единое учение представление об *инь-ян* и об *у син* синтезировал Цзоу Янь. Он же распространил схемы *у син* на исторический процесс, выработав идею *у дэ чжун ши* 五德終始 «возрастания и упадка пяти добродетелей». Согласно этой идее, в истории последовательно сменяется цикл глобального доминирования (по порядку «преодоления») одной из «стихий», соотносимой с определенной правящей династией. «Земля» и желтый цвет соотносены с правлением Хуан-ди, «Дерево» и зеленый цвет – с династией Ся, белый металл – с Шан-Инь, красный огонь – с Чжоу.

¹⁴⁰ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2 / Пер. с кит. и коммент. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина; Под общ. ред. Р.В.Вяткина. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003. С. 63.

Эту идею и заимствовал Цинь Ши-хуанди, связав Цинь с «Водой». Таким образом, первый циньский император реализовал противоположный Сюнь-цзы подход в отношении к неморальному «Небу». Последний древнеконфуцианский философ ратовал за то, чтобы отвести глаза от «Неба», не думать о нем и не исследовать его, и углубиться в человеческий мир, раз «Небо» ничего не может дать нашей «добродетели». Цинь Ши-хуанди, которому был более близок путь даосов, решил по-своему взять «Небо» за образец и сделал естественную смену природных циклов своим гидом в деле захвата власти в Поднебесной.

4. Послещиньская «синкретистская» критика легизма, доминирование освобожденного от легизма даосизма, образование классических «школ» и победа конфуцианства

Однако победу в исторической перспективе одержал не легизм, а конфуцианство. К началу I в. до н. э. в «синкретистской» «сборке» оно уже стало доминирующим идейным течением, которое вскорости возьмет на вооружение правящий дом Хань, свергнувший Цинь. Но победа его происходила постепенно. В промежуточных «синкретистских» текстах, таких как *Чжуан-цзы*, гл. 13 «Путь Неба», «награды» и «наказания» и идея «форм» и «имен» уже отделяются от остальной механической легистской модели, оказываются подчиненными спонтанности «Пути». Другая «синкретистская» модель в *Чжуан-цзы*, гл. 33 «Поднебесная» прямо критикует легистов (еще не называя самого учения «легизмом»). Там выражается точка зрения, что древние «совершенномудрые» обладали всей полнотой знания гармоничного «Пути», связывающего «Небо» и «Человека», но затем, в период «Борющихся царств» это знание оказалось раздроблено между различными философскими школами, каждая из которых обладала собственным *фан шу* 方術 «методом», который являлся лишь только гранью искусства «Пути». Автор выделяет шесть групп людей и их учения: 1) Мо-цзы и Цинь Гу-ли (=моисты), 2) Сун Син и Инь Вэнь, 3) Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао (=легисты), 4) Гуань-инь и Лао-цзы, 5) Чжуан-цзы (в этом тексте даосизм в единое течение не выде-

лен), б) софисты во главе с Хуэй Ши. Конфуцианцы как отдельное течение в этой классификации отсутствуют (возможно, их просто причислили к **common sense духовной культуры того времени**). В наибольшей степени схватившим суть древнего искусства «Пути» объявляется Чжуан-цзы, в наименьшей – имеющий «много методов [рассуждения]» Хуэй Ши. Особой же критике подвергается группа 3), которая еще и описывается в таких терминах, что ее можно спутать с философией Лао-цзы и Чжуан-цзы (их принципы были: «уравнивание вещей», «отбрасывание знания», «не строить расчетов, полагаясь на знание», «непрестанно меняться», «следование неизбежному» и т. п.). Если мы вспомним, что в то время практиковался скрещенный с легизмом даосизм *хуан-лао*, подобное описание легистов не будет казаться столь уж странным. В любом случае, автор объявляет их взгляды «Путем для мертвецов» и признает, что об истинном «Пути» они лишь кое-что слышали.

Постепенно даосизм освобождается от легистских вкраплений. В частности, это видно уже во второй крупной, на этот раз ханьской философской энциклопедии Древнего Китая – *Хуайнань-цзы* 淮南子 «[Трактат] мудреца/ов из Хуайнани». Ее текст был создан «приживалами» под руководством и при участии князя Лю Аня, правящего землями к югу от реки Хуай, который был внуком основателя династии Хань Лю Бана. Она была опубликована приблизительно в 20 гг. II в. до н. э. *Хуайнань-цзы* был явно создан в подражание *Люй-ши чунь цю*, о чем говорит его самоназвание: «Книга господина Лю»). Современное же название дано одним из комментаторов. Этот текст так же замысливался как трактат-компендиум, основанный на максиме «не следовать одной проторенной дорогой» и совмещающий идеи конфуцианства, легизма, школы *инь-ян* под общей шапкой даосизма.

Первая явная классификация философских школ в ее классическом, дошедшем до нас виде была выполнена Сыма Танем в *Ши цзи*. Он выделял шесть школ: 1) *иньян-цзя* 陰陽家 «школу темного-светлого («натурфилософов»)), 2) *жу-цзя* 儒家 «школу ученых («конфуцианцев»)), 3) *мо-цзя* 墨家 «школу Мо («моистов»)), 4) *мин-цзя* 名家 «школу имен («номиналистов»)), 5) *фа-цзя* 法家 «школу законов («легистов»)) и 6) *даодэ-цзя* 道德家 «школу Пути и Добродетели» («даосов»). Здесь школы *инь-ян* и конфуцианцы впервые включены в разряд философских школ, но наиболее многосторонней школой объявляются не они, а даосизм.

Позже, однако, предпочтения меняются. Лю Синь, составитель *И вэнь чжи* и второй классической классификации философских школ Древнего Китая, добавил еще четыре школы к перечню Сыма Тяня: 7) *цзунхэн-цзя* 縱橫家 «школа вертикальных и горизонтальных [политических союзов] («дипломатов»)), 8) *цза-цзя* 雜家 «школу разнообразно-свободного [стиля] («эклектиков»)), 9) *нун-цзя* 農家 «школу аграриев» и 10) *сяошо-цзя* 小說家 «школу малых изъяснений» («фольклористов»). Кроме того, он предложил теорию происхождения этих школ. По версии Лю Синя, вначале, при древних династиях Ся, Шан-Инь и ранней Чжоу «чиновники» были одновременно и «учеными». Но вследствие упадка «Пути верховного правителя», т. е. ослабления власти правящего клана Чжоу, произошло разрушение властной иерархии и ее представители, лишившись официального статуса, стали вести частную жизнь, кормясь за счет своих знаний и умений уже не в качестве чиновников, но как частные учителя, наставники, проповедники, а затем, в период «Борющихся царств», когда удельные княжества стали активно соперничать за титул «гегемона», ведущие частную жизнь выходцы из старой учено-чиновничей среды стали, в свою очередь, состязаться за влияние на умы удельных правителей. И образовали разные школы – каждую по своим убеждениям. Конфуцианство создали выходцы из ведомства просвещения, даосизм образовали выходцы из ведомства хронографии, натурфилософами стали бывшие астрономы, записывающие небесные знамения и природные циклы, в легистов превратились бывшие судьи и их приближенные, школу имен сформировали выходцы из ведомства ритуалов, моистов – выходцы из храмовых сторожей, дипломатами стали выходцы из посольского ведомства, эклектиками – бывшие советники, представителями «школы аграриев» – бывшие земледельцы, а «школу малых изъяснений» образовали выходцы из низкоразрядных чиновников, которые должны были собирать сведения о настроениях в народе.

Он уже считает наиболее глубоким учением не даосизм, но конфуцианство.

5. И цзин 易經 «Канон перемен» и новая «нумерологическая» (сяншучжи-сюэ 象數之學) рациональность

Ханьское конфуцианство смогло выиграть борьбу за доминирование на философской арене у даосизма, видимо, потому, что именно в его рамках удалось создать методологию мышления и новый тип рациональности, который смог закрыть сформировавшийся в конце периода «Борющихся царств» разрыв между «Небом» и «Человеком», бывший основным философским обоснованием аморальности легизма. Чтобы противопоставить что-то безжалостной легистской доктрине, отчуждающей «Небо» от «Человека», «государство» от «народа», «порядок» от «добродетели», нужно было новое обоснование гармоничного единства «Неба» и «Человека» (если «Небо» благо и у «Неба» и «Человека» единая мораль, для наведения «порядка» в стране не нужно прибегать к ужасным методам легизма). Это сделали первые ханьские придворные конфуцианские философы, в частности Дун Чжуншу 董仲舒 (ок. 179–104 гг. до н. э.), который, связав идею «пяти стихий» с конфуцианскими «добродетелями» и, таким образом, провозгласив *тянь жэнь гань ин* 天人感應 «[взаимное] восприятие и реагирование [между] Небом и Человеком», на новом основании объединил «Небо» и «Человека». Китайская философия совершила полный оборот и с тех пор никогда не порывала с этим вдохновляющим на многие духовные открытия принципом.

Для того чтобы связать «пять стихий» с совершенно, казалось бы, с ними не связанными «пятью добродетелями», нужны были века постепенного изменения типа философского мышления с «мышления по аналогии» на «мышление по ассоциации».

С точки зрения «мышления по аналогии» оно является своеобразным кошмарным сном! «Мышление по аналогии» требует связи с образцом в виде некоторого подобия образцу. «Коррелятивное мышление», или, что то же самое, «мышление по ассоциации» отменяет это глупое ограничение. Все может быть связано со всем любыми способом, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п. Но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, ми-

стически. И чем больше вещей и явлений оказываются объединены в грандиозную систему, тем больше древнему китайцу будет казаться, что он все познал. Яркий пример подобного рода «связывающего мышления» мы находим, например, в *Хуайнань-цзы* (Гл. 5):

«В первую луну весны Чжаояо указывает на третий знак двенадцатеричного цикла, в сумерки в высшей своей точке находится созвездие Заслуги, на рассвете – созвездие Хвост. Этой луне соответствует восточная сторона небесной сферы, ее дни – *цзя, и*, благая сила с наибольшей полнотой воплощена в дереве, ее твари – чешуйчатые, ее звук – *цзюэ*, трубки настраиваются на тон “великое скопление”, ее число – восемь, ее вкус – кислый, ее запах – козлий, жертву приносят у дверей, из жертв первая – селезенка.

Восточный ветер растаивает лед. Твари, бывшие в спячке, приходят в движение и оживают. Рыба всплывает вверх и поднимает лед. Выдра приносит жертву рыбой. Дикие гуси летят на север.

Сын Неба облачается в зеленые одежды, восходит на колесницу, запряженную темно-голубым драконом, подвешивает темно-голубые нефритовые подвески, водружает зеленое знамя. Вкушает пшеницу с бараниной и пьет воду “восьми ветров”, добывает огонь, пользуясь палочкой дерева *ци...*»¹⁴¹

Мы видим, что с понятием «весны» в этом тексте связаны каким-то, кажущимся нам произвольным, способом созвездия, дни, мировые стихии (дерево), виды живых существ, звуки, числа, вкусы, запахи, а также цвета, виды пищи и др. С «весной» связаны еще и определенные приказания правителя (ср. название главы процитированного фрагмента – «Сезонные распоряжения»). Далее в тексте указывается, какие бедствия принесут несообразные «весне» поступки людей (в том числе и приказы, связанные с другим сезоном) в это время года. Это типичнейший пример «коррелятивного мышления», связывающего понятия и вещи совершенно разного уровня в единую систему.

Первые признаки этого мы наблюдали при разборе натурфилософских категорий *инь-ян* и *у син* – эти классификаторы оказывались связаны с широким спектром вещей – и отнюдь не по внешнему сходству. Но когда в этом «связывании» начинают играть активную роль числа и определенные числовые схемы, по которым

¹⁴¹ Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Пер. Л.Е.Померанцевой. М., 2004. С. 87.

происходит связывание, философские выводы и обоснования, простая натурфилософия переходит в философскую методологию, а «мышление по ассоциации» становится «нумерологией». Именно это и получило развитие в ханьском конфуцианстве.

Манипуляции с числами и всеми понятиями, с ними ассоциативно связанными, китайцы сводили в некоторое ограниченное количество схем.

Прежде всего, первой и главной грандиозной сверхсхемой для средневековых китайцев стал *И цзин* 易經 «Канон Перемен». Эта книга подразделяется на основную часть, собственно *И цзин*, и комментирующую – *И чжуань* 易傳 «Комментарии к Переменам» (10 комментаторских текстов, некоторые в двух частях, поэтому иначе они называются *Ши и* 十翼 «Десять крыльев»). Часто, чтобы отличить от основной части, вся книга называется *Чжоу и* 周易 «Чжоуские/всеохватные перемены». Традиция считает, что «Крылья» (целиком или частично) были написаны Конфуцием, но современные исследователи датируют их V–III вв. до н. э.

Нас, впрочем, интересует основная часть. *И цзин* – это не текст в привычном нам смысле, а система *гуа* 卦. *Гуа* – это особый графический символ, который состоит из трех или шести *яо* 爻 «черт», расположенных друг над другом по шести *вэй* 位 «позициям». Черты бывают двух видов – прерванные (*иньские*), и непрерывные (*янские*). Из трех черт складывается так называемая *гуа* 卦 триграмма» (например, такая: ☳). Всего может быть восемь разнообразных триграмм (так называемые *ба гуа* 八卦). Они считаются знаками конкретных проявлений сил *инь* и *ян*, т. е. всего, чего угодно, что соотносится с *инь* или *ян*. На самом деле это такие же рубрикаторы, как и у *син*, только более дробные – как и они, *ба гуа* выражают совокупность всех универсальных видов явлений, на которые можно поделить все мировое устройство.

«Восемь триграмм» складываются по две и образуют набор из шестидесяти четырех *гуа* 卦 «гексаграмм» (например, таких: ☰) которые уже выражают все типы ситуаций в мире.

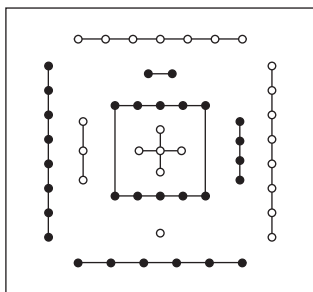
Китайская традиция приписывает создание «триграмм» прародителю человечества Фуси, а шестидесяти четырех гексаграмм – Вэньвану. Чжоу-гун же написал часть комментариев к *И цзину*. По другой версии, гексаграммы составил Фуси, а Вэнь-ван и Чжоу-гун написали часть комментариев к «гексаграммам» и отдельным «чертам».

Первоначально *И цзин* использовался для гадания, и гадали либо на стеблях тысячелистника, либо на панцире черепахи и костях крупного рогатого скота. Путем особых манипуляций с гадательными предметами гадатель получал определенную «гексаграмму» или некоторую сумму «гексаграмм», которую он, обращаясь к комментаторской части *Чжоу и*, определенным образом толковал.

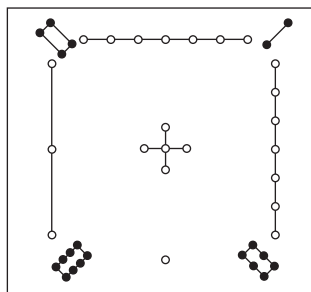
Подобно «переходам» у *син*, «триграммы» и «гексаграммы» могли стоять друг после друга в определенной последовательности. Обычно выделяют три последовательности «триграмм» – по Фуси, по Вэнь-вану и последовательность, найденная в Мавандуе. Последовательностей «гексаграмм» тоже выделяют три (*сань и* 三易 «три [цикла] перемен»: *лянь шань* 連山 «смыкающиеся горы», *гуй цзан* 歸藏 «возвращение в сокровищницу» и *чжоу и* 周易 «всеохватные переменны»). Эти – то ли отдельные тексты, то ли, что вероятнее, различные системы гадания, связываются в свою очередь, с именами Фуси или Шэнь-нуном, Хуан-ди и Вэнь-ваном, либо с тремя первыми династиями – Ся, Шан-Инь и Чжоу.

Триграммы и гексаграммы могли в свою очередь комбинироваться на основе графических схем. Обычно они имели форму девятичленных квадратов. Известны две таких важнейших схемы, одна из них связана с порядком «триграмм» *Чжоу и* по Фуси, другая – с порядком «триграмм» по Вэнь-вану. Одна – это *Хэ ту* 河圖 «Карта из реки [Хуан-хэ]», другая – *Ло шу* 洛書 «Писания из [реки] Ло».

Хэ ту «магический крест»



Ло шу «магический квадрат»¹⁴²



¹⁴² Если складывать по часовой стрелке получишь следующее число; сумма всех троек по вертикали, горизонтали и диагонали = 15.

	7/2	
8/3	5/10	4/9
	1/6	

4	9	2
3	5	7
8	1	6

В сущности, «нумерологическая» схематика – это грандиозное усложнение двучленной и пятичленной классификационных моделей *инь-ян* и *у син*. Но принцип обоснования с помощью этих моделей остался прежним. В схемы-квадраты можно было поместить любые категории объектов, достаточно было связать их с определенной триграммой или гексаграммой, а ее, в свою очередь, с определенным числом. Ассоциативно приравняв какие-то категории объектов к числам, можно было определенным образом манипулировать с числами, получать из них другие числа, связанные по ассоциации с другими объектами, и из этого делать выводы о связях объектов предшествующих и последующих чисел.

«Нумерологические» схемы, по всей видимости, могли наполняться любым содержанием и быть использованными в любой сфере духовной культуры Китая. Китайцы могли строить по «нумерологическим» схемам даже собственные тексты и их фрагменты. Повторяющуюся девятичность (на основе широко используемых в древнекитайском языке параллелизмов) текстов и кусков текста в древних памятниках первым заметил В.С.Спирин. Он связал ее с понятием *цзин* 經 «канон» и предположил, что китайцы сознательно строили свои тексты по шаблону *цзин*. Таким образом, мы узнали возможное название подобных классификационных схем самими китайцами – «каноны».

А.И.Кобзев впервые четко высказал, что подобная *сян шу чжи сюэ* 象數之學 «нумерология», в основе которой лежит система из девятичленных «канонов», была в Китае методологией философии и науки. Ему же принадлежит и ее хрестоматийное определение в современном российском китаеведении.

Это формализованная теоретическая система,

«...элементами которой являются математические или математикообразные объекты – числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе – символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. д.»¹⁴³

Ее фундамент составляют

«три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) “символы” – а) триграммы, б) гексаграммы; 2) “числа” – а) *хэ ту*, б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси “символов” и “чисел” – а) *инь ян* (темное и светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах – 3 и 2...

... в ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) “символы” – геометрические формы, 2) “числа” – цифры, 3) *инь ян, у син* – иероглифы»¹⁴⁴.

Чтобы в полной мере осознать кардинальную трансформацию мышления, которую повлекла за собой «нумерологическая методология», в заключение настоящей лекции я позволю себе сделать контрастное сравнение.

Древний китаец мыслил примерно так.

Задача: узнать, удовлетворяет ли такой объект, как «ритуал «имени» «Путь человеколюбия и долга», т. е. подходит ли ритуал для управления Поднебесной?

Что делает китаец (в нашем случае, моист). Он предоставляет «образец» («три гномона»): 1) дела «совершенномудрых» древности (исторический прецедент), 2) эмпирическое свидетельство людей и 3) «польза» для Поднебесной, и начинает проверять, соответствует ли «ритуал» этим трем критериям. Выходит, что он им не соответствует, поскольку, например, Яо (древний совершенномудрый правитель, почитаемый моистами) никакими чжоусскими «ритуалами» не пользовался, а также, поскольку «ритуал» разорителен для Поднебесной, ведет к бедности и смуте в государстве. Поскольку соответствие «образцу» лишь частичное (второй критерий не использован, ведь мы видим, что «ритуал» применяется

¹⁴³ Кобзев. А.И. Учение о символах и числах в китайской классической фило-софии. М., 1993. С. 25.

¹⁴⁴ Там же. С. 15.

каждый день), моист начинает решать, достаточно ли, что «ритуал» провалил тест из двух пунктов, чтобы его забраковать. Оказывается, что достаточно, потому что на самом деле определяющим критерием является третий тест на «полезность». «Ритуал» провалил тест на «полезность». Следовательно, заключает моист, «ритуал» нельзя называть именем «Путь человеколюбия и долга» и им нельзя пользоваться в государственном управлении.

Средневековый же китаец мыслил примерно так:

«Философ, знавший, к примеру, что у рода человеческого плод вынашивается десять месяцев, рассуждал следующим образом: «Небо равнозначно единице, Земля – двум, человек равноценен 3; 3 раза по 3 дают 9; 9 умноженное на 9 дает 81, равные 80 + 1, единица влияет на Солнце; число Солнца – один десяток или 10; Солнце властвует над человеком. И поэтому человек рождается на 10 месяц после своего зачатия. И мудрец продолжал, оповещая нас, что раз 9 умноженное на 8 дает 70 + 2, то лошади, находящиеся под властью Луны, равноценной 2, иначе говоря, двум (и десяти), то есть 12 лунным месяцам, нужно 12 месяцев, прежде чем ожеребиться. Далее простым умножением 9 на 7, 6, 5 и т. д. он приходит к заключению, что суки щенятся на ($9 \times 7 = 60 + 3$) третьем месяце; форель ($9 \times 6 = 50 + 4$) мечет икру на четвертом месяце, макаки приносят плод на ($9 \times 5 = 40 + 5$) на пятый месяц, козули телятся на ($9 \times 4 = 30 + 6$) шестом месяце, тигрицы ($9 \times 3 = 20 + 7$) дают приплод на седьмом...»¹⁴⁵

Начиная с ханьского времени подобного рода мышление определило дух и тип философских дискуссий в Китае на тысячелетия вперед.

¹⁴⁵ Гранэ М. Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004. С. 103.

Рекомендуемая литература

Базовые учебники

- Васильев Л.С.* Древний Китай. М., 1995.
История китайской философии / Пер. с кит. В.С.Таскина. Общ. ред. и послесловие М.Л.Титаренко. М., 1989.
Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill), 1989.

Справочные издания

- Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. Дополн. Т. –2. М., 2006.
Ткаченко Г.А. Культура Китая. Словарь-справочник. М., 1999.

Источники

- Гуань-цзы / Исслед. и пер. В.М. Штейна. М., 1959.
Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В.Малявина. М., 2004.
Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1994.
Древнекитайская философия. Т. 1. М, 1972.
Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973.
Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
Китайская классическая проза в переводах академика В.М.Алексеева. М., 1959.
Лао-цзы. Книга Пути и Благодати (Дао дэ цзин) / Пер. с кит. И.С.Лисевича. М, 1994.
Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о пути и доблести) / Пер. Г.А.Ткаченко. М., 2001.
Из «Вёсен и осеней Люя» / Пер. Л.Д.Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963.
Лунь юй / Пер. и коммент. Л.С.Переломова // Конфуций: «Лунь юй». М., 2000.
Люйши чуньцо (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г.А.Ткаченко. М, 2001.
Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д.Позднеевой. СПб., 1994.
Мэн-цзы / Пер. с кит. В.С.Колоколова / Под ред. Л.Н.Меньшикова. СПб., 1999.

Изречения Конфуция, учеников его и других лиц / Пер. с кит. П.С.Попова, снабженный примеч. СПб., 1910.

Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1. М., 1972.

Сыма Цянь. Исторические записки (Шицзи) / Пер. Р.В.Вяткина. Т. VII. М., 1996.

Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И.Кобзева, А.Е.Лукьянова, Л.С.Переломова, П.С.Попова при участии В.М.Майорова. М., 2004.

Сюйгуа чжуань. Цзагуа чжуань. Вэньянь чжуань. Шогуа чжуань. Сицы чжуань / Пер. А.Е.Лукьянова // *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги Перемен». М., 1993.

Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е.Померанцевой. М., 2004.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит. В.В.Малявина. М., 1995.

Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер. с кит. В.В.Малявина. М., 2004.

Книга правителя области Шан («Шан-цзюнь шу») / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.С.Переломова. М., 1968.

Шуцзкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А.И.Кобзева. М., 1993.

Ян Чжу / Пер. Л.Д.Позднеевой // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI–IV вв. до н. э.). М., 1967.

Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. Part II.

Синьбянь чжуцзы цзичэн. Т. 1–41. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983–2001.

Исследования

Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.

Васильев Л.С. Древний Китай. М., 1995.

Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.

Го Мо-жо. Философы Древнего Китая. М., 1961.

Гране М. Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004.

Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М., 2002.

Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М., 2001.

Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. Пер. СПб., 1912.

Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974.

Карапетьянц А.М. Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуанцзы» // Проблемы восточной филологии. М., 1979.

Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт № 44 ИИЕТ РАН. М., 1990.

Кобзев А.И. «Великое учение» – конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник М, 1986.

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

Кобзев А.И. Легизм (фа цзя): законнический этатизм – этика тотальной власти // История этических учений. М., 2003.

Кобзев А.И. Школа имен (мин цзя): коллизия логики и диалектики // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004.

Кроль Ю.Л. Спор как явление культуры Древнего Китая // Народы Азии и Африки. 1987. № 2.

Крушинский А.А. Онтология «Гунсунь Лун-цзы» // XVI НК ОГК. Ч. 1. М., 1985.

Крушинский А.А. Имена и реалии в древнекитайской логике и методологии (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987.

Крушинский А.А. Логика Древнего Китая: Дис... д-ра филос. наук. М., 2006.

Крюков В.М. Текст и ритуал: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000.

Ли Вэнцзя. Хань Фэй-цзы // Великие мыслители Востока. М., 1998.

Лукьянов А.Е. Дао «Книги перемен». М., 1993.

Малявин В.В. Чжуан-цзы. М., 1985.

Малявин В.В. Конфуций. М., 1992.

Маслов А.А. Встретить дракона: толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003.

Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 2000.

Петров А.А. Ян Чжу – вольнодумец Древнего Китая // Советское востоковедение. М.–Л., 1940.

Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» – П в. до н .э.). М., 1979.

Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы / Пер. с кит., снабженный примеч. М., 1998.

Романов В.Н. Историческое развитие культуры. М., 1991.

- Рубин В.А.* Личность и власть в Древнем Китае. М., 1999.
- Семенов И.И.* Конфуций. М., 1995.
- Тирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.
- Титаренко М.Л.* Влияние Мо Ди и его школы на развитие философской и общественно-политической мысли Китая // Новое в изучении Китая. Ч. 2. М., 1988.
- Ткаченко Г.А.* Человек и природа в «Люйши чуньцю» // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.
- Ткаченко Г.А.* Даосизм и школа имен в традиции древнекитайской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М., 1996.
- Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993.
- Торчинов Е.А.* Даосизм. «Дао Дэ цзин». СПб., 1999.
- Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М., 1976 (2-е изд.: М., 2005).
- Щуцкий Ю.К.* Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.
- Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
- Ян Хиншун.* Древнекитайский философ Лао-цзы. М.–Л., 1950.
- Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в Древнем Китае. М., 1984.
- Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М., 1957.
- Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. Part I.

Интернет-ресурсы

Полное собрание основных древнекитайских философских текстов Chinese Text Project: <http://www.ctext.org/>

Содержание

Предисловие	3
Лекция 1. Введение. Предфилософия династий Шан-Инь и ранняя Чжоу. Общая характеристика древнекитайской философии	6
Лекция 2. Конфуций и раннее конфуцианство.....	42
Лекция 3. Мо-цзы и ранние моисты	63
Лекция 4. Ян Чжу и янгисты	86
Лекция 5. Мэн-цзы.....	105
Лекция 6. Поздние моисты	129
Лекция 7. Споры о «споре». Зарождение древнекитайской рациональности. Софистика	163
Лекция 8. Чжуан-цзы.....	198
Лекция 9. Философия в <i>Дао дэ цзине</i>	225
Лекция 10. Сюнь-цзы	240
Лекция 11. Легизм.....	264
Лекция 12. Заключение. Новейшие веяния и эволюция древнекитайской рациональности.....	284
Рекомендуемая литература.....	308

Учебное издание

Рыков Станислав Юрьевич
Древнекитайская философия. Курс лекций

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор А.А. Гусева

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.06.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 20,00. Уч.-изд. л. 15,62. Тираж 500 экз. Заказ № 015.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **«Вехи» – 2009. К 100-летию сборника [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ред.-сост. В.И. Толстых. – М. : ИФРАН, 2011. – 217 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0206-5.**

Авторы сборника, участники состоявшейся публичной дискуссии, сосредоточили свое внимание на главной идее и проблеме российской истории, связанной с её настоящим и будущим. Это – место и роль России во всемирно-историческом процессе, в ряду наиболее значимых стран и цивилизаций. Своей небольшой книгой, обращенной к интеллигенции, веховцы вызвали активный и неоднозначный отклик-ответ всех значимых общественных сил и групп того времени, и позднее – тоже. Вот и наша дискуссия, более скромная по своему размаху и составу, тоже обратилась к вопросам, не только острым и злободневным, но и исторически нисколько не устаревшим.

3. **Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых

для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, ce papier, ce feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

4. **Девяткин, Л.Ю. Трехзначные семантики для классической логики высказываний [Текст] / Л.Ю. Девяткин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 108 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 107–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0203-4.**

Монография посвящена исследованию свойств трехзначных семантик для классической логики высказываний. Автором полностью описан трехзначных имплицативно-негативных характеристических матриц для классической логики высказываний. Построена классификация подобных матриц с одним выделенным значением на основе функциональных свойств их базовых операций. Также исследованы матрицы с классическим классом законов, но неклассическим отношением логического следования. Показано, что отдельные важные свойства классической логики высказываний имеют место только при семантике с двумя истинностными значениями.

5. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

6. **История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

7. **Кара-Мурза, А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.**

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX – XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

8. **Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытывавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

9. **Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФРАН, 2011. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от

коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверххранной Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

- 10. Кричевский, А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства. Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] / А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.**

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) отношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта.

Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умозрительного богословия.

- 11. Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 143 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

- 12. Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурс-тех-

нологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и медийная, языковая, научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

- 13. Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

- 14. Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследования идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

- 15. Петр Абеляр. История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.**

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая

история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

- 16. Политико-философский ежегодник. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФ РАН, 2011. – 203 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0195-2.**

Четвертый выпуск «Политико-философского ежегодника» освещает актуальные вопросы политического знания по трем рубрикам. В главной из них («Государство и гражданское общество») под разными углами анализируются проблемные аспекты взаимодействия названных ключевых институтов современной политики. Рубрика «Мифы и призраки политической философии» отвечает веяниям сегодняшней интеллектуальной моды в политологии. Заключают выпуск статьи по традиционной для Ежегодника российской тематике.

- 17. Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизации своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

- 18. Спектр антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2012. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.**

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

- 19. Субботин А.Л. Джон Стюарт Милль об индукции [Текст] /А.Л. Субботин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2012. – 76 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 75. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0211-9.**

В книге рассматриваются взгляды на индукцию Джона Стюарта Милля (1806–1873), которыми завершается первый период формирования и развития индуктивной логики в английской философии. Этому периоду посвящены

две предыдущие книги автора «Френсис Бэкон» (1974) и «Концепция методологии естествознания Джона Гершеля» (2007). Книга содержит изложение всех существенных пунктов миллевской концепции индуктивной логики. При этом в противоположность существующей тенденции отождествлять индуктивные логики Бэкона и Милля показывается их существенное различие.

- 20. Судаков А.К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.**

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

- 21. Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.**

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествознавцев XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, взаимодействия из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.

- 22. Творчество: эпистемологический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Е.Н. Князева. – М.: ИФ РАН, 2011. – 226 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0197-6.**

В сборнике анализируются проблемы творчества с позиции новейших достижений когнитивной науки и эпистемологии. Исследуются личностные особенности творчески одаренных людей, механизмы функционирования креативного мышления и работы творческой интуиции, способы стимулирования и тренировки креативного мышления. Показывается, что в творчестве проявляют себя такие феномены сложного познания, как визуальное мышление, телесное мышление, изменение восприятия времени. В своем эпистемологическом анализе творчества авторы развивают нетрадиционные подходы: телесный, натуралистический, нелинейно-динамический, конструктивистский, феноменологический.