

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

# **КОНФУЦИАНСКОЕ УЧЕНИЕ**

**Направление: 58.03.01 История стран Азии и Африки**  
***Профиль: История стран Азии и Африки (Китайская Народная Республика); История стран Азии и Африки (Республика Корея, Корейская Народно-Демократическая Республика); История стран Азии и Африки (Вьетнам); История стран Азии и Африки (Япония)***

**Учебное пособие**



**КАЗАНЬ**  
**2023**

УДК 299.512+94(5)

ББК 86.34

*Рекомендовано УМК к публикации и размещению в электронном архиве Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского  
Протокол заседания УМК № 8 от 26 апреля 2023 г.*

**Рецензенты:**

доктор исторических наук, профессор **Мягков Г.П.**

доктор исторических наук, профессор **Валеев Р.М.**

**Конфуцианское учение.** Направление 58.03.01 «История стран Азии и Африки». Профиль: История стран Азии и Африки (Китайская Народная Республика); История стран Азии и Африки (Республика Корея, Корейская Народно-Демократическая Республика); История стран Азии и Африки (Вьетнам); История стран Азии и Африки (Япония). Учебное пособие / А.Р. Аликберова, Д.Е. Мартынов, Ю.А. Мартынова. – Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2023. – 178 с. (10,24 п.л.)

Учебно-методическое пособие предназначено для студентов Института международных отношений КФУ, обучающихся по направлению «История стран Азии и Африки», изучающих предмет «История общественной мысли» изучаемого региона. Дана краткая история конфуцианского учения в его развитии, а также кратко обрисована доктрина его основателей и важнейших представителей. Особое внимание уделено иероглифической терминологии. Может использоваться студентами, обучающимися по профилям ИСАА (КНДР и РК), ИСАА (Вьетнам), ИСАА (Япония), ИСАА (КНР).

УДК 299.512 / УДК 94(5)

ББК 86.34

© Аликберова А.Р., 2023

© Мартынов Д.Е., 2023

© Мартынова Ю.А., 2023

## Предисловие

Данное учебное пособие появилось в результате работы со студентами-востоковедами, обучающимися по направлению 58.03.01 «История стран Азии и Африки». Данное направление включает следующие профили: «История стран Азии и Африки (Китайская Народная Республика)»; «История стран Азии и Африки (Республика Корея, Корейская Народно-Демократическая Республика)»; «История стран Азии и Африки (Вьетнам)»; «История стран Азии и Африки (Япония)». Для данных профилей предусмотрено изучение предмета «История общественной мысли», базовая часть которого не может обойтись без изучения особенностей исторического развития конфуцианства, ибо все перечисленные страны и культуры относятся к восточноазиатскому региону конфуцианской цивилизации.

Таким образом, студенты, обучающиеся по направлению «История стран Азии и Африки» могут получить минимум сведений о конфуцианском учении, вписанных в контекст общественной эволюции Китая, а равно информацию о ключевых персонах, внесших свой вклад в развитие конфуцианства. Объем пособия не предполагает целостного очерка истории конфуцианской доктрины, или конфуцианской философии, которая вообще относится к иному направлению обучения. Задача авторов заключалась в предоставлении студентам необходимого минимума исторических сведений и соответствующей терминологии (в полном иероглифическом написании, одинаковом для письменных *камбуна*, *ханмуна* или *ханвьета*), создать минимальный по объёму учебный справочник, одновременно пригодный как

основа для дальнейших изысканий в этой области. Именно для этого в разделах, посвящённых раннему и классическому конфуцианству, приведён довольно обширный набор цитат на древнекитайском языке.

Все цитаты и большая часть имён и терминов приведена в их полном иероглифическом написании, а в необходимых случаях приведена и транскрипция пиньинем. Используются традиционное для российской синологии написание древнекитайских имён через дефис.

Библиография по главам носит рекомендуемый характер, позволяя в ряде случаев заполнить теоретические и фактические пропуски изложения, вызванные краткостью настоящего пособия. В конце учебного пособия дан сводный список общей литературы для самоподготовки и углубленного изучения востоковедной методологии с полным библиографическим описанием.

## Пояснительная записка

Учебное пособие разработано на основе следующих **нормативных документов**:

1. Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 года № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации».

2. Порядок проведения государственной итоговой аттестации по образовательным программам высшего образования – программам бакалавриата, программам специалитета и программам магистратуры (утвержден приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 29 июня 2015 №636).

3. Порядок организации и осуществления образовательной деятельности по образовательным программам высшего образования – программам бакалавриата, программам специалитета, программам магистратуры (утвержден приказом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации от 6 апреля 2021 года №245)

4. Устав федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет», утвержденный приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 28 декабря 2018 №1359.

Программа курса предусматривает проверку усвоения базовых компетенций ПК-12.

Формулировка *ПК-12*: «владение информацией об основных особенностях материальной и духовной культуры изучаемой страны (региона), способностью учитывать в практической и исследовательской деятельности специфику, характерную для носителей соответствующих культур».

При проверке степени усвоения компетенций учитывается выбор конкретного историко-культурного и языкового профиля по направлению «История стран Азии и Африки».

# Глава 1. Определение конфуцианства

## 1.1. Эволюция конфуцианства и термина «конфуцианство»

История конфуцианства неотделима от истории Китая. На протяжении тысячелетий это учение было системообразующим для китайской системы управления государством и обществом и в своей поздней модификации, известной под названием «неоконфуцианства», окончательно сформировало то, что принято именовать традиционной культурой Китая. До соприкосновения с западными державами и западной цивилизацией Китай был страной, где господствовала конфуцианская идеология.

Китайское обозначение конфуцианства не содержит отсылки к личности его основателя: это 儒 (rú) или 儒家 (rújiā), т.е. «Школа образованных людей». Таким образом, традиция никогда не возводила данной идеологической системы к теоретическому наследию одного единственного мыслителя. Конфуцианство фактически представляет собой совокупность учений и доктрин, которые изначально стали развитием древних мифологем и идеологем. Древнее конфуцианство стало воплощением и завершением всего духовного опыта предшествующей национальной цивилизации. В этом смысле используется термин 儒教 (rújiào).

Тем не менее, выделение конфуцианства в качестве самостоятельной идеологической системы и соответствующей школы связывается с деятельностью конкретного человека, который за пределами Китая известен под именем Конфуций. Это имя возникло в конце XVI в. в трудах европейских миссионеров, которые таким образом на латинском языке (Confucius) передали сочетание *Кун Фу-цзы* (孔夫子 Kǒngfūzǐ), хотя чаще используется имя 孔子 (Kǒngzǐ) с тем же значением «Учитель [из рода/по фамилии] Кун». Подлинное его имя *Цю Ю* (Qū), дословно «Холм», второе имя – *Чжун-ни* (仲尼 Zhòngní), т.е. «Второй [рожденный у холма] Ни». В древних источниках это имя приводится как указание на место его рождения: в пещере в недрах

глиняного священного холма, куда его родители совершали паломничество. Произошло это в 551 г. до н.э. близ современного города Цюйфу 曲阜 (Qūfù) в провинции Шаньдун.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали множество направлений, в III в. до н.э. их было, вероятно, около десяти. Его духовными наследниками считаются два мыслителя: Мэн Кэ (孟軻, он же Мэн-цзы 孟子, 372(?) – 289(?) гг. до н.э.) и Сюнь Куан (荀況, он же Сюнь-цзы 荀子, 290(?) – 215(?) гг. до н.э.), авторы трактатов «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы». Конфуцианству, превратившемуся в авторитетную политическую и идейную силу, пришлось выдержать жестокую конкурентную борьбу с другими авторитетными политико-философскими школами Древнего Китая: моизмом (墨家 mòjiā)<sup>1</sup> и легизмом (法家 fǎjiā). Учение последней стало официальной идеологией первой китайской империи Цинь (秦朝, 221 – 209 гг. до н.э.). Император-объединитель Цинь Ши-хуанди (始皇帝 Shǐ Huángdì, правил в 246 – 210 гг. до н.э.) в 213 г. до н.э. развернул жестокие репрессии против конфуцианцев. Значительная часть учёных-конфуцианцев была отстранена от политической и интеллектуальной деятельности, а 460 оппозиционеров были закопаны живьём, были уничтожены тексты конфуцианских книг. Те, что дошли до наших дней, были восстановлены по устной передаче уже во II в. до н.э. Этот период в развитии конфуцианства именуется *ранним конфуцианством*.

Выдержав жестокую конкурентную борьбу, конфуцианство при новой династии – Хань (漢朝, 206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) во II – I вв. до н.э. стало официальной идеологией империи. В этот период произошли качественные изменения в развитии конфуцианства: учение разделилось на ортодоксальное (古文經學 «Школа канона древних знаков») и неортодоксальное (今文經學 «Школа канона современных знаков»). Представители первого утверждали незыблемость автори-

---

<sup>1</sup> Обратим внимание: это единственная школа китайской мысли, названная по имени её основателя.



тета Конфуция и его учеников, абсолютную значимость их идей и непреложность заветов, отрицали любые попытки ревизии наследия Учителя. Представители второго направления, возглавляемые «Конфуцием эпохи Хань» – Дун Чжун-шу (董仲舒 Dǒng Zhòngshū, 179 – 104 гг. до н.э.), настаивали на творческом подходе к древним учениям. Дун Чжун-шу удалось, используя учения конкурирующих интеллектуальных школ, создать целостную доктрину, охватывающую все проявления природы и общества, и обосновать с её помощью теорию общественно-государственного устройства, которая была заложена Конфуцием и Мэн-цзы. Учение Дун Чжун-шу в западном китаеведении именуется *классическим конфуцианством*. Учение Конфуция в его интерпретации превратилось во всеобъемлющую мировоззренческую систему, поэтому стало официальной идеологией централизованного государства.

В период Хань конфуцианство определило всю современную политико-культурную ситуацию в Китае. В 125 г. до н.э. была учреждена Государственная академия (太學 или 國學), объединившая функции центрального гуманитарного теоретического центра и учебного заведения. Так появилась знаменитая система экзаменов (科舉 kējǔ), по результатам которой присваивалась тогда степень «придворного эрудита» (博士 bóshì). Однако не следует преувеличивать авторитета конфуцианского учения: теория государства тогда гораздо больше опиралась на даосские и легистские идеи.

Окончательно конфуцианство стало официальной идеологией империи гораздо позднее, при императоре Мин-ди (明帝 Míngdì, правил в 58 – 78 гг.). Это повлекло за собой складывание конфуцианского канона: унификацию древних текстов, составление списка канонических книг, которые использовались в системе экзаменов, и создание культа Конфуция с оформлением соответствующих церемоний. Первый храм Конфуция был воздвигнут в VI в., а наиболее почитаемый был сооружён в 1017 г. на месте рождения Учителя. Он включает в себя копию семейного дома Кунов, знаменитый холм и культо-

вый ансамбль. Канонический образ Конфуция – густобородого старца, – сложился ещё позднее.

В период укрепления имперской государственности, при династии Тан (唐, 618 – 907 гг.) в Китае происходили существенные изменения в области культуры, всё большее влияние в государстве приобретала новая – буддийская религия (佛教 fójiào), ставшая важным фактором в политической и экономической жизни. Это потребовало и существенной модификации конфуцианского учения. Инициатором процесса стал выдающийся политический деятель и учёный Хань Юй (韓愈 Hán Yù, 768 – 824 гг.). Деятельность Хань Юя и его учеников привела к очередному обновлению и преобразованию конфуцианства, которое в европейской литературе получило название *неоконфуцианства*. Историк китайской мысли Моу Цзун-сань (牟宗三, 1909 – 1995) полагал, что разница между конфуцианством и неоконфуцианством такая же, как и между иудаизмом и христианством.

В самом общем смысле значение этого термина – вся совокупность конфуцианских (или называющих себя таковыми) учений, созданных в Китае от средневековья до настоящего времени. В современной китайской литературе для его обозначения часто используется калька с английского *Neo-Confucianism* 新儒家 (xīn rújiā). В более узком смысле, неоконфуцианство – это совокупность конфуциански ориентированных мыслителей от периодов династий Сун (宋, 960 – 1279 гг.) до маньчжурской династии Цин (清, 1636 – 1912). На это указывает второй термин: 宋明理學 (Sòng-Míng lǐxué).

Китайская терминология этого явления крайне многообразна. Современники и учёные, находившиеся в русле неоконфуцианской традиции, использовали совершенно иные определения:

1. 宋學 (sòngxué) – «Сунское учение». Этот термин сообщает, что данное учение возникло при династии Сун. В этом смысле неоконфу-

цианство противопоставлялось школе Дун Чжун-шу, которая также именовалась «Ханьским учением» (漢學).<sup>2</sup>

2. 程學 (chéngxué) – «Учение [братьев] Чэн». Указывает на выдающихся мыслителей братьев Чэн Хао (程顥, 1032 – 1085) и Чэн И (程頤, 1033 – 1107), которые, как часто указывается в современной литературе, заложили два противоположных течения в философском неоконфуцианстве 理學 и 心學 (подробнее см. далее). Иногда учение Чэн Хао именуется «Светлым Путём» 明道 (míngdào) в честь прозвища, которое он носил при жизни.

3. 程朱學 (chéngzhūxué) – «Учение [братьев] Чэн [и] Чжу [Си]». Уточнение предыдущего термина служит указанием на самое конкретное значение «неоконфуцианства» как такового – учения братьев Чэн и величайшего систематизатора учения Конфуция, государственного деятеля, энциклопедиста, филолога, историка и текстолога Чжу Си (朱熹, 1130 – 1200). Чжу Си обобщил труды всех своих предшественников и создал учение, которое нередко определяется как *чжусианство* (это калька с японского 朱子学 *Сюсигаку*). Чжу Си опирался непосредственно на тексты Конфуция и его учеников, но обратил внимание на менее развитые в древности проблемы космологии, теории познания и психологии. Главная особенность его учения – превращение этических норм человеческого общества в категории вселенского масштаба. С 1313 г. неоконфуцианство в версии Чжу Си стало официальной идеологией Китая, а к XVI в. заняло такое же место в Корее и Японии.

4. 聖學 (shèngxué) – «Учение совершенномудрых», или «Учение о совершенномудрии». Этот термин использовал великий обновитель неоконфуцианства династии Мин (明, 1368 – 1644), государственный деятель и философ Ван Шоу-жэнь (王守仁; именуемый также Ван Ян-мин 王陽明, 1472 – 1529), чьё учение часто называют *янминизмом*. Значение термина двойственно: во-первых, это учение древних со-

---

<sup>2</sup> В современных китайском и японском языках термин 漢學 означает «китаеведение».

вершенимудрых<sup>3</sup> правителей, предназначенное для царствующего императора, который также может стать подобным древним владыкам (отсюда синоним 帝學 или 王之學); во-вторых, – учение, которое позволит любому человеку достигнуть уровня древних совершенномудрых.

5. 實學 (shíxué) – «Учение о реальном»<sup>4</sup>. Чжу Си использовал этот термин, указывая, во-первых, на отмежевание от буддизма и даосизма, которые, согласно его мнению, трактуют о «пустом» (虛 xū) и «небытии» (無 wú), т.е. уходят от деятельности по управлению государством и перевоспитанию народа. В XVII – XVIII вв. так стали называть конфуцианцев-материалистов, которые стали призывать к согласованию теорий с реальной жизнью, особенно с практикой управления государством. Среди них особенно выделяются Ван Фучжи (王夫之, именуемый также 王船山, 1619 – 1692) и Гу Янь-у (顧炎武, 1613 – 1682).

6. 道學 (dào xué) – «Учение [истинного] Пути» (не путать с даосизмом!). Это – выражение претензии конфуцианцев на обладание знанием о пути к истине (Конфуций часто говорил о «передаче истинного Дао» 道統)<sup>5</sup>. В узком смысле – это обозначение учения пяти великих неоконфуцианцев династии Сун: Чжоу Дунь-и (周敦頤, 1017 – 1073), Чжан Цзая (張載, 1020 – 1077), братьев Чэн и Чжу Си. Однако чаще всего этот термин является синонимом 理學.

7. 理學 (lǐxué) – «Учение о принципе». Это важнейшее обозначение нео-конфуцианства как философского учения, указывающее на его главную категорию – *ли*-принцип. Используется также термин 性理學 (xìnglǐxué, «учение о человеческой природе и мире идей»).

---

<sup>3</sup> Число их варьировалось, часто упоминаются: 三聖 (sānshèng) – Фу-си, Вэнь-ван и Конфуций; или Яо, Шунь и Юй; или Юй, Чжоу-гун и Конфуций; или У-ван, Вэнь-ван и Чжоу-гун. Подробнее см. в глоссарии.

<sup>4</sup> В современном китайском языке термин 實學 означает «настоящую учёность» либо «прикладную науку».

<sup>5</sup> В неоконфуцианстве термин 道統 означает прямую преемственность от Чжоу-гуна к Конфуцию – Мэн-цзы – Чжу Си.

Практически все конфуцианцы, жившие в последние 800 лет, причисляли себя к этому направлению, в том числе современные мыслители Фэн Ю-лань (馮友蘭, 1895 – 1990), Лян Шу-мин (梁漱溟, 1893 – 1988) и др. Некоторые исследователи не согласны с таким определением.

8. 心學 (xīnxiué) – «Учение о сердце/разуме»<sup>6</sup>. Долгое время считалось (в отечественной литературе особенно), что неоконфуцианство представлено двумя оппонирующими течениями – рационалистическим 理學 и идеалистическим 心學. Это разделение ввёл уже упоминавшийся Фэн Ю-лань. Синонимом 理學 у него выступал термин 程朱學, а для 心學 синонимом служил 陸王學 (lùwángxiué, т.е. школа Лу Цзю-юаня<sup>7</sup> – Ван Ян-мина). Однако упомянутый термин 性理學 свидетельствует, что отношения между этими направлениями в конфуцианстве имеют координационный, а не субординационный характер.

Следует обязательно иметь в виду, что некоторые из перечисленных терминов не имеют в настоящее время научного значения, ибо, например, понятие 道學 было введено директивным порядком не учёными, а чиновниками, которые во времена правления монгольской династии составляли «Историю династии Сун».

\* \* \*

В XIX в. китайской цивилизации пришлось пережить значительный по масштабам духовный кризис, последствия которого не преодолены по сей день. Связано это было с колониальной и культурной экспансией западных держав. Результатом её стал распад имперского общества, и мучительный поиск китайским народом нового места в мире. Конфуцианцам, не желавшим поступаться традиционными ценностями, пришлось изыскивать пути синтеза традиционной ки-

---

<sup>6</sup> В современном китайском языке 心學 является медицинским термином – «кардиология».

<sup>7</sup> Лу Цзю-юань (陸九淵, 1139–1193). Чрезвычайно авторитетный неоконфуцианец, в 1539 г. табличка с его именем была внесена в Храм Конфуция. Друг и одновременно оппонент Чжу Си. Систематизированного учения не создал.

тайской мысли с достижениями европейской философии и культуры. В результате, по мнению китайского исследователя Ван Бан-сюна (王邦雄), после войн и революций, на рубеже XIX – XX вв. сложились следующие направления в развитии китайской мысли:

1. Консервативное, опирающееся на конфуцианскую традицию, и ориентирующееся на Японию. Представители: Кан Ю-вэй (康有為, 1858 – 1927), Лян Ци-чао (梁啟超, 1873 – 1929), Янь Фу (嚴復, 1854 – 1921), Лю Ши-пэй (劉師培, 1884 – 1919).

2. Либерально-западническое, отрицающее конфуцианские ценности, ориентирующееся на США. Представители – Ху Ши (胡適, 1891 – 1962) и У Чжи-хуй (吳志輝, 1865 – 1953).

3. Радикально-марксистское, русификаторское, также отрицающее конфуцианские ценности. Представители – Чэнь Ду-сю (陳獨秀, 1879 – 1942) и Ли Да-чжао (李大釗, 1889 – 1927).

4. Социально-политический идеализм, или *суньятсенизм* (三民主義 или 孫文主義). Представители: Сунь Ят-сен (孫中山, 1866 – 1925), Чан Кай-ши (蔣介石, 1886 – 1975), Чэнь Ли-фу (陳立夫, 1899 – 2001).

5. Социально-культурологический идеализм, или *современное неоконфуцианство* (當代新儒教 dāngdài xīn rújiào).

Как видим, преемствование конфуцианской мысли сохранилось в Китае, несмотря на утрату конфуцианством своего господствующего положения и статуса официальной идеологии. Более того, в 1950-е годы конфуцианство казалось уже умершим, безвозвратно ушедшим в прошлое реликтом богатейшей китайской истории. Практика показала, что это не так.

Кан Ю-вэй часто называют предтечей современного неоконфуцианства, однако современные мыслители признают первенство за Фэн Ю-ланем, «современным Конфуцием». У философа сложилась драматическая судьба: после 1949 г. он мог остаться в США, где когда-то учился, и в принципе у него не было бы проблем с работой, однако он вернулся в КНР, чтобы пережить со своей страной все перипетии её новейшей истории. После начала «Культурной революции» он офи-

циально отрёкся от всех своих взглядов, хотя и продолжал работать до самой кончины.

В числе представителей первого поколения современного неоконфуцианства включаются следующие мыслители: Чжан Цзюнь-май (张君勱, *англ.* Carsun Chang, 1886 – 1969), Сюн Ши-ли (熊十力, 1885 – 1968) и упоминавшийся выше Лян Шу-мин. Двое последних мыслителей после 1949 г. остались в КНР, и на долгие годы исчезли для западных коллег. В философском отношении они пытались осмыслить и модернизировать духовное наследие Китая при помощи индийского буддизма, заложив в Китае основы сравнительной культурологии.

Второе поколение современных неоконфуцианцев выросло на Тайване и в Гонконге после Второй мировой войны, все они – ученики Сюн Ши-ли. Представители: Тан Цзюнь-и (唐君毅, 1909 – 1978), Моу Цзун-сань (牟宗三, 1909 – 1995), Сюй Фу-гуань (徐復觀, 1903 – 1982). Особенностью метода данных мыслителей было то, что они пытались наладить диалог традиционной китайской и современной западной культуры и философии. Результатом их деятельности, стал опубликованный в 1958 г. «Манифест китайской культуры людям мира» (《为中国文化敬告世界人士宣言》, *англ.* “A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture”).

Последнее по времени конфуцианское течение формируется в 1970-е годы в США, в рамках совместной работы американских китаеведов и приехавших из Китая исследователей, учившихся на Западе. Данное направление, призывающее к обновлению конфуцианства с использованием западной мысли, называется «постконфуцианство» (*англ.* Post-Confucianism, 後儒家 hòu rújiā). Ярчайшим его представителем является Ду Вэй-мин (杜維明, р. 1940), работающий одновременно в Китае, США и на Тайване. Его влияние на интеллектуальные круги США столь значительно, что американский исследователь Роберт Невилл (р. 1939) даже ввёл в употребление полушутливый термин «Бостонское конфуцианство» (Boston Confucianism). Это указывает на то, что в Китае в XX в. произошёл самый мощный за всю его

историю духовный сдвиг, вызванный культурным шоком от слишком резкого соприкосновения с принципиально чуждыми моделями культуры и образа жизни, и попытки его осмысления, даже ориентированные на китайское культурное наследие, выходят за рамки собственно конфуцианства.

Таким образом, за более чем 2500-летнее существование конфуцианство сильно менялось, оставаясь при этом внутренне цельным комплексом, использующим одинаковый базовый набор ценностей. Эти явления нам предстоит анализировать далее.

## 1.2. Оценки конфуцианства как учения

Мы должны обратить внимание на то, что первые западные исследователи познакомились с конфуцианством именно в его неоконфуцианской форме, и, несмотря на апелляции к древней, «очищенной» традиции (апелляции, восходившей в конечном итоге, к самим китайским критикам современного им нео-конфуцианства), не могли иначе прозреть её, как только в форме некоторой интерпретации. В результате имеет смысл рассмотреть сложный комплекс воззрений на неоконфуцианство в том его виде, в каком оно определяло «фасад» китайского социума.

Упомянутый термин 宋學 (sòngxué) указывает не только на время появления неоконфуцианства как явления, но ещё и *о завершении развития конфуцианства как такового*. Иллюзия об интеллектуальной статичности Китая возникла ещё у первых китаеведов XVI в. и оставалась господствующей чуть ли не до начала XX в. При этом возникала парадоксальная ситуация: исследователи жёстко разделяли классическое конфуцианство Конфуция и Мэн-цзы, которое занималось делами подлунного мира, и философское неоконфуцианство, которое рассматривало проблемы вселенского масштаба.

Во второй половине XX в. возникли концепции (например, У. Теодора де Бари), связывающие появление неоконфуцианства с серьёзными социальными сдвигами, произошедшими в Китае в X – XI вв., и, кстати, до конца так и не интерпретированными. В этом же русле



находится концепция китайского Возрождения, основоположником которой в отечественной синологии выступил Николай Иосифович Конрад (1891 – 1970), хотя до него она была предложена Найто Торазиро (内藤 虎次郎, 1866 – 1934)<sup>8</sup>. Характерно, что главная работа Конрада по этой проблематике носит название «Хань Юй и начало китайского Ренессанса». Такая постановка проблемы указывает на то, что Н.И. Конрад разделял взгляды своих предшественников: в его версии сунское неоконфуцианство было пиком развития традиционной китайской мысли, но это же вынуждало его постоянно пересматривать хронологические рамки китайского Ренессанса. В первых вариантах он датировался VIII – XII вв., но позднее нижняя граница опустилась до начала XVI в. Точкой перелома было, по Конраду, превращение неоконфуцианства в систему догм, отстаиваемую внешними силами – правительственной властью.

Среди современных западных сиологов практически никто не сомневается в том, что конфуцианство может исследоваться средствами социологии, и, следовательно, представляет собою стиль жизни. Эта точка зрения проникла даже в популярную литературу. Одним из первых сиологов, последовательно применявших социологический подход, был уже упоминавшийся У. Теодор де Бари. Он обратил внимание на то, что, несмотря на тенденцию рассматривать предельные этические и метафизические вопросы как единственно достойные внимания, в первую очередь конфуцианцы интересовались непосредственными задачами, стоящими перед обществом. Поскольку основные институты и связанные с ними проблемы сохранялись в Китае в течение веков, постольку конфуцианство является в основном стилем жизни, некоторой умственной установкой, которая не поддаётся точному определению и сведению к пунктам некоего кодекса.

Китайский исследователь Цю Хань-шэн (邱汉生, 1912 – 1992) вообще утверждал, что конфуцианство и неоконфуцианство являются

---

<sup>8</sup> В Японии известен как Найто Конан (内藤 湖南).

идеологическим обоснованием патриархального строя. Эта формулировка, кстати, способна объяснить живучесть конфуцианского учения.

Существует и противоположная точка зрения, которая ставит во главу угла конфуцианства не его патриархальные, а прогрессивные черты. Отчасти она уже проявилась в рамках концепции Н.И. Конрада. Ещё более явно такая точка зрения была выражена в труде швейцарского синоведа Ж.-Ф. Биллетера. Это представление о конфуцианстве как об *идеологии мандарината*.

Китайское общество, начиная с XI в., создало весьма своеобразный класс, который являлся одновременно и поставщиком кадров для системы государственных экзаменов и суббюрократией, обеспечивающей функционирование власти на уровне ниже уездного. Эта прослойка называлась обобщённо 紳士 (shēnshì), в западной литературе – gentry, традиционное обозначение – «мандарины» (от португальского и латинского mandar – «управлять»). Весьма интересное описание данного слоя дал выдающийся социолог Макс Вебер (1864 – 1920), ещё заставший его в добром здравии: *«Китайский мандарин является или, скорее, изначально являлся примерно тем, кем был гуманист у нас в эпоху Возрождения: грамматиком, получившим гуманитарное образование и успешно выдержавшим экзамены по литературным памятникам далёкого прошлого. Если вы прочтёте дневники Ли Хун-чжана<sup>9</sup>, то обнаружите, что он более всего гордился тем, что сочинял стихи и был хорошим каллиграфом. Этот слой вместе с его традициями, развившимися в связи с китайской античностью, определил всю судьбу Китая, и, быть может, подобной была бы и наша судьба, имей гуманисты в своё время хотя бы малейший шанс добиться такого же признания»<sup>10</sup>.*

---

<sup>9</sup> Ли Хун-чжан (李鴻章, 1823 – 1901). Выдающийся государственный деятель и полководец XIX в. Участвовал в подавлении тайпинского восстания, с 1870 г., будучи губернатором столичной провинции, фактически сосредоточил в своих руках руководство Министерством иностранных дел, военными делами и экономикой империи.

<sup>10</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия / Пер. А.Ф. Филиппова, П.П. Гайденоко // Избранные произведения. М., 1990. С. 663.

Согласно Ж.-Ф. Биллетеру, невозможно понять сущности неоконфуцианства без понимания истории мандарината, и наоборот, – невозможно понять мандаринат вне его идеологии. Исследователь полагает, что неоконфуцианство являлось идеологией класса одновременно открытого в плане социальной стратификации и открыто привилегированного. Роль ключевого звена здесь играла система экзаменов (科舉 kējǔ), и это означало, что в китайском обществе была другая система ценностей по сравнению с Европой – главную роль играл не экономический, а символический капитал, т.е. знание и моральные качества личности, которые могли быть обращены в материальную форму.

Огромную роль в эволюции мандарината и неоконфуцианства, по Биллетеру, сыграло иноземное завоевание. При монгольской династии Юань (元朝, 1271 – 1368) мандаринат превратился в политически зависимый и бессильный класс землевладельцев, та же ситуация повторилась после воцарения маньчжурской династии Цин. Однако в XIV – начале XVII вв. неоконфуцианство, возродившись в статусе официальной идеологии, обрело авторитарные черты, что было связано с природой китайской императорской власти. Главной её чертой был *авторитарный антимеркантилизм*. Об этом следует упомянуть особо.

Американский исследователь китайского происхождения Бенджамин Чэн Шу-жун (*Benjamin Cheng Shujung*) выступил в 1979 г. с резкой критикой конфуцианства как причины социально-политической отсталости старого Китая. Действительно, пожалуй не найти более противостоящих друг другу идеологий, чем конфуцианство и западная протестантская этика, которую Б. Франклин назвал «философией скупости» (термин активно использовал и М. Вебер).

Краеугольным камнем западной капиталистической системы являются человеческий эгоизм и своекорыстные мотивы. Конфуцианцы, напротив, своими высшими ценностями провозглашали гуманность, добродетель, истину. Эти ценности совершенно сознательно противопоставлялись выгоде, экономической прибыли, деньгам, богатству. С точки зрения Чэн Шу-жуна, это отвращало народ от накопления

материальных благ и препятствовало экономическому росту. В старом Китае так и не возникла фигура предпринимателя, и, таким образом, происходила «порча человеческого капитала», усугублявшаяся системой конфуцианского воспитания и образования, основанной на заучивании антимеркантилистских текстов, не включавшей в себя технических, коммерческих и биологических дисциплин. Конфуцианский идеал предполагал моральное удовлетворение, а не материальное благосостояние.

Данная точка зрения, являясь крайней, содержит в себе множество противоречий, связанных, по-видимому, с неразличением конфуцианской доктрины и функции императорской власти в старом Китае. Современность показала, что, опираясь на те же конфуцианские ценности, Япония, Южная Корея и Тайвань добились высокой степени экономического развития, и конфуцианство, официально входящее в школьную и вузовскую программу в этих странах, не препятствует капиталистическому развитию. Кроме того, в рамках конфуцианства возникло влиятельное идейное течение, ориентированное на достижение «пользы/выгоды» (利 lì).

Таким образом, У. Теодор де Бари даже усматривал в конфуцианстве весьма позитивные для современной западной культуры потенции, ибо, во-первых, конфуцианство способно представить некоторые уроки для решения проблем современного высокоразвитого общества, а именно стандартов компетенции, бюрократии, законности, методы борьбы с коррупцией, фракционностью и экономического контроля. Во-вторых, конфуцианские разработки чрезвычайно актуальны в плане возрождения идеалов родственной солидарности, служения семье и стандартов семейной жизни.

### **Является ли конфуцианство религией?**

Этот вопрос был также поставлен первыми европейскими китаеведами XVI в., являвшимися монахами Ордена иезуитов, специально созданного для борьбы с ересями и обращения в христианство всех народов земного шара. Ради успешного обращения, миссионеры пы-

тались интерпретировать господствующую идеологию, т.е. неоконфуцианство, как религию, причём в христианских категориях, которые единственно были им знакомы. Проиллюстрируем это на конкретном примере.

Первым великим миссионером-синологом XVI – XVII вв. был Маттео Риччи (*кит.* 利瑪竇 *Lì Mǎdòu*, 1552 – 1610). Если говорить современным языком, Риччи является создателем религиозно-культурологической теории, ставшей основой миссионерской деятельности в Китае, – теистического истолкования наследия древнекитайской (доконфуцианской) традиции до её полного примирения с католицизмом. Главной методологической основой данной теории стала попытка создания совместимой с христианством интерпретации предконфуцианской и раннеконфуцианской традиции.

Риччи, как и его преемники, исходили из того, что в древности китайцы исповедовали единобожие, но при упадке этого представления не создали стройной политеистической системы, подобно народам Ближнего Востока и античной Европы. Потому конфуцианство он оценивал как «секту учёных», которую естественно избирают китайцы, занимающиеся философией.

Согласно Риччи, конфуцианцы не поклоняются идолам, веруют в одно божество, сохраняющее и управляющее всеми вещами на земле. Однако все конфуцианские доктрины половинчаты, ибо не содержат учения о Творце и, соответственно, творении мироздания. Конфуцианская идея воздаяния относилась лишь к потомкам и не содержит понятий о бессмертии души, рае и аде. Вместе с тем, М. Риччи отрицал религиозный смысл конфуцианских культов. Учение же «секты книжников» направлено на достижение общественного мира, порядка в государстве, благосостояния семьи и воспитание добродетельного человека. Все эти ценности соответствуют «свету совести и христианской истине».

Совершенно иным было отношение М. Риччи к неоконфуцианству. Основным источником для исследования этого феномена является катехизис *Тяньчжун ши и* (《天主实录》, «Подлинный смысл Небесного Господа», 1603 г.). Несмотря на симпатию к первоначаль-

ному конфуцианству (чьи доктрины о бытии-наличии (有 ую) и искренности «могут содержать зерно истины»), неоконфуцианство стало объектом его яростной критики. Особое внимание Риччи уделил опровержению космологических представлений о Великом Пределе (*Тай цзи* 太極). Естественно, он заподозрил, что порождающий мироздание Великий предел является языческой концепцией, преграждающей образованному конфуцианцу путь к Богу Живому и Истинному. Характерно, что в своей критике неоконфуцианства он был вынужден обильно прибегать к европейской философской терминологии, едва ли понятной даже самым образованным китайцам того времени...

Главной миссионерской задачей Риччи было доказать, что Великий предел не мог предшествовать Богу и породить Его. Он равным образом отвергал идею объединения человека и мироздания посредством понятия *ци* (氣, пневмы-субстрата, *aura vitalis* миссионерских переводов).

Чрезвычайно важной была полемика с конфуцианскими представлениями о человеческой природе. М. Риччи не стал оспаривать фундаментальной предпосылки конфуцианской традиции, соглашаясь с тем, что изначальная природа человека добра, – данный тезис не вступал в противоречие с доктриной о первородном грехе.

Как видим, изучение традиционных китайских философских учений было необходимо миссионеру для практических надобностей, но при этом Риччи должен был рассуждать с позиций своих оппонентов. М. Риччи, в первую очередь, необходимо было объяснить образованным китайцам, почему они ничего не слышали о Боге, и сделать это можно было только с конфуцианской позиции «возвращения к древности» (復古 *фу гу*). Он пытался доказывать, что подлинная конфуцианская традиция была религией Бога (上帝 *Шан ди*), а неоконфуцианство потеряло с ней всякую связь. Лишённая монотеистического (и даже теистического, как это окажется позднее) содержания неоконфуцианская традиция трактовалась Риччи только как искажение подлинного конфуцианства. (Примечательно, что подобной точки зрения придерживались и китайские мыслители-современники Риччи Гу

Янь-у и Ван Чуань-шань, однако направление критики было принципиально различным). Неоконфуцианство для Риччи было неприемлемо ещё и потому, что считало мироздание единым, не отделяя, таким образом, Творца от тварей, помещая обоих в разряд тварного бытия – происходящего от безличного *Тай цзи*.

Перечисленные моменты определили на века отношение европейских синологов к проблемам философского неоконфуцианства в Китае. Не менее примечательно и то, что современные китайские мыслители, обратившись к исследованию данной проблемы, начали рассуждения примерно на том же теоретическом уровне, что и европейские мыслители XVIII в. В частности, Жэнь Цзи-юй (任继愈, р. 1916) утверждал, что именно неоконфуцианство и стало конфуцианской религией, однако она отличается от европейской: для Европы характерно разграничение религии, философии и науки, а в Китае они были интегрированы при господстве религии.

Те же миссионеры, и европейские Просветители, оперирующие их фактическим и теоретическим материалом, поставили проблему прямо противоположным образом: *конфуцианство является атеизмом*. Уже Пьер Пуавр (1719 – 1786) утверждал, что конфуцианство показывает оптимальную модель управления атеистическим обществом. Многие последующие исследователи, например, Н.И. Зоммер (чья работа целиком приводится в приложении), также указывали, что с точки зрения европейской науки и философии учения конфуцианцев являются чисто атеистическими или, по крайней мере, пантеистическими. Такой же точки зрения придерживался современный китайский исследователь Ян Сян-куй (杨向奎, 1910 – 2000).

Резко выступал против трактовки конфуцианства как религии Фэн Ю-лань. Он подчёркивал, что иероглиф 教 (jiāo) – «учение» в древнем обозначении конфуцианства не должен пониматься в том же значении, в каком он входит в современное слово 宗教 (zōngjiào) – «религия». Фэн Ю-лань, получивший образование и долго работавший в США, утверждал, что для религии специфично не просто признание существования духовного мира, а признание его существова-

ния в конкретных формах, что конфуцианству чуждо. Конфуцианцы не приписывали Конфуцию никаких сверхъестественных свойств, он не творил чудес, не проповедовал веры в царство не от мира сего, или рай, не призывал почитать какое-либо божество и не имел боговдохновенных книг. Носителем религиозных идей в Китае был буддизм.

Крайнюю точку зрения на конфуцианство как на атеизм продемонстрировал очень оригинальный китайский мыслитель Чжу Цяньчжи (朱謙之, 1899 – 1972). Однако его позиция такова, что А.И. Кобзев называл её «экстравагантной». С 1930-х годов этот мыслитель разрабатывал теорию стимулирующего воздействия китайской цивилизации на Западную Европу. Он пришёл к следующим выводам:

а) европейский Ренессанс порождён «четырьмя великими изобретениями» – бумагой, печатным делом, компасом и порохом, появившимися на Западе через посредничество монголов и арабов;

б) связь европейской и китайской цивилизаций осуществлялась в три этапа: 1) «материальный контакт»; 2) «контакт в сфере искусства»; 3) «непосредственный контакт».

«Непосредственный контакт» был связан с деятельностью миссионеров-иезуитов в Китае и исследованием неоконфуцианства. Для эпохи Просвещения Конфуций был одним из идеологических ориентиров, а конфуцианство — источником прогресса философии. Именно иезуиты привезли в Европу представление об атеизме конфуцианства.

Влияние китайской философии на Германию проявилось в создании новой реальности — просветительском монархическом либерализме. Влияние китайской философии на Францию привело к созданию искусственного идеала – идеологии революции, направленной на разрушение. Непосредственно китайская философия сформировала взгляды Ф.М. Вольтера, П.А. Гольбаха, Ш.Л. Монтескьё, Д. Дидро и др. Диалектика Г. Гегеля – китайского происхождения. Диалектика «Феноменологии духа» находит соответствие с конфуцианским каноном.



Вопрос о религиозном наполнении конфуцианского учения, таким образом, остаётся открытым, хотя большинство китаеведов отвечают на него, скорее, отрицательно.

### 1.3. Состав конфуцианского канона

Конфуцианская традиция представлена обширным рядом первоисточников, которые позволяют реконструировать собственно учение, а также выявить способы функционирования традиции в различных формах жизни китайской цивилизации.

Как уже кратко упоминалось, конфуцианский канон складывался постепенно и распадается на два набора текстов: «Пятиканоние» (《五經》 Wǔjīng) и «Четверокнижие» (《四書》 Sìshū). Второй набор окончательно стал каноническим уже в рамках неоконфуцианства в XII в. Иногда эти тексты рассматриваются в комплексе (《四書五經》 Sìshū Wǔjīng). С конца XII в. стало публиковаться и «Тринадцатиканоние» (《十三經》 shísānjīng).

Как видим, ключевым здесь является термин 經 (jīng), означающий дословно «основу ткани». Ещё в древних литературных памятниках возникло сочетание 經緯 (jīngwěi) – «основа и утóк», обозначающее в узком смысле каноны и апокрифы, в широком же – всю сложность мироздания, общекосмическую упорядочивающую структуру.

Термин «Пять канонов» («Пятиканоние») появился в правление ханьского императора У-ди (漢武帝, 140 – 87 гг. до н.э.). К тому времени большинство аутентичных текстов было утрачено, а реконструированные по устной передаче тексты были записаны «уставным письмом» (隸書 lìshū), введённым Цинь Ши-хуанди. Особое значение для школы Дун Чжун-шу, полагающей эти тексты каноническими, приобрёл комментарий 左氏傳 (zuǒ shì zhuán) к летописи 春秋 (Chūn-qiū). Считалось, что её текст содержит множество аллегорий, а комментарий акцентирует «великий смысл» (大義 dàyì) и помогает вы-

явить «сокровенные речи» (微言 wēiyán) с точки зрения конфуцианской морально-политической доктрины. Школа Дун Чжун-шу также широко пользовалась апокрифами (緯書 wěishū) для гадания по текстам канонов.

В I в. до н.э. ситуация резко изменилась, ибо конкурирующая школа канона древних знаков (古文經學 gǔwén jīngxué) заявила, что аутентичными являются тексты, написанные древними знаками, которые якобы обнаружены при реставрации дома Конфуция замурованными в стене (壁經 bìjīng, «Каноны из стены»). На канонизации этих текстов настаивал Кун Ань-го (孔安國), потомок Конфуция, но получил отказ. В 8 г. на престол империи взошёл узурпатор Ван Ман (王莽, 8 – 23 гг.), провозгласивший Новую династию (дословно: 新). В целях легитимации собственной власти он стал присуждать звание эрудита (博士) знатокам «канонов древних знаков». Эта школа оперировала понятием 六經 (liùjīng), т.е. «Шестиканоние», в состав которых входили тексты «Пяти канонов» плюс утраченный ещё в древности «Канон музыки» (《樂經》 yuè jīng). Тексты, записанные старыми и новыми знаками, резко отличались друг от друга не только в текстологическом отношении (различная разбивка на главы, состав, содержание), но и с точки зрения идеологии. Школа канонов древних знаков числила своим основателем не Конфуция, а основателя династии Чжоу – Чжоу-гуна (周公). Считалось, что Конфуций был историком и учителем, который добросовестно передавал древнюю традицию, не добавляя от себя ничего. Вновь соперничество школ старых и новых знаков вспыхнет в XVIII в. на совершенно иной идеологической основе.

### ***Состав «Пяти канонов»***

1. 《易經》 (Yì Jīng) – *И-цзин*, «Книга перемен», «Канон перемен». Синонимичное название 《周易》 (Zhōu Yì) – «[Канон] перемен [эпохи] Чжоу», «Чжоуские перемены». Чрезвычайно древний и свое-

образный памятник китайской философской литературы, признанный конфуцианцами каноном ещё в V в. до н.э. Своеобразие ему придаёт система особых письменных знаков – *гексаграмм* (卦 *guà*). Текст канона распадается на каноническую часть, восходящую к процедуре гадания, и комментаторскую, известную под названием «十翼» (*Shí Yì*) – «Десять крыльев», где излагаются основы некоторых натурфилософских концепций. Название объясняется числом разделов 7 комментариев, включённых в этот свод.

Примечательно, что в состав «Пятикнижия» *И-цзин*, несмотря на огромное почитание в Китае, был включён только в XII в. Ранее его место занимал *Сяо-цзин* (《孝經》 *Xiào jīng*) или утраченный *Юэ цзин* (《樂經》), ныне такое название носит 17-я глава «禮記», неясно, насколько эти тексты соотносятся друг с другом).

2. 《詩經》 (*Shī Jīng*) – *Ши-цзин*, «Книга песен», «Канон поэзии». Это самая древняя антология китайской поэзии, в настоящее время состоящая из 305 произведений. До III в. до н.э. именовался просто 《詩》 или 《詩三百》 («300 песен»): иероглиф 詩 означал в те времена, по-видимому, некоторый синкретический жанр – единство поэтического текста, музыкального аккомпанемента, танцевальных движений, только позднее он приобрёл нынешнее значение «стих» или «поэзия» как литературный жанр. Только при ханьском императоре У-ди (漢武帝, правил 140 – 87 гг. до н.э.) «Песни» были включены в состав «Пяти канонов» и получили современное название 《詩經》, было учреждено и звание 博士 за знание этих текстов.

В нынешнем виде *Ши-цзин* включает четыре части:

а) 《國風》 (*guófēng*) – «Нравы царств», 160 народных песен 15 царств эпохи Чжоу (周, XII – III вв. до н.э.). Считалось, что правительство назначало особых чиновников, собиравших народные песни, таким образом власти узнавали о настроениях подданных и их отношении к правительственному курсу;

б) 《小雅》 (*xiǎoyǎ*) – «Малые оды», 74 песни;

в) 《大雅》 (dà yǎ) – «Великие оды», числом 31, в древности обыкновенно исполнялись при дворе;

г) 《頌》 (sòng) – «Гимны», числом 40, в древности обыкновенно исполнялись при жертвоприношениях и отправлениях культа предков.

Корпус текстов *Ши-цзина* формировался в X – VI вв. до н.э. Традиционно автором канона назывался Конфуций, который якобы отобрал 305 произведений из трёх с лишним тысяч, но с XIX в. считается, что он лишь радикально отредактировал канон, перестроил структуру памятника, а также, возможно, выправил его музыкальное оформление с тем, чтобы использовать в качестве учебного пособия.

3. 《禮記》 (Lǐ Jì) – *Ли-цзи*, «Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов», «Книга церемоний». Текст этого канона создавался, вероятно, в IV – I вв. до н.э., неоднократно редактировался и изменялся. В XII в. из его корпуса были выделены две главы – 《大學》 и 《中庸》 в качестве самостоятельных произведений, вошедших в «Четверокнижие».

Текст *Ли-цзи* ныне состоит из 49 разнородных глав, в которых описывается идеальная конфуцианская модель социального механизма. Сюда включено описание политической администрации, номенклатура чиновников и функции ведомств, основы церемониального протокола (траурного в том числе). Основа функционирования государства, согласно канону, – нормы ритуальной благопристойности 禮 (lǐ), конкретизацией которых применительно к обыденной жизни предстаёт принцип 孝 (xiào) как эталон семейной жизни и отношения правителя (君 jūn) к подданным (臣 chén). При этом структура семьи (家 jiā), клана (宗 zōng) и соответствующих взаимоотношений накладываются на всю Поднебесную (天下 tiānxià), т.е. на всё общество со всей занимаемой им территорией<sup>11</sup>. Идея универсальности этих свя-

---

<sup>11</sup> В современном китайском языке 天下 имеет значение «все люди». Это указывает на то, что в древности государство и общество воспринимались как нечто единое, неотделимое от окружающей среды.

зей изложена в главе 9: 《禮運》 (lǐ yùn). Подробнее эта концепция будет изложена в разделе 1.6.

4. 《書經》 (Shū jīng), или 《尚書》 (Shàng shū) или просто 《書》 (Shū) – *Шу-цзин*, «Канон [исторических] писаний», «Канон документов», «Книга истории», «Почтенные писания». Собрание записей преданий, сказаний, мифов, некоторых исторических событий, правительственных обращений, поучений сановникам и т.п. Исторический материал охватывает события XXIV – VII вв. до н.э. Тексты разрозненные, представляют различные эпохи и даже культуры. Канон был уничтожен в 213 г. до н.э. и восстановлен в 178 г. до н.э. в объёме 29 глав-*пяней* (篇 piān). Современный текст в редакции Жуань Юаня (阮元, 1764 – 1849) содержит 58 глав, 33 из которых признаются полностью аутентичными.

5. 《春秋》 (Chūnqiū) – *Чунь цю*, «Вёсны и осени». Погодная хроника родины Конфуция – древнекитайского царства Лу (魯 lǔ), охватывает события 722 – 481 гг. до н.э. Название отражает идею циклического понимания истории и позднее стало нарицательным для обозначения жанра хронологических записей, анналов. Уже Мэн-цзы называл автором *Чунь цю* Конфуция, позднее события летописи были искусственно доведены до 479 г. до н.э. – года кончины Учителя. Текст представляет собой сухую фиксацию фактов, чрезвычайно лапидарен и не содержит никаких оценок. По-видимому, *Чунь цю* восходит к ритуальным записям, предназначенным для информирования почивших предков и общения с ними, что позднее было интерпретировано как ведение исторической хроники. Предположительно существовала устная традиция разъяснения летописи, позднее заменённая записанными комментариями, которых в древности существовало пять, а в «Тринадцатиканонии» вошли три.

### ***Состав «Четверокнижия»***

«Четверокнижие» было составлено в XII в. Чжу Си, первое печатное издание канона увидело свет в 1190 г. (《四書章句集注》).

1. 《大學》 (Dà Xué) – *Да-сюэ*, «Великое учение», «Высочайшая наука». Самое краткое произведение в составе конфуцианского канона (1755 иероглифов). Первоначально являлось одной из глав (42/39) канона 《禮記》 (Lǐ Jì), создано примерно в V – III вв. до н.э. Около 1030 г. возник обычай жаловать экземпляр этого текста учёным, получившим высшую учёную степень. Сунские неоконфуцианцы братья Чэн и Чжу Си обосновали самостоятельную значимость данного трактата, а Чжу Си в 1162 – 1189 гг. провёл большую текстологическую работу, разделив текст трактата на каноническую (經) и комментирующую (傳) части и подробно прокомментировал их. *Да-сюэ* отныне стал восприниматься в качестве своего рода университетского учебника как для правителей, так и для всех взрослых людей. Проблематика трактата носит в основном этический и социально-политический характер.

2. 《中庸》 (zhōngyōng) – *Чжун юн*, «Срединное и неизменное», «[Учение] о срединном и неизменном [Пути]». Первоначально – одна из глав (31) канона 《禮記》, в IV – VI вв. стало выделяться как отдельное произведение. Название его восходит к цитате из *Лунь юя* (《論語》), где данное сочетание обозначает принцип выявления совершенной благодати 德 (dé). Трактат посвящён вопросам искусства управления. Особо оговаривается, что людей для управления следует подбирать не по умению, опыту, положению, а исключительно по личностным качествам. Непременные качества для следования «срединным и неизменным» – «искренность» (誠 chéng), которая выражается в «искренности» нижестоящего, качества, направленного на поддержание социального контакта, в том числе обретение доверия (信 xìn) в отношениях с родственниками, друзьями и вышестоящими.

3. 《論語》 (lùn yǔ) – *Лунь юй*, «Беседы и суждения», «Изречения». Сборник высказываний Конфуция и его учеников. Во II в. до н.э. было известно три версии этого текста (三論 sānlún), различавшиеся стилистикой, числом иероглифов и даже объёмом (от 20 до 22 глав). Современная версия была канонизирована уже в I в., неизвест-

но, какой из древних текстов послужил её основой. 20 глав содержат разрозненные высказывания и афоризмы, объединённые в основном темой создания совершенного общества, возможного только в результате самосовершенствования человека, приобщения его к культуре (文 wén).

4. 《孟子》 (mèng zǐ) – *Мэн-цзы*. Трактат второго великого учителя конфуцианства, построенный по образцу *Лунь юя*, ныне включающий 7 глав (в двух частях каждая) и 261 параграф. Трактат содержит развитую систему аргументации, доля участия самого Мэн-цзы в написании одноимённого трактата до сих пор дискутируется.

### «Тринадцатиканоние»

*Ши сань цзин* вплоть до начала XX в. являлся основой традиционной философской науки, системы образования и получения конфуцианских учёных степеней и официальных должностей. В виде 《十三經注疏》, т.е. канона со сводкой авторитетных комментариев, трижды издавался в XVI – XVIII вв. Самое известное издание выпустил в 1816 г. Жуань Юань (阮元, 1764 – 1849), оно содержало также полную сводку авторитетных комментариев и толкований, а также необходимый филологический аппарат.

1. 《易經》 (Yì Jīng) – *И-цзин*, 《周易》 (Zhōu Yì).

2. 《書經》 (Shū jīng), или 《尚書》 (Shàng shū) – *Шу-цзин* или *Шан-шу*.

3. 《詩經》 (Shī Jīng) – *Ши-цзин*.

4. 《周禮》 (Zhōulǐ) – *Чжоу ли*, «Чжоуские ритуалы» «[Правила] благопристойности [эпохи] Чжоу». Другое название 《周官》 (zhōuguān) – «Чжоуские чиновники», или 《周官經》. Трактат, описывающий специфику государственного строя, административного устройства и общества, ритуала и законодательства династии Чжоу. Различные версии называют временем его создания период XI – III вв.

до н.э. или даже фальсификацию данного текста на рубеже н.э. С XII в. иногда включается в число «Шести канонов», взамен *Юэ цзина*.

5. 《儀禮》 (yǐlǐ) – *И ли*, «Образцовые церемонии и [правила] благопристойности». Трактат протокольного содержания.

6. 《禮記》 (Lǐ Jì) – *Ли-цзи*.

7. 《春秋左氏傳》 (chūnqiū zuǒ shì zhuán) – *Цзо чжуань*, «Летопись Вёсен и Осеней с преданием г-на Цзо», «Комментарий Цзо». Исторический памятник, интегрированный с доктриной школы канонов древних знаков. Вопрос об аутентичности спорен: канон мог быть составлен в V – III вв. до н.э., но мог быть фальсифицирован на рубеже н.э. Традиция признаёт *Цзо чжуань* комментарием к летописи *Чунь цю*, однако трактовка и подробности событий не совпадают с летописью и другими комментариями. Текст охватывает период 722 – 462 гг. до н.э. Включает в основном описание событий и диалоги исторических личностей. Текст *Чунь цю* включён в состав всех комментариев к нему.

8. 《公羊傳》 (gōngyáng zhuán) – *Гунъян чжуань*, «Комментарий Гунъяна», другое название 《春秋公羊傳》 (chūnqiū gōngyáng zhuán) – «Летопись Вёсен и Осеней с преданием г-на Гунъяна», 《公羊春秋》 (gōngyáng chūnqiū) – «Вёсны и Осени [в версии] Гунъяна». Публикуется с предваряющим текстом *Чунь цю* и считается комментарием к ней. Авторство приписывается Гунъян Гао (公羊高), жившему в V в. до н.э., считается, что текст передавался изустно в течение пяти поколений, пока не был записан во II в. до н.э. Текст введён в состав канона Дун Чжун-шу, создавшим на его основе троичную теорию исторического процесса.

9. 《穀梁傳》 (gǔliáng zhuán) – *Гулянь чжуань*, «Комментарий Гуляна». Древний комментарий к летописи *Чунь цю*, охватывающий те же события, что и базовый текст.

10. 《論語》 (lùn yǔ) – *Лунь юй*.

11. 《孝經》 (xiào jīng) – *Сяо-цзин*, «Канон сыновней почтительности». Считается записью поучений Конфуция, адресованных его



ученику Цзэн-цзы (曾子 zēngzǐ). Составлен, вероятно в период IV – II вв. до н.э.

12. 《爾雅》 (ěryà) – Эр-я, «Приближение к классике», «Приближение к изысканному», или «Приближение к [правильному] языку». Первый китайский словарь. Составлен в III – II вв. до н.э. В современном понимании словарём не является, ибо содержит в себе толкования 2094 иероглифов из древних текстов, сгруппированных по семантическому принципу (19 разделов). Чтения иероглифов не указаны. Считается одной из сложнейших канонических книг.

13. 《孟子》 (mèng zǐ) – Мэн-цзы. Трактат в силу ряда причин вошёл в канон поздно, неоднократно подвергался купированию.

#### 1.4. Основные понятия конфуцианства и его проблематика

Исследователи XX в. пришли к выводу, что высшие неоконфуцианские идеалы – суть парадигмы идеального образа жизни; задачей исследователя является выявление его мыслительной модели и «метафизической суперструктуры». Внутреннюю структуру конфуцианских и неоконфуцианских ценностей выявил У.Теодор де Бари, предложив довольно простую схему из пяти сегментов. (Следует заметить, что немногочисленность признаков неоконфуцианской духовной модели свидетельствует о широте и отсутствии принуждающего характера у неоконфуцианства как идеологии.) Приведём её здесь:

1. *фундаментализм*, т.е. утверждение фундаментальных постулатов Конфуция в их изначальной форме истин самоочевидных и не нуждающихся в апологии или реинтерпретации;

2. *рестаурационизм*, т.е. признание того, что для окончательного утверждения конфуцианских идеалов препятствием являются существующие социально-политические условия, потому их следует изменить, приблизив к порядкам «золотой» древности. Отсюда лозунг *фу гу* (復古) – «возвращение к древности» и огромное внимание установлениям канона «Ли цзи» (《禮記》 Lǐjì, «Книги церемоний»);

3. *гуманизм*. Не имеет смысла повторять, что сам Конфуций всецело сосредотачивался именно на человеке и его месте в обществе, чуть ли не абсолютизируя данное положение. В неоконфуцианстве данный взгляд противопоставлен буддийскому и даосскому, нивелирующему мир в полагании его безразличным к социуму и человеческим ценностям. Выражалось это в том, что никто из неоконфуцианцев никогда не сомневался в абсолютной благодати человеческой природы;

4. *рационализм*. Данный термин не следует понимать в европейском смысле сознательного противопоставления веры и интуиции. Его содержание в данном контексте предполагает три момента:

а) мир упорядочен, состоит из гармонизированных частей,

б) человек способен постичь этот порядок, лежащий за внешним хаосом вещей и событий,

в) «вещи» (物 *у* 物 – люди, институты и сама история) нуждаются в изучении. При условии следования классике и аккумуляции знания человек обращается в *цзюнь-цзы* 君子 (*вэнь-жэня* 文人 – в терминологии Чжу Си), находя в собственной жизни гармонию с собой и с миром;

5. *историцизм*. Наитеснейшим образом связан с общей этической направленностью конфуцианства. Порядок, находимый конфуцианцами в мире, является моральным, а не рациональным, и противостоит буддийским нигилизму (от nihil, здесь дословно «пустоведение») и аскетизму. Данный вид рационализма неизменно служил историческому исследованию и совершенствованию в практической жизни. Китайский историк полагал историю педагогическим руководством к моральному и политическому действию, *«потому не считал ее ценностью самой по себе, равно не стремясь к беспристрастности и объективности, стоящими над доктринальными положениями»*<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Self and Society in Ming Thought / Ed. by W.Th. de Bary and the Conf. on Ming Thought. N.Y.; L., 1970. P. 43.

Характерно, что три последних принципа свойственны конфуцианству в целом, для всех его модификаций и разновидностей.

Если же обратиться к собственно конфуцианскому канону, то выяснится, что основных категорий мы можем выделить 22 (в качестве вариантов перевода указываются лишь самые распространённые в отечественной литературе значения и толкования).

1. 仁 (rén) – человеколюбие, гуманность, достойный, гуманный человек, ядро плода, сердцевина.

2. 義 (yì) – долг/справедливость, должная справедливость, чувство долга, смысл, значение, суть, дружеские отношения.

3. 禮 (lǐ) – церемония, поклонение, этикет, приличия, культурность как основа конфуцианского мировоззрения, подношение, подарок.

4. 道 (dào) – Дао-путь, Путь, истина, способ, метод, правило, обычай, мораль, нравственность.

5. 德 (dé) – Дэ, благая сила, мана (по Е.А. Торчинову), моральная справедливость, гуманность, честность, сила души, достоинство, милость, благодеяние.

6. 智 (zhì) – мудрость, ум, знание, стратегема, умудрённость, понимание.

7. 信 (xìn) – искренность, вера, доверие, верный, подлинный, действительный.

8. 材 (cái) – способности, талант, талантливый человек, природа человека, материал, заготовка, древесина, характер, натура, гроб.

9. 孝 (xiào) – принцип *сяо*, почитание родителей, усердное служение родителям, усердное исполнение воли предков, усердное исполнение сыновнего (дочернего) долга, траур, траурная одежда.

10. 悌 (tì) – уважение к старшим братьям, почтительное отношение к старшим, уважение, любовь младшего брата к старшему.

11. 勇 (yǒng) – храбрость, отвага, мужество, солдат, воин, ополченец.

12. 忠 (zhōng) – верность, преданность, искренность, чистосердечие, быть внимательным, быть осмотрительным, служить верой и правдой.

13. 順 (shùn) – послушный, покорный, благонамеренный, следовать по..., повиноваться, ладиться, по душе, по нраву, благополучный, в ряд, подходящий, приятный, упорядочивать, имитировать, копировать, приносить жертву (кому-либо).

14. 和 (hé) – Хэ, гармония, мир, согласие, мирный, спокойный, безмятежный, соответствующий, подходящий, умеренный, гармонизировать с окружающим, вторить, подпевать, умиротворять, итог, сумма.

15. 五常 (wǔcháng) – Пять постоянств (仁, 義, 禮, 智, 信). В качестве синонима может использоваться: 五倫 (wǔlún) – нормы человеческих взаимоотношений (между государем и министром, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, между друзьями). Также может использоваться вместо 五行 (wǔxíng) – Пять добродетелей, Пять стихий (в космогонии: земля, дерево, металл, огонь, вода).

16. 三綱 (sāngāng) – Три устоя (абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой). Дун Чжун-шу, как мы увидим далее, ввёл понятие 三綱五常 (sāngāngwǔcháng) – «Три устоя и пять незыблемых правил» (подчинение подданного государю, подчинение сына отцу и жены – мужу, гуманность, справедливость, вежливость, разумность и верность).

17. 君子 (jūnzǐ) – Цзюнь-цзы, благородный муж, совершенный человек, человек высших моральных качеств, мудрый и абсолютно добродетельный человек, не делающий ошибок. В древности: «сыновья правителей», в эпоху Мин – почтительное обозначение восьми деятелей школы Дунлинь (東林黨)<sup>13</sup>.

18. 小人 (xiǎorén) – Сяо-жэнь, низкий человек, подлый люд, маленький человек, антипод цзюнь-цзы, простой народ, малодушный,

---

<sup>13</sup> В современном языке может служить калькой английскому Gentleman.

неблагородный человек. Позднее стало использоваться в качестве уничижительного синонима местоимения «я» при обращении к старшим (властям или родителям).

19. 中庸 (zhōngyōng) – золотая середина, «Срединное и неизменное» (как заглавие соответствующего канона), посредственный, средний, заурядный.

20. 大同 (dàtóng) – *Да тун*, Великое Единение, согласованность, полная гармония, полное тождество, общество времён Яо (堯) и Шуня (舜).

21. 小康 (xiǎokāng) – *Сяо кан*, небольшой (средний) достаток, состояние общества, в котором изначальное Дао утрачено, среднезажиточное общество.

22. 正名 (zhèngmíng) – «Исправление имён», приводить названия в соответствие с сущностью вещей и явлений.

Подробнее эволюция данных понятий, и некоторых других, здесь не упомянутых, будет рассмотрена в соответствующих тематических главах. Для контраста следует привести упрощённые до предела основы конфуцианского учения, которые в период Позднего средневековья стали проповедоваться широким народным массам. Первым краткий конфуцианский «катехизис» составил основатель династии Мин – Чжу Юань-чжан (朱元璋, правил в 1368 – 1399 гг.). Он происходил из крестьян и впервые в китайской истории пришёл к выводу, что следует создать общегосударственную систему «перевоспитания» простолюдинов. Система (согласно указу о её создании) выглядела так: *«В каждом селе и в каждой стодворке<sup>14</sup> завести небольшой деревянный колокольчик. В данной стодворке выбрать старых или увечных, не могущих работать людей либо слепцов и приказать мальчишкам водить [их], держать колокольчик и обходить данную стодворку... Повелеваю им всем выкрикивать слова, [да] так, чтобы*

---

<sup>14</sup> 里 (lǐ) – в данном случае: фискальное объединение 110 крестьянских дворов (10 десятидворок + 10 семейств их начальников), связанных круговой порукой.

*народ слышал и знал [эти слова], убеждающие людей быть добрыми и не нарушать уголовные законы. Эти слова таковы:*

1. Будь послушен и покорен отцу и матери.
2. Почитай и уважай старших и высших.
3. Живи в мире и согласии с односельчанами.
4. Воспитывай и обучай детей и внуков.
5. Каждый спокойно занимайся своим делом.
6. Не совершай дурных поступков.

*[Кричать] таким образом шесть раз в месяц».*<sup>15</sup>

Позднее эти шесть «криков», т.е. поучений, получили официальное название 《洪武聖訓》 (Hóngwǔ shèngxùn, здесь «Священные поучения Хун-у»). В XVI в. эти упрощённые до предела истины конфуцианства высекались на каменных стелах в разных провинциях, а печатный текст раздавался населению. Кроме того, два раза в месяц старосты стодворок и главы десятидворок (牌 rái) собирали своих подопечных на общинный сход, где эти правила зачитывались собравшимся, которые повторяли содержание «катехизиса» хором.

Эффективность этой системы отлично понимали маньчжурские завоеватели Китая. При втором цинском императоре Кан Си (康熙, правил в 1662 – 1722 гг.) был разработан более сложный кодекс из 16 норм поведения:

1. Уважай больше всего сыновнюю почтительность и братскую покорность, чтобы должным образом поднять общественные отношения.
2. Обращайся великодушно со всеми родственниками, дабы поддержать дух гармонии и смирения.
3. Поддерживай мир и согласие с соседями, чтобы предупредить ссоры и тяжбы.
4. Признавай важность земледелия и шелководства, дабы обеспечить достаточное количество пищи и одежды.

---

<sup>15</sup> Цит.: Боровкова Л.А. Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики: Сб. ст. М., 1982. С. 202 – 203. Мы позволили себе для бóльшей наглядности изменить синтаксис цитируемого фрагмента.

5. Цени умеренность и экономию, чтобы не допустить расточительства, растраты своих средств.

6. Высоко ставь школу и учёбу, чтобы занятия учёных шли должным образом.

7. Порицай и изгоняй посторонние учения, чтобы возвысить учение истинное (т.е. конфуцианство. – *Д.М.*).

8. Излагай и объясняй законы, чтобы предостеречь невежд и упрямцев.

9. Проявляй благопристойность и учтивость, дабы упорядочить нравы и обычаи.

10. Усердно трудись на собственном поприще, чтобы все люди стремились к своей цели.

11. Поучай сыновей и младших братьев, чтобы удержать их от дурных дел.

12. Ставь преграду ложным обвинениям, чтобы покровительствовать честным и хорошим людям.

13. Предостерегай от укрывательства беглецов, чтобы укрыватель не подпал под наказание.

14. Вовремя и полностью плати подати, чтобы с тебя не требовали недоимок.

15. Группируйтесь в десятки и сотни, чтобы положить конец воровству и кражам.

16. Учись подавлять гнев и злобу, чтобы придавать должное значение личности и жизни.<sup>16</sup>

Таким образом, многочисленные конфуцианские правила поведения (числом более 300) оказались представлены в максимально наглядной форме. Приведённые «катехизисы» также демонстрируют государственную значимость древних конфуцианских ценностей.

---

<sup>16</sup> Цит.: *Васильев Л.С.* Культуры, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 214 – 215. Для бóльшей наглядности несколько изменён синтаксис.

## 1.5. Конфуцианский общественный идеал

С самого своего возникновения, конфуцианство практически и теоретически претендовало на роль официальной (ортодоксальной) идеологии. Добившись этого статуса (он удерживался до начала XX в.), конфуцианцы оказались полностью вовлечены в окружающую их социально-политическую реальность, считая её средой обитания. По этой причине конфуцианские учёные никогда не критиковали принципы устройства государства и общества, а только их конкретные воплощения – определённые лица, занимающие определённые посты. Если пытаться вычленить некоторую упрощённую формулу общественного идеала конфуцианства, получится, что это мечта о заполнении хорошими людьми существующей политической и административной структуры, уже описанной в соответствующих трактатах.

Основой этой структуры были представления о государе (天子 tiānzǐ) как реальности более высокой, чем собственно общество и государство. Стандартная формула этой ситуации была закреплена в главе «Хун фань» (洪範 hóngfàn) канона *Шу-цзин*: “天子作民父母，以為天下王。” («Сын Неба – это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной»). Это означает, что правитель возвышается над подданными в силу своей прямой – сыновней связи с наивысшим природным началом – Небом. Таким образом, максимальные изменения в жизни общества и государства достижимы только путём смены телесной личности (身 shēn) правителя или смены «тела» представляемой им династии.

Реформаторство в этих условиях превращалось в борьбу за конкретную идею, требующую известного морального мужества. Китайское представление о государе как телесной персонификации государства превращало социальное реформаторство в морально-этическую практику.

Парадоксально при этом другое: формы реализации морально-этических практик могли бесконечно варьироваться – от подачи петиций до составления и проведения в жизнь самых глобальных ре-



форматорских проектов, не говоря о массовых восстаниях. Объясняется это тем, что сами по себе социальные модели конфуцианства были чрезвычайно недетализированными, допускали самые широкие трактовки. Таких концепций, в общем, можно выделить три:

1. 革命 (gémìng) – *гэ мин*, «смена небесного предопределения» (в современном китайском языке этот термин стал означать «революция»).

2. 井田 (jǐngtián) – *цзинь тянь*, «колодезные поля», подробно описанные в трактате *Мэн-цзы*.

3. 大同 (dàtóng) – *Да тун*, Великое Единение, описанное в главе 禮運 (lǐyùn) канона *Ли-цзи*.

Прежде чем рассматривать данные концепты, следует отметить, что каждый из них имел два смысловых уровня: конкретного социально-политического преобразования и глобальной природной трансформации. Характерно, что все эти концепты тесно связаны между собой, и соотносятся с универсальной мировоззренческой моделью Трёх начал (三材 sāncái или 三儀 sānyí):<sup>17</sup> Небо, Земля, Человек как центр и связующий элемент всех начал. Таким образом, получается, что *гэ мин* решает проблему верхов, установления законной императорской власти, пекущейся о своём народе; *цзин тянь* решают проблему низов, рационального устройства сельского хозяйства – основы жизни народа; концепция же Великого Единения разрешает правильное взаимодействие верхов и низов.

На втором уровне *гэ мин* становится космическим переворотом, затрагивающим множество природных и сверхъестественных стихий, ибо смена династии означала и смену господствовавшей в Поднебесной благодати 德 (dé), а это требовало не только административных реформ, но и введение новых форм музыки, нового календаря, системы мер и весов, даже языковых правил. И каждая новая династия, пришедшая к власти в Китае, занималась именно таким реформатор-

---

<sup>17</sup> Здесь много синонимов: «Триада» 三極 (sānji) в *И-цзине*, «Три сферы» 三界 (sānjiè), «Три совершенства» 三靈 (sānlíng) и т.д.

ством, ибо основатель династии осознавал себя главой реализации небесного предопределения.

Следует обязательно усвоить, что понятие *гэ мин*, если сблизать его с современной «революцией»<sup>18</sup> (хотя китайский термин не привязан только к социальной сфере, есть понятие 农业革命 «революции в сельском хозяйстве» и т.п.), является не программой изменения устоев общества или природы, а, напротив – *восстановлением естественного хода вещей и устранения преград для перехода от устарелого к обновлённому*. основополагающую теоретическую разработку учения о *гэ мин* предложил Мэн-цзы, а в дальнейшем – Дун Чжун-шу. Подробнее об этом ещё будет сказано.

С именем Мэн-цзы теснейшим образом связан и другой разбираемый нами концепт «колодезных полей», поскольку ему принадлежит наиболее раннее и полное изложение, а может быть и авторство. С IV в. до н.э. до начала XX в. система *цзин тянь* в Китае играла роль идеала землевладения и землепользования.

Суть системы по Мэн-цзы такова: квадратное поле в 900 му (畝 тй, около 1/15 га) разбивается на 9 квадратных участков в форме иероглифа «колодец» 井. Восемь полей на периферии именовались 私 (sī, «частные», «личные») и обрабатывались каждым земледельцем для себя. Среднее поле 公 (gōng) обрабатывалось всеми восемью земледельцами сообща, а продукт с этого поля шёл государству в виде налога. При этом поле 公 обрабатывалось в первую очередь, а к своим участкам 私 крестьяне могли приступить, только окончив работы на поле *гун*.

Восемь семейств, объединённых в рамках 井, составляли самодовлеющую социальную ячейку 鄉 (xiāng) – «деревню». Жители *цзина* рождались и умирали в своей деревне, оказывали друг другу взаимную поддержку и проч.

---

<sup>18</sup> Латинское слово *revolutio* означало «полный круговорот», «возвращение в исходное состояние», т.е. реставрацию, и ещё в XVIII в. во всех европейских языках сохраняло это значение.

До сих пор дискутируется вопрос, насколько это описание соответствует древнекитайским реалиям, а также насколько оно связано со специфическими особенностями древнекитайской мысли и восприятия мира.

В данной ситуации важен вопрос о связи концептов *гэ мин* и *цзин тянь*. Мэн-цзы подчёркивает, что осуществление проекта «колодезных полей» потребует «гуманного правления» (仁政), ссылаясь при этом на *Ши-цзин* (Ш, I, 1, 1). Анализ системы *цзин тянь* на втором уровне блестяще проведён А.И. Кобзевым, к работе которого мы и отсылаем читателя. Важнейшим его выводом является следующий: «колодезная» система Мэн-цзы представляет собой социально-экономическую конкретизацию общемировоззренческих представлений о сетчатой структуре мироздания.

Среди терминов, которыми Мэн-цзы пользовался, излагая концепцию «колодезных полей», имеются два иероглифа 公 (gōng) и 同 (tóng), выражающие ключевые понятия третьей концепции – Великого Единения. В трактате Мэн-цзы термин 公 означает центральное поле, обрабатываемое сообща, а иероглиф 同 обозначает собственно объединение полей жителей 鄉 в «колодец» 井 и усилия жителей деревни по обработке центрального поля.

Концепция *Да тун* описана в девятой главе канона *Ли-цзи* 《禮運》 (lǐyùn, «Обращение благопристойности»), причём ключевой формулой, описывающей состояние *Да тун*, является “天下為公” (tiānxià wéi gōng). Обыкновенно это переводится как «Поднебесная принадлежала всем», «Поднебесная была общим достоянием». Можно предложить ещё один вариант, тесно связанный с «колодезными полями»: «Поднебесная была *гун*».

В *Ли юни* изложение ведётся от лица Конфуция, которому приписано описание двух состояний Поднебесной: 大同 (dàtóng) – идеальное и 小康 (xiǎokāng) – приемлемое. Глава, несмотря на её небольшой объём и простоты излагаемой теории, очень сложна для перевода именно благодаря интерпретации основных используемых терминов.

Определение общества *Да тун* чрезвычайно просто: “大道之行也, 天下為公” (dàdào zhī xíng yě, tiānxià wéi gōng) и обычно переводится как: «Когда действовало великое Дао (или шли правильным путём), Поднебесная принадлежала всем (была общей)». Определение общества *Сяо кан* построено аналогично: “今大道既隱, 天下為家” (jīn dàdào jì yǐn, tiānxià wéi jiā): «Ныне великое Дао скрылось, Поднебесная принадлежит семьям». А.И. Кобзев высказал предположение, что оппозиция *Да тун* – *Сяо кан* соответствует оппозиции 公 – 家, т.е. Поднебесная некогда принадлежала всем семьям (личность – всегда член определённой семьи), а позднее единство было утрачено. Однако в этом случае придётся отказаться от существующего перевода “天下為公”. Состояние *Да тун* ни в коем случае не описывает коммунизм, общество где все равны, ибо поняв роль термина *гун* в системе «колодезных полей», мы видим, что сама система принадлежала правителю. Общество и правитель в системе конфуцианских представлений, с одной стороны, представляют два полюса социальной иерархии, но правитель является обобщением народа, его представителем перед мирозданием. Таким образом, правитель является общим достоянием своего народа, и поэтому формула “天下為公” означает такое состояние Поднебесной, когда всё в ней гармонизировано и однородно, как в здоровом организме. Исходя из подобия всего всему в китайской картине мироздания, можно вновь вспомнить главу 《洪範》 *Шу цзина*, где также используется термин *Да тун*: “卿士從, 庶民從, 是之謂大同” (qīngshì cóng, shùmín cóng, shì zhī wèi dàtóng) – «Великим единением называется согласие простолюдинов, сановников и государя», т.е. такое положение в государстве, в котором все инстанции, влияющие на принятие государственных вопросов, единоклассны. Таким образом, Великое Единение – не всеобщее равенство, а чёткая социальная иерархия. А это – не что иное, как реализация небесного предопределения.

## Источники и литература к главе 1

Литература по Китаю и его идейным течениям даже на русском языке исключительно велика. Если брать только сферу духовной культуры и идеологии, огромным подспорьем для всякого человека, изучающего Китай, являются разнообразные библиографии и энциклопедические издания. По счастью, сеть Интернет позволяет знакомиться с рядом редких в Казани текстов.

Лучшим указателем литературы по Китаю, изданной до 1950-х гг. является по сей день труд П.Е. Скачкова.

Скачков *П.Е.* Библиография Китая / Отв. ред. А.Г. Яковлев. – М.: ИВЛ, 1960.

Академические институты РАН создали ряд превосходных словарей и энциклопедий, без которых немислима работа в указанном направлении. В первую очередь, следует упомянуть:

Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994.

На русском языке существует уникальное издание шеститомной энциклопедии «Духовная культура Китая»:

Том 1: Философия / Под ред. Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е. М., 2006.

Том 2: Мифология. Религия / Под ред. Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е.; Рифтина Б.Л.; Аникеевой С.М.; Главевой Д.Г. М., 2007.

Том 3: Литература. Язык и письменность / Под ред. Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е.; Аникеевой С.М.; Завьяловой О.И.; Кравцовой М.Е.; Сорокина В.Ф. М., 2008.

Том 4: Историческая мысль. Политическая и правовая культура / Под ред. Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е.; Аникеевой С.М.; Переломова Л.С.; Усова В.Н. М., 2009.

Том 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Под ред. Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е.; Еремеева А.Е. М., 2009.

Том 6: Искусство / Под ред.: Титаренко М.Л.; Кобзева А.И.; Лукьянова А.Е.; Торопцева С.А.; Неглинской М.А.; Аникеевой С.М. М., 2010.

Огромным достоинством энциклопедии являются обобщающие статьи, которыми открывается каждый том, подробные библиографии к каждой статье и общие библиографии в конце каждого тома, в которых освещены все новые отечественные исследования, уже не вошедшие в библиографию П.Е. Скачкова. Там же можно ознакомиться со сводкой существующих переводов конфуцианского канона.

На русском языке доступны в переводе четыре тома «Большой китайской энциклопедии»:

Т. 1: География, история. М.: Шанс, 2020.

Т. 2: Культура и искусство, философия, литература. М.: Шанс, 2020.

Т. 3: Военное дело. М.: Шанс, 2021.

Т. 4: Археология, безопасность, музеи, наука и техника, нравы и обычаи, энергетика. М.: Шанс, 2021.

Также на русском языке доступен полный перевод фундаментального четырёхтомного учебника, подготовленного специалистами Пекинского университета:

История китайской цивилизации : в четырех томах / Российская академия наук, Институт восточных рукописей (Азиатский музей) ; главная редакционная коллегия: Юань Синпэй [и др.] ; перевод с китайского под общей редакцией И. Ф. Поповой. – М.: Шанс, 2020.

С общей картиной развития традиционной китайской мысли (главным образом, философской) можно познакомиться по следующим трудам:

*Быков Ф.С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, ГРВЛ, 1966.

*Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука, 1993.

*Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. – XXI в.) / Российская акад. наук, Ин-т Дальнего Востока, Рус. конфуцианский фонд, Исслед. о-во «Тайцзи». – М.: Стилсервис, 2009.

*Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М.: Наука, ГРВЛ, 1981.

*Рубин В.А.* Личность и власть в Древнем Китае: Собрание трудов. – М.: Восточная литература РАН, 1999.

*Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / Пер. Р.В. Котенко, под ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: Евразия, 1998.

История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. – М.: Прогресс, 1989<sup>19</sup>.

Ряд серьёзных проблем развития китайской мысли в целостном контексте традиционной китайской культуры рассмотрен в замечательных учебных пособиях М.Е. Кравцовой.

*Кравцова М.Е.* История культуры Китая. – СПб.: Лань, 2003.

---

<sup>19</sup> Это китайский учебник по истории китайской философии, впервые изданный в 1979 г. Несмотря на невероятное количество идеологических штампов, он представляет собой единственное на русском языке пособие, где рассмотрены все направления китайской мысли от её зарождения до Сунь Ят-сена, причём все разделы оснащены значительными объёмами оригинальных текстов.

*Кравцова М.Е.* История искусства Китая. – СПб.: Лань, TRIADA, 2004.

Не потеряли своей актуальности и классические западные работы:

*Фицджеральд С.П.* Китай: краткая история культуры / Пер. Р.В. Котенко, под ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: Евразия, 1998.

*Фицджеральд Ч.П.* История Китая / Пер. А.А. Калашниковой. – М.: Центрполиграф, 2004.

*Гране М.* Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, под ред. И.И. Семеновко. – М.: Республика, 2004.

*Гране М.* Китайская цивилизация / Пер. В.Б. Иорданского, под ред. И.И. Семеновко. – М.: Алгоритм, 2008.

Философия и терминология неоконфуцианства подробно рассмотрены в монографиях А.И. Кобзева, ставших уже классическими.

*Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М.: Наука, ГРВЛ, 1983.

*Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002.

О христианских интерпретациях учения Конфуция и неоконфуцианства на русском языке существует фундаментальная монография А.В. Ломанова.

*Ломанов А.В.* Христианство и китайская культура. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002.



Отдельно следует упомянуть его же работу, посвящённую творчеству крупнейшего современного неоконфуцианца Фэн Ю-ланя

*Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. – М.: Восточная литература РАН, 1996.

Список рекомендуемой литературы по общим тенденциям развития китайской мысли и месте конфуцианства в этом комплексе даже на русском языке намного больше, но место не позволяет более останавливаться на этом. Некоторые не упомянутые здесь работы будут указаны в литературе к остальным главам данного учебного пособия, или упомянуты в библиографиях указанных работ.

## Глава 2. Основатели конфуцианского учения

Одним из мифов, порождённых ранней европейской синологией XVI – XVIII вв., стало мнение, что китайская цивилизация лишена значительных стимулов к своему развитию. Даже внешние формы её выражения, в том числе институты государства, государственный ритуал и всё остальное, включая форму одежды, практически не изменялось с глубокой древности. Как будет видно, это не соответствует действительности, и конфуцианцам, оставаясь верными своим идеалам, приходилось каждый раз приспособливаться к новым обстоятельствам жизни и развития государства и общества. Таким образом, содержанием данного модуля станут четыре этапа в развитии Китая и конфуцианства, вынужденного каждый раз искать своё место в мире.

### 2.1. Жизнь и учение Конфуция

#### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Жэнь-гуманность (仁) – наиболее ценное качество личности, достижимое в процессе образования. Путем к обретению жэнь является практика ли (禮), то есть социальных норм.*

*Ли-правила (禮) не есть нечто раз и навсегда данное, они могут изменяться в соответствии с конкретными условиями. Критерием приемлемости тех или иных ли является и (義), «долг-справедливость», источник смысла жизни.*

*Образование (教 или 學) является необходимым условием возникновения гармонии и культуры в обществе.*

*Высшим принципом управления является жэнь-гуманность, а практикующий этот принцип правитель является образцом для всего народа.*

*Для наведения порядка в обществе, пребывающем в состоянии хаоса, следует использовать «исправление имен» 正名 (zhèngmíng) – поэтому этот принцип можно назвать еще «укреплением ли».*

\* \* \*

Конфуций жил в период, называемый современными историками Чуньцю (春秋, 722 – 481 или 476 гг. до н.э.). Китай в те времена занимал незначительную часть современной территории страны и был разделён на множество уделов (藩邦), но формально всё ещё существовала древняя династия Чжоу (周, 1122 – 247 гг. до н.э.), чей правитель ван (王) носил титул Сына Неба (天子), но уже не обладал ни авторитетом, ни властью. Он исполнял ритуальные функции, ибо считалось, что само Небо наделило династию своим мандатом (天命 tiānmìng). Эти ритуалы связывали удельные княжества воедино, и их совокупность именовалась Срединными Царствами (中國), ибо считалось, что это центр мира, окружённый некультурными «варварами» (狄 dí). Население этих царств обозначалось общим термином 華夏 (huáxià), но он не был связан с этническим самоопределением. Представление, что Сын Неба является единственным законным правителем мира – Поднебесной (天下), заставляло рассматривать политическую раздробленность как аномалию, отпадение от истинного Пути (道), следовательно, как нечто временное, переходное, новую ступень к единству. Представления о том, что существуют государства, не подчиняющиеся Сыну Неба, в Древнем Китае так и не возникло, и это определило политическое мышление китайцев на века вперёд.

Политической реальностью времён Конфуция была не Поднебесная и не Срединное государство, а удельное княжество 國, очень небольшое по размерам: лишь в крупнейших уделах насчитывалось несколько тысяч дворов. Основным их населением были земледельцы 農 (nóng). Высшее сословие состояло, так или иначе, в родстве с ди-

настией Сына Неба. Небольшой размер государства приводил к тому, что правители и подданные друг друга знали, и отношения в значительной мере носили патриархальный, личный характер. Таким образом, задолго до Конфуция существовало представление о принципиальном тождестве семьи и государства, отсюда другой распространённый термин для обозначения государства – 國家 (guójiā), дословно: «государство-семья».

Внутри удела главную роль играли кланы 宗族 (zōngzú). Древнекитайский клан был патронимией, т.е. большой группой родственных семей, происходящих от одного предка, связанных жёсткой иерархией: «младшие» семьи находились в подчинении у старших. Считалось, что клан, связанный общим культом предков, несёт ответственность за каждого своего члена, отсюда весьма рано возникшая в Китае юридическая норма: вместе с преступником истреблению подлежал и весь его клан.

Конфуций родился в 551 г. до н.э. в уделе Лу 魯 (lǔ) в знатной, но обедневшей семье родом из удела Сун (宋). Удел этот принадлежал потомкам основателей царствующей династии, что давало Конфуцию основание причислять себя к царствующему роду. Отец умер, когда Конфуций был совсем мал, по каким-то причинам родственники не признали брак его родителей законным, и изгнали вдову с младенцем-сыном. Детство Конфуция прошло в бедности и лишениях, но он упорно занимался самообразованием, и уже в пятнадцатилетнем возрасте твёрдо решил, что будет ученым. Женившись в 19 лет, он поступил на государственную службу, однако человек такого происхождения, как Конфуций, мог бы продвинуться по службе только с помощью интриг и лести. Прослужив на незначительном посту (то ли сборщика налогов, то ли смотрителя амбаров), Конфуций подал в отставку и занялся учёными изысканиями и преподаванием. Это было совершенно не случайно: именно княжество Лу было в те времена важнейшим духовным центром Китая. Его династия происходила по прямой линии от Вэнь-вана (文王) – обожествлённого основателя дома Чжоу (1027 – 255 гг. до н.э.), её представители специализирова-

лись на хранении и воспроизведении ритуального наследия древности. Князья Лу имели исключительное право держать на своей территории храм предков династии Чжоу.

Парадоксально, но с точки зрения морали и системы ценностей своего времени Конфуций был неудачником! В императорском Китае деятельность учёного и преподавателя была связана с известным общественным престижем, во времена Конфуция это был в лучшем случае наёмный специалист со статусом слуги. Разумеется, функционирование государства и в VI в. до н.э. требовало специалистов, которые одновременно вели некоторые записи, они назывались «скрибамы» (史 shǐ). Важные государственные ритуалы, а именно жертвоприношения и гадания, были прерогативой аристократии. Таким образом, подготовка государственных деятелей была неотделима от активного участия в политике и управлении.

Конфуций был, вероятно, первым человеком в Китае, который посвятил себя второстепенным в глазах современников занятиям. Самым примечательным является то, что он стал заниматься преподаванием и историческими изысканиями не в порядке исполнения служебных обязанностей, а по собственной инициативе. Успех его предприятия показал, что значение человека не исчерпывается той ролью, которую он исполняет в официальной иерархии.

Считается, что всего школу Конфуция окончило более трёх тысяч человек. В «Лунь юе» упоминаются имена 22 из них. В общем, жизнь Конфуция небогата событиями и почти лишена драматических внешних моментов, если не считать некоторых эпизодов, когда он пытался странствовать по царствам, проповедуя своё учение. Скитания длились около 10 лет, но не привели ни к чему. В 479 г. до н.э. Конфуций скончался в своём доме, ставшим отныне величайшей святыней Китая.

В учении Конфуция можно выделить центральную идею, которая объединяет его в цельную систему – этой ключевой идеей является *жэнь*. Относительно этимологии ученые спорят до сих пор, но никто не оспаривает, что в «Лунь юе» этот термин обозначает «любовь к людям». Когда один из учеников, Фань Чи (樊遲) задал Конфуцию

вопрос о смысле *жэнь*, тот ответил: «Это любовь к людям» («樊遲問仁。子曰：愛人。») <sup>20</sup>. Определение «любовь» (愛 ài) ни в коем случае не следует понимать как импульсивное, романтическое чувство или, например, любовь к Богу (как и любовь Бога к людям). Не учил Конфуций и любви к своим врагам. Жэнь – это естественное инстинктивное человеческое чувство, но благодаря воспитанию, оно подчиняется *культуре*. Таким образом, *жэнь* является средством разграничения между людьми и другими живыми существами.

Однако понимание Конфуцием «культуры» также чрезвычайно отличается от современного. Для Конфуция понятия «культура» и «традиция» абсолютно неотделимы друг от друга. Проиллюстрируем это известной цитатой из *Лунь юя* (I, 6): 子曰：“弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。” («Учитель сказал: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота – быть уважительными к старшим, в делах – осторожными, в словах – правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если после осуществления всего этого ещё останутся силы, то потратить их надо на изучение *вэнь*-культуры») <sup>21</sup>.

В данном фрагменте, как видим, перечислены многие важные категории конфуцианства, в частности, *сяо*, *ти*, *синь* и *вэнь*-культура. Всё вместе перечисленное может быть сведено к понятию *ли*-правил, ибо культура, в том числе и культура отношений, не имеет ценности вне её носителей – старших, прежде всего собственных родителей.

В «Лунь юе» содержится диалог, чрезвычайно характерный для конфуцианства и китайского морального сознания, в частности. Однажды Конфуций услышал, как некоего молодого человека называли «прямым» за то, что он донес на своего отца, который украл барана, и

---

<sup>20</sup> Лунь юй. XII, 22. В переводе Л.С. Переломова «Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: Это означает любить людей».

<sup>21</sup> Л.С. Переломов обращает внимание, что Конфуций использует термин 弟子 (dizi), т.е. «младшие братья и сыновья». Позднее это слово стало обозначать «молодых людей» или даже «учеников». При цитировании *Лунь юя* здесь и далее использован перевод Л.С. Переломова.

он сказал: «Отцы укрывают детей, дети укрывают отцов – в этом и заключается прямота» ( “吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。” Лунь юй, XIII, 18). Каково будет значение этого тезиса для развития китайских представлений о законе, нам ещё предстоит рассмотреть.

Таким образом, главные конфуцианские идеалы – не врождённые, им предстоит учиться. Интересно здесь то, что сам Конфуций вообще не упоминает, что такое – *ли*-правила, к которым, в конечном счёте, восходит и сыновняя почтительность *сяо* и прочее. По-видимому, в его время они исполнялись как нечто само собой разумеющееся, и не нуждались в фиксации. Однако в каноне *Ли цзи* уже существует раздел 內則 (*nèizé*), т.е. «Домашние правила». Во фрагменте 4 содержатся, например, такие рекомендации почтительным детям: “以適父母舅姑之所，及所，下氣怡聲，問衣燠寒，疾痛苛癢，而敬抑搔之。出入，則或先或後，而敬扶持之。進盥，少者奉盤，長者奉水，請沃盥，盥卒授巾。” («Придя к старшим<sup>22</sup>, они скромно, весёлым тоном спрашивают, тёплая ли у них одежда. Если родители страдают от болезни, от нездоровья или от несварения желудка, сыновья почтительно потирают им больную часть тела. Когда родители выходят, сыновья и их жёны сопровождают их спереди и сзади. Они несут всё, что нужно, чтобы родители помыли руки, причём младший держит таз, а старший – кувшин с водой. После того, как родители помыли руки, они дают им полотенце»<sup>23</sup>).

Однако, какое же отношение эти детально расписанные этикетные правила (осуществляемые в отношении каждого человека, а не правителя!) имеют к *жэнь*-гуманности? Судя по процитированному фрагменту, здесь *ли* должно пониматься в смысле пресловутых «китайских церемоний»! Отношение есть, и самое прямое: научиться *жэнь* – моральному идеалу и цели воспитания, можно только в семье

---

<sup>22</sup> В оригинале: 父母 (*fùmǔ*) – «отец и мать», 舅姑 (*jiùgū*) – «свёкор и свекровь, тесть и тёща».

<sup>23</sup> Перевод В.А. Рубина. Цит.: Личность и власть в древнем Китае. М., 1999. С. 18.

посредством исполнения *ли*-правил. Конфуций чрезвычайно категоричен (Лунь юй, XII, 1): “顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。” («Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: Преодолеть себя и вернуться к Правилам – в этом заключается человеколюбие»).

Таким образом, чтобы стать личностью, следует пройти долгий и тяжкий путь социализации, подчинения, дисциплины и компромиссов со своей гордостью. *Ли* – не изобретение Конфуция, он вообще заявлял: “述而不作，信而好古” (shù ér bù zuò xìn ér hào gǔ): «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю её». Правила-*ли* были введены на заре китайской истории совершенными мудрецами (聖人 shèngrén), они предназначались для просвещения народа и установления общественного порядка.

Здесь Конфуций радикально подошёл к проблеме закона. Он считал, что законы никакого значения для улучшения общества не имеют. Важно лишь, чтобы во главе государства стоял хороший правитель, понимающий *жэнь*, и он будет перевоспитывать население одним своим примером. Полная аналогия с семьёй: как глава семьи непременно воспитает себе достойную смену, так и правитель одним лишь правильно поставленным управлением приведёт к процветанию всю Поднебесную.

Впрочем, Конфуций не был и ретроградом. Традиция полагала, что к VI в. до н.э. в Китае сменилось уже три династии, и его история насчитывала не менее полутора тысяч лет. Он сказал (Лунь юй, III, 14): “周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。” («Дом Чжоу основан на двух династиях. Как богаты и красочны [его ритуалы]! Я следую за Чжоу»).

Возникает вопрос, если Конфуций не отрицал наличия и даже благотворности перемен, то каким образом можно отличить позитивный опыт от негативного? Критерием выступает важная конфуцианская категория «долга-справедливости» 義 (yì). Характерно, что она, по сути, является частным проявлением всё того же *жэнь*. И понять смысл этой категории мы сможем, только если обратимся к учению



Конфуция о человеке и управлении обществом. Предварим его несколькими иллюстрациями.

“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。” («Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но всегда исходит из справедливости»).

“君子喻於義，小人喻於利。” («Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде»).

Итак, перед нами знаменитый идеал *цзюнь-цзы* (君子, jūnzǐ) – «благородного мужа» и его антипода – *сяо-жэня* (小人, xiǎorén).

Термин *цзюнь-цзы* Конфуций позаимствовал из «Канона поэзии», где он имел значение «государев сын». Русский перевод «благородный муж» абсолютно оправдан, ибо понятие 君子 проделало в китайском языке такую же смысловую эволюцию, что и слово «благородный» в языке русском: от аристократического статуса до нравственного облика. Если вспомнить сентенцию Учителя, что он не привносит ничего нового, то оказывается, что новое всё-таки есть: Конфуций провозглашает, что истинное благородство зависит не от крови, а от нравственных качеств и культуры, и оттого потенциально доступно каждому. Благородному мужу, как видим, присуща гармония нравственности и образованности, непосредственности и культуры. Такому человеку свойственна терпимость, многостороннее понимание жизни и отвращение к любым формам максимализма и фанатизма. Это и есть Срединный путь – 中庸. В нём органически сочетаются *ли* и *и*: “好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩，好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。” («Стремление к человеколюбию без любви к учёбе ведёт к глупости; стремление к знанию без любви к учёбе ведёт к утрате устойчивости в жизни; стремление к честности без любви к учёбе ведёт к тому, что будешь наносить вред людям; стремление к прямоте без любви к учёбе ведёт к горячности; стремление к мужеству без любви к учёбе ведёт к смутьянству; стремление к твёрдости без любви к учёбе ведёт к сумасбродству»). Лунь юй, XVII, 8).

Какова же функция *цзюнь-цзы* в обществе? Мы уже неоднократно подчёркивали, что конфуцианское учение стремится к максимальной социализации личности, и потому важнейшая конфуцианская проблема – как правильно управлять обществом.

Центр китайской вселенной – правитель. Мудрый правитель руководит государством без принуждения – он опирается на добродетель, «это подобно Полярной звезде. Она замерла на своём месте, а все другие звёзды движутся окрест неё» («為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」 Лунь юй, II, 1).

Указанная добродетель (德) – это всё то же *жэнь*. Мы имеем таким образом, понимание власти как сугубо межличностных отношений. Можно привести два известных высказывания Конфуция.

«Разве тот, кто осуществляет истинное правление, казнит людей? Коль вы стремитесь к добру, то и народ станет добрым. Добродетель благородным мужей – ветер, добродетель маленьких людей – трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава» («子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」 Лунь юй, XII, 19).

«Правитель использует сановников, руководствуясь Правилами; сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности» («君使臣以禮，臣事君以忠。」 Лунь юй, III, 19).

Конфуций имел в виду рекомендацию правителю придерживаться в отношениях строгих нормативных установок. Иначе говоря, Учитель надеялся, что монархи *добровольно наложат на себя весьма значительные ограничения*. Следовательно, Правила, исполняемые «наверху», приобретут обязательный характер и распространятся по ступеням иерархии на всё общество, приведя к неизбежной социальной гармонии.

Парадоксом данной системы является тот факт, что из нее совершенно исчезает народ, что в некотором роде оправдывает апологетов теорий, утверждавших антинародную консервативную природу конфуцианства. Действительно, политическая структура при любом толковании слов Учителя представляет собою лишь аппарат управления.

Народ представляет собою аморфное множество, слабо отличающееся от географического пространства. У Конфуция, большое место уделявшего народу, последний, тем не менее, *не включен в государственную структуру*. Взамен дана отдельная система взаимоотношений «Народ – Власть». Следовательно, в рамках упомянутой модели, Кун-цзы давал исчерпывающий ответ: власть должна быть достойной, тогда народ будет покорным.

Это означает следующее: воздействие *цзюнь-цзы* должно превратить нравственное сознание народа в чуткий «барометр», указывающий на совершенство власти. Таким образом, задача нравственного совершенствования масс – основная задача власти. Если народ безнравственен и «утерял стыд», следовательно, «ветер» не тот или дует не в ту сторону.

Как уже говорилось, основы морали закладываются в семье. *Жэнь* начинается с выработки *сяо* (сыновней почтительности) и *ди* (братской любви и уважения). Ученик Конфуция Ю-цзы (有子) сказал: «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям – это и есть корень человеколюбия» (“孝弟也者，其為仁之本與！” Лунь юй, I, 2). Развитие добродетели совершается в ходе процесса социализации, при помощи практики *ли*. Таким образом, *ли* играет ведущую роль в процессе морального воспитания, что в свою очередь, является основой формирования социального порядка. Помимо *ли*, как подчеркивал сам Конфуций, важное значение в процессе воспитания имеют музыка (樂 *уэ*) и литература.

Если же народ пренебрегает установленными правителем образцами и начинает самовольно нарушать *ли*, Конфуций рекомендует прибегнуть к «исправлению имён» (正名 *zhèngmíng*). В узком смысле это следует понимать как ужесточение критерия и в практике *ли*. Если брать в качестве примера музыку, было бы абсурдно играть свадебные мелодии на похоронах или сановнику использовать музыку императорского двора. В широком смысле доктрина *чжэн мин* предполагает не только использование вещей в соответствии с их «именами», но и установление правильного порядка в общественных ритуа-

лах и в поведении отдельных личностей. Однажды князь удела Ци (齊) по имени Цзин-гун (景公) спросил Конфуция о сущности истинного правления, Учитель ответил: «Правитель должен быть правителем, чиновник – чиновником, отец – отцом, сын – сыном» («君君，臣臣，父父，子子。」 Лунь юй, XII, 11).

Эта последняя сентенция определила и китайское политическое сознание, которое может быть сведено к отечественной сентенции «всяк сверчок да познает приличествующий ему шесток»: человек не должен исполнять не свои обязанности (или претендовать на чужие права). Конфуций сказал: «Если ты не на его месте, то и не вмешивайся в его дела правления» («不在其位，不謀其政。」 Лунь юй, VIII, 14).

Однако к *чжэн мин* следует прибегать только в обществе, пришедшем в упадок. В правильно управляемом обществе имена уже выправлены, их исправление ни к чему. Учитель с досадой говорил: «Человек не может жить только с птицами и животными! Если я не буду вместе с людьми Поднебесной, то с кем же я буду? Если бы в Поднебесной царил Дао-путь, то я не добивался бы вместе с вами перемен!» («鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」 Лунь юй, XVIII, 6).

Указанные перемены должны были привести к совершенно иной ситуации. «Если наставлять народ путём правления, основанного на законе, и поддерживать порядок угрозой наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится стыда. Если наставлять народ путём Правил, то в народе появится чувство стыда и он исправится» («道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。」 Лунь юй, II, 3).

Таким образом, Конфуций, несмотря на скромную роль, которую уготовило современное ему общество, явно полагал себя фигурой, по крайней мере, царского масштаба. Он искренне полагал, что Небо возложило на него особую миссию: восстановить на практике совершенные порядки древности, ибо современники утеряли нравственные критерии. Конфуций говорил: «天生德於予» («Небо породило добро-

детель во мне» Лунь юй, VII. 23)<sup>24</sup>. В конце жизни он откровенно воскликнул: “鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！” («Феникс не прилетает, Хуанхэ не шлёт своих знамений! Конец мне!» Лунь юй, IX, 9). Эту фразу можно истолковать двояко: с одной стороны, это признание неудачи всей жизненной миссии – прилёт феникса, появление из Хуанхэ лошади-дракона символизировали, что Поднебесной управляют высокоморальные люди. Такие знамения были дарованы древним императорам Шуню (舜, правил якобы в 2255 – 2205 гг. до н.э.) и Вэнь-вану. С другой стороны – странны были для современников эти посягательства на прерогативы государя! При этом Конфуций не стремился к государственной власти, ибо его идеалом был Чжоу-гун (周公) – регент и наставник при малолетнем Чэн-ване (成王, 1115 – 1079 гг. до н.э.), основатель удела Лу. Их связывали особые узы, Учитель однажды сказал: “甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。” («О, как я опустился! Уже давно не вижу во сне Чжоу-гуна» Лунь юй, VII, 5). Однако Учитель явно исходил из презумпции своей исключительности, которая дозволялась только монарху – посреднику между небой и землёй. Несоответствие заключалось в разнице между более чем скромными успехами Учителя на политическом поприще и величию его сакральной миссии, мыслимой в масштабах всей Поднебесной, а не только скромного по мощи и размерам княжества. Именно такое понимание миссии и толкнуло Учителя в его странствие по всем царствам. Данная неясность статуса наложила отпечаток и в последующие времена: на подход конфуцианцев к государственной службе. Теоретически ученые-конфуцианцы (жу 儒) рассматривали службу в масштабах всей Поднебесной и каждый видел себя, по меньшей мере, *да-чэнем* (大臣).<sup>25</sup> Такую ситуацию академик В.М. Алексеев назвал «трагедией конфуцианской личности»:

---

<sup>24</sup> Не будем, однако, забывать, что *дэ* – это ещё и благодатная сила, которую Небо вручает правителю, чтобы он изливал её на всю Поднебесную.

<sup>25</sup> В дословном переводе одновременно «Великий чиновник» и «Великий подданный».

обязательный разлад в конфуцианской душе между «великим талантом» (大材 dàcái) и «малым применением» (小用 xiǎoyòng).

Таково было учение Конфуция. Ему не суждено было увидеть, как изменится Китай благодаря деятельности его учеников и последователей, но он оказался творцом уникальной общественно-политической и моральной системы, оказавшей колоссальное воздействие на всю историю страны. Потому-то он и получил прозвище «Учителя десяти тысяч поколений» (сейчас на Тайване и в Китае здравствуют его потомки в 79 и 80-м поколениях).

## 2.2. Мэн-цзы

### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Человек по природе добр, изначально обладает добродетелями.*

*Главные добродетели – это жэнь (гуманность), и (долг-справедливость).*

*Чтобы достичь полной реализации своих добродетелей, человек должен неустанно культивировать их.*

*Правитель должен придерживаться «дао правителя», а в экономической сфере должен ввести систему «колодезных полей» (цзин тянь).*

\* \* \*

Период жизни Мэн-цзы отделён от Конфуция почти двумя веками. За эти годы ситуация на Срединной равнине резко изменилась: Китай вступил в одну из самых бурных и насыщенных событиями эпох своей истории, получившей чрезвычайно характерное название «Борющихся царств» (戰國 zhànguó, 481 или 403 – 221 гг. до н.э.). Это был период чрезвычайно противоречивый, но и чрезвычайно

плодотворный для всего развития китайской цивилизации. Страна пережила революционные преобразования в экономике, политической структуре и идеологии. Произошёл первый в истории Китая демографический взрыв, китайские крестьяне освоили орошаемое земледелие и железные орудия, которые позволили распахать огромные массивы земель, но это же привело к созданию массовых армий... На месте архаического патриархального княжества возникли семь огромных царств (их территории и население уже были сопоставимы с современными китайскими провинциями или с европейским государством), управляемые безличным чиновничьим аппаратом, сочетавшимся с системой уделов. Зримым символом новых государств стали пограничные стены, ограничивающие пределы их территории. Архаическая традиция стала утрачивать всякое значение, и на политической авансцене появились два чрезвычайно авторитетных учения – моизм и легизм. Первое трактовало о всеобщей пользе и выгоде, и боролось (с помощью особой боевой организации) с захватническими войнами, легисты же особое внимание уделяли теории государства, которое в современной терминологии можно было бы назвать «тоталитарным».

Семь государств: Ци (齊), Чу (楚), Чжао (趙), Хань (韓), Вэй (魏), Цинь (秦) и Янь (燕). Все их государи приняли в течение V – IV вв. титул *вана*, означающий претензию на господство во всей Поднебесной. Срединную равнину охватила бесконечная война всех со всеми. Иногда на короткий срок очередному гегемону (霸 *bà*) удавалось одержать верх над соперниками с тем, чтобы после его кончины всё возобновилось. Царства начинали заключать между собой военные блоки, которые из-за особенностей географии Китая могли иметь «вертикальную» и «горизонтальную» конфигурации: память об этом стала национальной китайской игрой в облавные шашки (圍棋 *wéiqí* или 坐隱 *zuòyǐn*), у нас более известная под японским именем *го* (точнее, *иго* 圍碁).

Во времена Конфуция войны, которые вели удельные князья, ещё формально совершались с одобрения Сына Неба, и были призваны

поддерживать его авторитет, «исправлять» нерадивых подданных. При Мэн-цзы последняя видимость авторитета династии Чжоу исчезла, и правители оказались перед очень простой дилеммой. В мире, где не было ни малейшего понятия о возможности сосуществования равноправных государств, отношения могли выстраиваться только в понятиях господства или подчинения. Последнее означало физическое уничтожение (или, в лучшем случае, унижение и поругание) правящей династии и присоединение территории страны, которой она управляла, к владениям победителя. Борьба за абсолютное господство была единственной альтернативой гибели.

В ситуации войны всех со всеми у правителя было две опасности: соблюдение древнего ритуала и почтение к традиции ослабляли позицию борющегося, но столь же опасны были наследственные права и привилегии, которые привели в 376 г. к распаду сильного царства Цзинь (晉, на его территории возникли Вэй, Чжао и Хань). Таким образом, перед правителем стояла задача тотальной мобилизации всех сфер жизни общества, включая культуру, на достижение главной цели – господства в Поднебесной. Над конфуцианским учением и всем, что оно хранило и развивало, нависала очень серьёзная угроза.

Мэн-цзы родился в уделе Цзоу (鄒) в 30 км от места рождения Конфуция около 372 г. до н.э. При рождении он получил имя Кэ (軻 kē). Если верить древним комментаторам, он принадлежал роду Мэн Суня (孟孫) – временщика княжества Лу. Отец мыслителя умер очень рано, и его воспитанием занималась мать. В истории она осталась под именем 孟母三遷 (mèng mǔ sān qiān, дословно «Мать Мэн[-цзы], трижды переселявшаяся»), и стала эталоном китайской матери. Легенда гласит, что она трижды меняла место жительства, чтобы оградить маленького Кэ от дурного влияния окружающих. Сначала они жили по соседству с кладбищем, и Мэн Кэ стал играть в погребальные церемонии, потом поселились ближе к рынку (по другой версии – рядом с бойней), и, наконец, поселились рядом со школой, где Кэ стал подражать конфуцианским правилам-ли.



Мэн Кэ поступил в школу внука Конфуция – Цзы Сы (子思, 481 – 402 гг. до н.э.), которому приписывается авторство канона *Чжун-юн*. Уже в молодости он задался целью спасти Поднебесную путём «прояснения сознания людей, разоблачения ложных идей, искоренения дурного поведения, отказа от соблазняющих речей», и объявлял себя вторым Конфуцием. Амбиции оправдались, и ещё при жизни его стали называть 亞聖 (yàshèng, «Следующий за Совершенномудрым»), оно же стало его храмовым именем.

В зрелом возрасте, видя, что его интеллектуальные усилия ни к чему не приводят, Мэн-цзы около 323 г. отправился в странствия по Поднебесной, посетил множество княжеств, а в Лян (梁) вёл долгие дискуссии с тамошним правителем Хуй-ваном (惠王). После его кончины в 319 г. до н.э. Мэн-цзы переселился обратно в Ци, где получил почётный титул советника при дворе Сюань-вана (宣王). В 309 г. до н.э., не удержавшись при дворе, он вернулся в родное княжество Лу, где занимался педагогической и литературной деятельностью. Как видим, посмертный титул весьма точно передаёт обстоятельства его жизни, напоминающей судьбу Первоучителя – Конфуция.

Главная особенность учения Мэн-цзы, оказавшая решающее воздействие на судьбу всей последующей китайской мысли, – обращение к природе человека. Конфуций так и не создал целостной антропологической доктрины, более того, его собственные суждения дают предпосылки для прямо противоположных точек зрения. Прочитируем два известных фрагмента «Лунь юя». «Суждения Учителя о природе человека и Дао-Пути Неба невозможно услышать» (“夫子之言性與天道，不可得而聞也。” Лунь юй, V, 13). Однако «природные качества сближают людей, а приобретённые привычки – отдаляют» (“性相近也，習相遠也。” Лунь юй, XVII, 2). Впрочем, ещё больше у Конфуция суждений, которые явно показывают разнокачественность людей.

Мэн-цзы оказался первым китайским мыслителем, который сформулировал точку зрения на природу морали. Его главный тезис: «природа человека добра, и это свойство ей присуще, как воде –

свойство течь вниз» («人性之善也，猶水之就下也。」 Мэн-цзы, VIA, 2, 6)<sup>26</sup>. Под изначальной добротой (本善 běnshàn) понимается следующее: «Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем («人皆有不忍人之心。」)... Люди, вдруг увидав, что ребёнок готов упасть в колодезь, 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, что для них неприятна дурная репутация.

Из этого видно, что не имеющий чувства сострадания – не человек, что не имеющий чувства стыда и отвращения ко злу (в других) – не человек, что не имеющий чувства самоотречения и уступчивости – не человек, не человек и тот, кто лишён способности одобрять и порицать.

Чувство сострадания есть начало человеколюбия. Чувство стыда и отвращения (ко злу) есть начало справедливости. Чувство самоотречения и уступчивости есть начало житейских правил. Чувство одобрения и порицания – есть начало мудрости.

Эти четыре начала (四端 sìduān) у человека – то же, что четыре конечности тела. Когда люди, имея эти четыре начала, сами говорят, что они не могут развить их, то они самогубители, а кто говорит, что князь его не может развить их, тот губит своего князя.

Имеющиеся в нас четыре начала мы должны уметь развить и довести до полноты (естественной их меры). Они подобны только что воспламенившемуся огню, только пробившемуся роднику. Если мы доведём их до полноты, то их достаточно будет для защиты Четырёх морей (вселенной); если же не доведём до полноты, то их не хватит и для служения родителям» («今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；

---

<sup>26</sup> Цитируя канон «Мэн-цзы», мы используем стандартную для нашей синологии разбивку. Канон состоит из 7 глав, каждая разбита на две части, обозначаемые буквами А или Б, далее следует номер статьи. Номера параграфов, во избежание путаницы, не приводятся.

無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心；仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。” Мэн-цзы, ПА, 6).

Ключевые слова в этом обширном фрагменте – «Четыре начала» (四端 sìduān). Иными словами, *жэнь* (гуманность), *и* (долг-справедливость), *ли* (ритуал, Правила), *чжи* (ум) являются врожденными. «Врожденность» не означает, что уже при рождении добродетели присущи человеку – речь идет о том, что они существуют как *потенциальная возможность*. Термин 端 имеет значения «начало», «предел», «причина». Это означает, что каждый человек наделен моральным потенциалом в начале жизни, но только в том случае, если полностью разовьет эти задатки, он станет настоящим мудрецом, в буквальном смысле «станет Яо и Шунем» (“曹交問曰：“人皆可以為堯舜，有諸？ 孟子曰：“然”。” Мэн-цзы, VIБ, 2). И это может сделать каждый, вне зависимости от происхождения и воспитания.

Но если человек по природе добр, то откуда же в Поднебесной берется зло? Мэн-цзы объяснял подобное положение вещей тем, что человек либо оказывается не в состоянии развить природные задатки, либо вообще теряет свою природу. Но это уже не имеет никакого отношения к природному потенциалу. Вот почему в основу морального воспитания Мэн-цзы клал «возвращение» утраченного морального сознания (盡心 jìn xīn). Эта концепция оказала впоследствии сильное влияние на неоконфуцианцев, особенно на философию Чжу Си, о котором речь пойдёт ниже.

Мэн-цзы считал главными добродетелями *жэнь* и *и*. Конфуций рассуждал в основном о *жэнь*, Мэн-цзы объединил понятия *жэнь* и *и*. Прежде всего он определил *жэнь* (仁) как «сердце человека» (仁者人心也), поэтому сейчас *жэнь* переводят как «человеколюбие» или «гуманность».

Суть категории 義 в трактовке Мэн-цзы заключается в осознании того факта, что моральный долг непременно должен быть выполнен, человек непременно должен действовать в соответствии с моральным императивом, даже если ему придется пожертвовать собственной жизнью. Естественно, что высшие моральные ценности прямо противостоят материальным благам и общественному положению. В беседе с Лянским Хуэй-ваном (梁惠王), открывающей канон *Мэн-цзы*, мыслитель прямо говорит: «Зачем непременно говорить о пользе? Я буду говорить о человеколюбии и справедливости, и только» (“王何必曰利？亦有仁義而已矣。” Мэн-цзы, IА, 1).

Именно эти категории Мэн-цзы являются основными, когда он общается с правителями. Правители, как видим, интересовались у мыслителя одним вопросом: каким образом слабое в военном отношении княжество сможет одолеть сильное и стать гегемоном Поднебесной. Мэн-цзы отвечал им теорией гуманного правления (仁政 *rénzhèng*). В первую очередь это означает моральный долг правителя перед его подданными: если правитель в государстве-семье перестаёт быть отцом, то подданные-дети получают право, восстав, убить его как обычного бандита. «Циский князь Сюань спросил: “Правда ли ли, что Чэн Тан<sup>27</sup> 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?”

Мэн-цзы ответил: “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” (“齊宣王問曰：“湯放桀，武王伐紂，有諸？孟子對曰：“於傳有之”。曰：“臣弑其君可乎？”曰：“賊仁者謂之賊，

---

<sup>27</sup> Имеется в виду первый правитель династии Шан (商), царствовавший в 1675 – 1646 гг. до н.э. Он сверг кровавого тирана Цзе (桀), последнего царя династии Ся (правил 1728 – 1675 гг. до н.э.).

賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也”。” Мэн-цзы, ІБ, 8)<sup>28</sup>.

Тем самым, Мэн-цзы различает две категории правителей, и, соответственно, их Дао-путь. Первый – путь истинного правителя (王道 wángdào), второй – путь тирана-гегемона (霸道 bàdào). Первый опирается на *жэнь*, второй использует писанный закон и насилие. Мэн-цзы, как и Конфуций, не обладал политическими амбициями, своим ученикам он говорил, что власть не является высшей ценностью, и *цзюнь-цзы* не должен стремиться к ней: «У благородного мужа есть три удовольствия, но быть императором сюда не включается» (“君子有三樂，而王天下不與存焉。” Мэн-цзы, VIIA, 21). Здесь использован очень важный термин 樂 (lè, «радость»), с которым мы скоро столкнёмся в другом контексте. Радости благородного мужа таковы: чтобы жили и благоденствовали родители и близкие, чтобы ему нечего было стыдиться перед Небом и людьми, и чтобы воспитать достойных учеников (там же). Естественно, что для князя подобные рассуждения не годились.

Мэн-цзы дал несколько определений гуманному правлению, явно рассчитывая на правителей, стремящихся к гегемонии. В первом случае – это защита народа (保民 bǎomín), т.е. обеспечение населения постоянным имуществом, чтобы оно могло поддерживать родителей и детей (IA, 7). Поскольку главное имущества крестьянина – земля, Мэн-цзы вводит знаменитую концепцию «колодезных полей», суть которой кратко уже обрисована. Второе определение гуманного правления – материальная помощь народу (ІБ, 4). В любом случае, правитель должен обладать сердцем, не выдерживающим человеческих страданий (不忍人之心). В качестве эталона Мэн-цзы приводит мифического государя Юя (禹), усмирителя всемирного потопа, основателя первой династии Ся (夏, 2205 – 1766 гг. до н.э.), который

---

<sup>28</sup> Этот пассаж многократно исключался из состава *Мэн-цзы* при различных династиях Китая, а также при переизданиях этого канона в Корее и Японии в средние века.

считал, что если кто-то в Поднебесной утонул, то это он его утопил (IVБ, 29). Гуманное правление также заключается в отказе от военных авантюр: «...в сражениях из-за земли убивают столько людей, что ими покрываются поля, а в сражениях из-за городов ими наполняются города. Это значит заставлять землю пожирать человеческое мясо. За такое преступление мало смертной казни» (“此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。”)» (IVА, 14). Равным образом, гуманное правление предполагает смягчение наказаний, снижение налогов и податей, отказ от правительственных монополий на использование природных ресурсов, социальную защиту населения (養生 yǎngshēng, забота о вдовах, сиротах и бездетных), назначение жалованья чиновникам («кормовых наделов» 職田 zhítián). Осуществление этих мероприятий, как казалось Мэн-цзы, приведёт, во-первых, к материальному благополучию, а, во-вторых, вызовет такой моральный подъём и единство народа, что можно будет посылать безоружных людей с палками крушить доспехи профессиональных армий (IA, 5). Впрочем, Мэн-цзы полагал, что гуманный правитель выиграет войну ещё до того, как войска соберутся на поле боя, ибо к нему перебежит весь народ того государства, с которым он воюет (там же).

Здесь нам необходимо вернуться к понятию «радости». Концепция гуманного правления Мэн-цзы опирается на сентенцию Учителя: «Шэ-гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: Надо добиться такого положения, когда вблизи радуются, а издалека стремятся прийти» (“葉公問政。子曰：近者說，遠者來。” Лунь юй, XIII, 6). Мэн-цзы развил это, опираясь на те же источники, что и Первоучитель. Он рассказывает легенду о том, что Вэнь-ван построил чудесную башню, и народ радовался вместе с ним, образуя единое целое (IA, 2).

Это свидетельствует о взаимной полезности государя и подданного. «Народ составляет главный элемент в государстве, духи земли и хлебов – второстепенный, а государь – самый лёгкий» (“民為貴，社稷次之，君為輕。” Мэн-цзы, VIIБ, 14). Но это не означает, что Мэн-цзы призывал к народоправию, как иногда считают западные иссле-

дователи. Если посмотреть на иероглиф 仁, то графически он окажется состоящим из знака «человек» (人) и обозначения цифры «2» (二). Обратим внимание на разницу архаических цифровых знаков современных друг другу античной римской и древнекитайской цивилизаций: II и 二. Если попытаться осмыслить это положение, окажется, что китайский знак обозначает весь комплекс мотиваций, действий, сдерживающих факторов и проч., обеспечивающих устойчивое (в идеале – бесконфликтное) сосуществование и взаимодействие как минимум двух индивидов, вне зависимости от их социального статуса и прочих разделяющих моментов. Легко заметить, что двойка в Китае ориентирована горизонтально, а в римской записи – вертикально. Философ и культуролог могут из этого сделать вывод, что, по крайней мере, с римских времён в Европе двое индивидуумов интуитивно воспринимались как равные, но с противоположных сторон (что достигло абсурда в противостоянии, например, «левого» и «правого уклонов», хотя оно появится только в XVIII в.). Китайская ситуация обратная: здесь идёт речь о близости к основам мироздания – Небу и Земле. Люди неравны изначально. В предельно откровенном виде это выразил Мэн-цзы: «Одни работают умом, а другие – мускулами; работающие умом управляют людьми, а работающие мускулами управляются людьми; управляемые кормят других, а управляющие кормятся от других – это всеобщий закон справедливости» («或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。」 Мэн-цзы, ША, 4).

Мэн-цзы развил конфуцианство, и это учение могло на равных конкурировать при дворах владык с другими более прагматическими учениями. К сожалению, теории Мэн-цзы оказались совершенно непригодными для практики управления: так, Второучитель не мог себе представить, что во главе Поднебесной может встать злодей. Он говорил: «Бывали случаи, что человек негуманный получал в обладание княжество; но, чтобы негуманный человек получал в обладание Поднебесную, этого не бывало» («不仁而得國者，有之矣；不仁而得天下，未之有也。」 Мэн-цзы, VIIБ, 13). История опровергла его оптимизм:

через 70 лет после кончины учителя Мэн Китай был объединён Цинь Ши-хуаном – одним из самых жестоких деспотов во всей мировой истории. Он не смог уничтожить конфуцианства, но и оно уже было не тем, что во времена Первоучителя и Мэн-цзы.

### 2.3. Сюнь-цзы

#### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ*

*Человек по природе зол.*

*Источником зла являются неконтролируемые желания и чувства.*

*Человеческую природу можно исправить путем воспитания.*

*Основания общества – это «искусственные» установления, социальные изобретения: законы, образование, ритуал.*

*Основная задача правителя: на низшем уровне использовать награды и наказания, но и поддерживать материальное благосостояние народа, на высшем уровне – выступить умиротворителем Неба и Земли.*

Жизнь Сюнь-цзы (荀子, 313 или 290 – 238 или 215 гг. до н.э.) пришлась на завершающий этап эпохи Борющихся царств, когда гегемонию над Поднебесной оспаривали два периферийных государства, рассматривающихся обитателями Срединной равнины как «варварские»: западное – Цинь и южное – Чу. Сам он был родом из центрального царства Чжао (趙) и при рождении получил имя Куан (荀況). После возвышения (о чём скажем дальше), он также носил прозвище 卿 (qīng, «сановник, министр»), а его родовое имя стало табу, поэтому его часто называют Сунь Цинем (孫卿). Так же, как и его предшественники, великий конфуцианец пытался сделать карьеру, и



поначалу преуспел при дворе Циского Сян-вана (齊襄王), где даже сделался главой знаменитой академии Цзися (稷下 jìxià), основанной ещё в 318 г. до н.э. и объединявшей всех представителей тогдашней китайской мысли. Парадоксально, но один из самых кровавых периодов китайской истории стал одновременно и периодом небывалого взлёта интеллектуальной деятельности, в истории он остался под именем «Ста школ» (百家 bǎijiā). Сюнь-цзы, как и всякий конфуцианец, был нетерпим к своим оппонентам, и потому оказался оклеветан. Совершив путешествия в Цинь и Чу, в 255 г. до н.э. он принял приглашение премьер-министра Чу – Чунь Шэня (春申) и стал правителем удела Ланьлин (蘭陵 lánlíng). В 238 г. до н.э. был отстранён от должности, занялся частной деятельностью, и организовал собственную школу. Среди его учеников особенно выделяются Хань Фэй (韓非, 280? – 233 гг. до н.э.) и Ли Сы (李斯, 280 – 208 гг. до н.э.) – первый министр императора-объединителя. Характерно, что оба они очень далеко ушли от конфуцианского учения и были враждебны ему, причём Ли Сы отравил Хань Фэя.

Древние источники утверждают, что Сюнь-цзы был вынужден притворяться сумасшедшим, когда империя Цинь захватила царство Чу, а когда Ли Сы был провозглашён премьер-министром, он даже объявил голодовку. По словам ханьского мыслителя Лю Сяна (劉向, 77 – 6 гг. до н.э.), «испорченный мир был не в состоянии использовать его учение, и этот человек скончался в простонародных трущобах, а его достижения и заслуги не стали зримыми в мире».

Сюнь-цзы поклонялся Конфуцию и презирал современные ему конфуцианские школы, которых к тому времени было уже около 10. Именно против них направлена бóльшая часть его критики. Наиболее влиятельными среди современных ему конфуцианцев были последователи Мэн-цзы, и Сюнь-цзы написал немало, опровергая его концепцию природы человека.

Кроме того, сильное раздражение Сюнь-цзы вызывали последователи Мо-цзы (墨子), приверженцы социального равенства, аскетизма и всеобщей любви (которую они трактовали как удовлетворение

основных потребностей максимального количества людей). С точки зрения Сюнь-цзы, их воззрения были не просто наивны, но и опасны для общества. Работая в Цзися, Сюнь-цзы познакомился и с работами Шэнь Бу-хая (申不害), Ян Чжу (楊朱), Хуй Ши (惠施), Гунсунь Луна (公孫龍), Лао-цзы (老子), Чжуан-цзы (莊子), Цзоу Яня (鄒衍) и многих других, о ком мы и знаем-то благодаря упоминаниям и критике Сюнь-цзы. В этом смысле трактат «Сюнь-цзы» является бесценным источником по истории китайской общественной и философской мысли.

Его собственная теория в значительной мере обязана своим появлением дискуссиям с существовавшими тогда многочисленными школами.

Главный тезис Сюнь-цзы, столь резко отличавший его от предшественников, таков: “人之性惡，其善者偽也” (rén zhī xìng è, qí shàn zhě wěi yě: «Человек по природе зол и всё, что есть в нём доброго, искусственно», Сюнь-цзы, XXIII). Процитируем этот фрагмент полностью: «Человек по своей природе зол, его добродетельность порождена [практической] деятельностью! Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то появляется стремление оспаривать и грабить, исчезает желание уступать. Человек рождается завистливым, 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 образом из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идёт вразрез с его долгом, нарушаются и все принципы, что ведёт к беспорядку. Поэтому необходимо воздействовать на человека с помощью воспитания и закона, нужно заставить его соблюдать нормы ритуала и выполнять свой долг, только тогда у человека появится уступчивость и он станет культурным, что приведёт к порядку. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится

очевидным, что человек по природе своей зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью!» («人之性惡，其善者偽也。——今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。”)<sup>29</sup>.

Среди китайских мыслителей такое заявление сделал только Сюнь-цзы. За полвека до него Мэн-цзы даже и предположить не мог такого вывода. По Мэн-цзы, напротив, традиционные конфуцианские добродетели – это достигшие полного развития естественные чувства человека. Если развитие происходит в полной мере, то человек становится *цзюнь-цзы*.

Сюнь-цзы полагал естественным, что человек стремится к удовлетворению своих желаний, как бы это ни было эгоистично. «Каждый стремится к собственной выгоде» («今人之性，生而有好利»), – писал он. Сюнь-цзы соглашался с Мэн-цзы в том, что люди поступают в основном в соответствии со своими чувствами, но придерживался другой точки зрения на природу чувств. Это не «ростки», вроде сострадания, стыда, уважения и т.п., а эмоции: любовь, ненависть, горе, печаль и радость. В ответ на стимулы внешней среды эти чувства превращаются в желания, которые человек стремится удовлетворить, какими бы эгоистичными и антиобщественными ни были эти поступки. А так как желаниям человека нет предела, то их выражения неупорядоченны и социально опасны.

Если Мэн-цзы полагал, что естественное развитие человеческих чувств ведет к обретению добродетели (善 shàn), то Сюнь-цзы доказывал, что такое развитие приводит к появлению зла (惡 è). Добродетельные поступки (верность, преданность, сыновняя почти-

---

<sup>29</sup> Использован перевод В.Ф. Феоктистова (Философские и социально-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976. С. 256 – 257).

тельность, милосердие) противны человеческой природе, и, совершая их, человек в буквальном смысле слова «наступает себе на горло». Однако из этого не следует, что человек должен следовать своей природе, напротив – его следует научить контролировать свои чувства и эмоции. Как истинный конфуцианец Сюнь-цзы не сомневался, что человек, какой бы природы он ни был, поддаётся перевоспитанию и потенциально способен стать *цзюнь-цзы*. Этого состояния можно достичь под руководством наставников и особенно правителя. Однако при этом *цзюнь-цзы* и *сяо-жэнь* вполне могут поменяться местами, если общество будет устроено не должным образом.

Таким образом, Сюнь-цзы становится апологетом человеческой активности. Ключевое слово в его рассуждениях – «творить», «действовать», даже «изобретать» (爲 wéi). Даже благо – это некое «изобретение» Совершенномудрых древности. Основа общества – *ли*-правила, а следовательно, и закон. Соблюдение *ли* и *и* – это ещё и критерий, позволяющий занимать определённое место в иерархической лестнице. Ключевой тезис здесь: “賞賢使能以次之” (shǎng xián shǐ néng yǐ cì zhī «Возвышать мудрых и использовать способных»).

Это означает, что главным процессом для формирования цивилизованной личности является воспитание и образование, а ритуал (прежде всего государственный) – основное средство созидания культуры. Только способность обуздывать естественные импульсы и побуждения отличают человека от животного: «Человек в силе уступает быку, в способности бегать уступает лошади, и тем не менее заставляет служить себе и быка и лошадь» (V). Причина этого в том, что «люди могут жить в стаде, в то время как быки и лошади не обладают этой способностью». Здесь важна категория «различения» (識性 shìxìng): «Человек от природы обладает желаниями, когда, желания не удовлетворяются, неизбежно возникает желание добиться их (осуществления), но, стремясь добиться осуществления желаний, человек не знает границ и пределов, поэтому неизбежно возникает соперничество. Возникновение соперничества приводит к смутам, а смуты вызывают нищету. Покойные *ваны* питали отвращение к сму-

там, поэтому они создали правила поведения и выработали понятие *и*, чтобы разделить людей, удовлетворить их желания и предоставить им требуемое...» (XIII). Одним из методов этого является правильное распределение земель, а также смягчение налогового бремени с земледельцев и полная отмена налогов с торговцев.

Таким образом, Сюнь-цзы является апологетом иерархического общества, но в его рамках правители обязаны заботиться о своих подданных. Сюнь-цзы, в отличие от Конфуция и Мэн-цзы, активно использует понятие «пользы-выгоды» (利 *li*). Результатом становится сентенция, немислимая у его предшественников: «правитель, идущий по пути добродетели, делает народ богатым» (V). Это, естественно, не отменяет чёткого определения социальных ролей, и в терминологии Сюнь-цзы это и есть «исправление имён».

Успешное управление государством предполагает правильное распределение наград и наказаний. В этом случае возникают социальные нормы, ведущие к установлению «добра» в обществе, которое становится гармоничным.

В главе девятой «Правление вана» содержатся постулаты, которые фактически уже выводят Сюнь Куана за пределы конфуцианства: «...ленивых и неспособных нужно немедленно отстранять от должностей; главных злодеев нужно казнить, не дожидаясь их перевоспитания; обычных, средних людей нужно воспитывать, не дожидаясь, когда к ним придется применить меры наказания»<sup>30</sup>.

Сюнь-цзы уподобил общество пирамиде, где фундаментом служат взаимоотношения управленческого аппарата и народа. Однако чем выше к вершине, тем большую роль начинают играть иные средства управления. Правитель у Сюнь Куана вполне соответствует заветам Первоучителя: «Его гуманность распространяется на всю Поднебесную, его чувство долга распространяется по всей Поднебесной и его величие распространяется по всей Поднебесной. Когда его гуманность распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, к кому бы не относились по-родственному. Когда

---

<sup>30</sup> Перевод В.Ф. Феоктистова (Древнекитайская философия. Т.2. М., 1972. С. 150.).

его чувство долга распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, кто не был ценим. Когда его величие распространяется по всей Поднебесной, то в Поднебесной не остается никого, кто бы смел оказать ему сопротивление. Поэтому такой государь побеждает не сражаясь, и получает не нападая. Войска, закованные в латы, не утруждают применением, а Поднебесная покоряется. Так поступает тот, кто знает Дао-путь истинного государя» («仁眇天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也；威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。») <sup>31</sup>.

Сюнь-цзы чрезвычайно «конфуцианен» в полагании государственности столь же непреложной, как и природа, оттого-то отношения «государь – подданные» столь же непреложны, как и отношения «отец – сын» и «старшие – младшие». Сюнь-цзы явно демонстрирует склонность к системному подходу, прослеживая возникновение общества и государства непосредственно от царств живой природы. <sup>32</sup> Заметим, что у Сюнь-цзы вполне отчетливо прослеживаются и мотивы господства человека над природой. Процитируем пассаж о возникновении государственной власти: «Небо и Земля – начало всего живого; ритуал и чувство долга – начало порядка; государь – начало ритуала и чувства долга. Государь является началом понятия о долге и надлежащих нормах поведения. Поэтому Небо и Земля порождают государя, государь же упорядочивает Небо и Землю. Государь образует триаду с небом и Землею, становится средоточием всего сущего и отцом и матерью по отношению к народу. Если государь отсутствует, то Небо и Земля не приведены в порядок, чувство долга и надлежащие формы поведения не унифицированы. Верхи общества

---

<sup>31</sup> Приводим этот пассаж в переводе А.С. Мартынова: Конфуцианство. Т.1. СПб., 2001. С. 307 – 308.

<sup>32</sup> Сюнь-цзы. Гл.9. / Пер. В.Ф. Феокистова // Древнекитайская философия. Т.2. С. 157 – 160.

не имеют государя-наставника, низы не имеют отцов. Такое положение именуется пределом смуты»<sup>33</sup>.

Сюнь-цзы, однако, был готов рассматривать ситуацию, когда во главе Поднебесной окажется не государь, а гегемон-ба, принуждённый «делать основной упор на закон». Так и произошло, но места Сюнь-цзы в новом государстве уже не было. Некоторые его тексты оказались включены в канон «Ли-цзи» (почти без изменений – главы 17/19 и 35/38), но трактат его так и не обрёл статуса канонического (неоконфуцианцы не могли простить ему разрыва с Мэн-цзы), а единственный до XIX в. комментарий был написан в 818 г.

В XI в. при императоре Шэнь-цзуне (神宗, 1067 – 1085) табличка с его именем была помещена в храме Конфуция, но через 400 лет – при императоре Цзя-цзине (嘉靖, 1522 – 1566) оказалась убрана оттуда навсегда. Современные исследователи также не могут договориться: был ли Сюнь-цзы отступником от идей конфуцианства или же он адекватно наследовал направление Конфуция и Мэн-цзы, дав ему совершенно особенное истолкование.

## Источники и литература

Учению самого Конфуция и его ближайших преемников «повезло» в отечественном китаеведении: существует обширный корпус переводов и исследований, умножающихся год от года.

В числе важнейших источников следует назвать полный перевод на русский язык конфуцианского «Четверокнижия»:

Конфуцианское «Четверокнижие» (Сы шу): Пер. и коммент. А.И. Кобзева, Л.С. Переломова, А.Е. Лукьянова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова. – М.: Восточная литература, 2004.

---

<sup>33</sup> Сюнь-цзы. Гл. 9. С. 157. Вслед за А.С. Мартыновым я ставлю термин «государь» вместо бинорма «совершенный человек», употребляемый повсюду В.Ф. Феоктистовым.

Существует превосходное собрание источников всех школ древнекитайской мысли, оснащённое классическими английскими переводами и подробными словарями к каждому из лов: <https://ctext.org/>

На этом сайте выложены полные тексты всех канонов древнего конфуцианства, моизма, легизма и проч. Имеются также тексты династических историй Сыма Цяня, Бань Гу, а также древние словари, сочинения по китайской медицине и т.д. Совершенно незаменимый источник.

Основные существующие на сегодняшний день переводы *Лунь-юй* на русский язык, были сведены в антологию:

Беседы и суждения Конфуция / Сост. Р.В. Грищенко, предисловие Л.С. Переломова. – СПб.: Кристалл, 2001.

Важные сведения о Конфуции и конфуцианском учении можно почерпнуть из работ живых классиков московского и петербургского китаеведения:

*Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь Юй». – М.: «Восточная литература» РАН, 1998.

*Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001. – Кн. I – II.

Конфуций: «Я верю в древность» / Сост., пер. и комментарий И.И. Семенов. – М.: Республика, 1995.<sup>34</sup>

Превосходная характеристика раннего конфуцианства в контексте политической и философской мысли эпохи дана в классической монографии В.А. Рубина «Идеология и культура Древнего Китая (че-

---

<sup>34</sup> Антология включает перевод *Лунь юя*, необходимый комментаторский аппарат, а также ряд чрезвычайно интересных материалов, включая перевод первой биографии Конфуция, написанной Сыма Цянем, очерк Н.Я. Бичурина (о. Иакинфа) – «Описание религии учёных», дающей представление о конфуцианском церемониале XIX в. и т.д. Многократно переиздавалась под разными названиями.



тыре силуэта)», включённой в указанное собрание трудов «Личность и власть в Древнем Китае». Там же помещён перевод *Юэ цзина* – существующей ныне главы «Ли цзи», а также представлены другие, зачастую уникальные, материалы.

В настоящее время опубликованы два полных перевода *Мэн-цзы* на русский язык:

*Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. – М.: Восточная литература, 1998. Репринтное воспроизведение издания 1904 г., оснащённого подробными комментариями, иероглифическим написанием терминов и послесловием Л.С. Переломова.

Мэн-цзы / Пер., указатели В.С. Колоколова. Предисловие Л.Н. Меньшикова. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 1999. Впервые опубликованный перевод классика отечественного китаеведения В.С. Колоколова (1896 – 1979).

Полного перевода *Сюнь-цзы* на русский язык не существует. Многие годы жизни его исследованию отдал В.Ф. Феоктистов, чьё исследование впервые было опубликовано в 1976 г.

*Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. – М.: Наука, ГРВЛ, 1976.

Эта же монография и многие сопутствующие материалы были переизданы:

*Феоктистов В.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследования, перевод, размышления китаевода. – М.: Наталис, 2005.

В последние годы вышли полные комментированные переводы важных древнекитайских канонических для конфуцианства текстов:

Чтимая книга : древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова. – М.: ИДВ РАН, 2014.

Шу-цзин. «Канон записей» / исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г.С. Поповой. – М.; СПб.: Нестор-История, 2020. – (Учёные записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 37).

Кун-цзы цзя юй (Речи школы Конфуция) / Институт Китая и современной Азии Российской академии наук; перевод с китайского, исследование и примечания А. Ю. Блажкиной. – М.: ИКСА РАН, 2022.

Установления династии Чжоу (Чжоу ли) / пер. с китайского, вступ. ст., коммент. и прил. С. Кучеры. – М.: Восточная литература РАН, 2010 – 2017. – Т. 1 – 2.

### Глава 3. Классическое конфуцианство

В 209 г. до н.э. умер первый император-объединитель Поднебесной, и до 202 г. до н.э. длилась смута: прежние царства стремились к независимости, но к власти пришли уже совершенно другие люди. В 202 г. до н.э. престолом Сына Неба овладел мелкий чиновник, крестьянин по происхождению – Лю Бан (劉邦), оставшийся в истории под именем 高帝. Так было положено начало первой устойчивой державе, под властью которой Китай просуществовал около 400 лет, давшей имя языку и народу этой страны – Хань (漢). Держава эта, хотя и считалась эталоном имперской государственности, но была, в общем, мало похожа на своих средневековых преемниц.

Прежде всего империя была по-прежнему основана на системе уделов, которые очень медленно и постепенно интегрировались в целостный организм государства. Однако главной опасностью в первые полвека существования империи Хань было даже не противостояние между центром и уделами (в которых жили и правили родственники императорского дома, а особенно – императриц), а отсутствие должного интегрирующего фактора, который бы связывал власть императора с его подданными.

Династия Цинь дискредитировала школу легистов, хотя выработанные ими принципы управления и функционирования государственного аппарата с успехом использовались на практике. Представления о Сыне Неба в Ханьскую эпоху практически ничем не отличались от эпохи Чжоу, но здесь режим столкнулся с большой неожиданностью. Если государь – это посредник между Небом и Землёй, священный центр всего человечества и его репрезентант, то власть его в полном смысле слова «не от мира сего» и совершенно не связана с административной деятельностью. В этот период возобладали даосские взгляды на управление как на «недеяние» (無為 wúwéi). Иначе говоря, если Небо вручило царствующему дому свой мандат, то это означает, что монарху достаточно правильно исполнять свой Дао-путь – прочее должно происходить само собою.

Эта доктрина находилась в разительном противоречии с политической реальностью Китая II в. до н.э. Страну раздирали конфликты между удельными владками, неразбериха борьбы придворных партий, вторжения сюнну (匈奴 *xīōngnú*, в 15 г. н.э. они были переименованы в «гуннов»: 恭奴 *gōngnú*). В этих условиях требовалось единое учение, которое бы могло соединить воедино архаические представления о власти и политическую реальность. Требовалась и легитимация царствующей династии, основательно дискредитировавшей себя в регентство императрицы Люй Хоу (呂太后 *Lǚ Tàihòu*, 195 – 180 гг. до н.э.). Эту задачу взял на себя Дун Чжун-шу.

### 3.1. Жизнь и труды Дун Чжун-шу

#### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Жизнь человека и общества управляется законами, установленными самим Небом.*

*Все в мире тесно взаимосвязано.*

*Небо создало человека для того, чтобы внести и поддерживать порядок в Поднебесной.*

*Император лично ответственен перед Небом за порядок в Поднебесной.*

*Все природные события, как естественные, так и, особенно, необычные, наделены космическим и социальным значением.*

Дун Чжун-шу родился в уделе Гуанчуань (廣川, ныне уезд Хэншуй 衡水 провинции Хэбэй) между 190 и 179 гг. до н.э. в знатной семье. Он получил конфуцианское образование и начал придворную карьеру при императоре Цзин-ди (景帝 156 – 141 гг. до н.э.). Его при-

дворные функции заключались в толковании и объяснении конфуцианских канонов. При государе У-ди он служил удельным правителем, но позднее вернулся на придворную службу, стал министром и инициатором системы конфуцианских экзаменов, а также преподавал в столичном училище. Его учеником был знаменитый историк Сыма Цянь (司馬遷, около 145 – 86 гг. до н.э.), автор первой образцовой истории Китая – 《史記》. После выхода в отставку он сохранил высокий статус, древние источники свидетельствуют, что если предстояло обсуждение важных вопросов, домой к Дун Чжун-шу посылали особого чиновника спросить его мнение. Скончался он между 120 и 104 гг. до н.э.

Наследие Дун Чжун-шу сохранилось до наших дней частично: от него осталось собрание философских сочинений под названием 《春秋繁露》 (chūnqiū fánlù «Обильные росы “Весен и осеней”»), а также три доклада императору, известные под названием 《天人三策》 (tiān rén sān cè), включённые в 56 главу «Истории Хань» («Жизнеописание Дун Чжун-шу»). По поводу состава и аутентичности текстов, включённых в *Чунь-цю фань лу*, до сих пор ведутся дискуссии. 《董仲舒傳》

Дун Чжун-шу, видимо, полагал себя в первую очередь историком, ему предстояло решить чрезвычайно сложную задачу: объяснить причины того, почему жестокий режим дома Цинь смог покорить всю Поднебесную и передать власть дому Хань. Таким образом, главная цель Дун Чжун-шу – открыть и изложить универсальные принципы, которые позволят не только в настоящем, но и в будущем установить прочный социополитический порядок.

Согласно Дун Чжун-шу, деятельность человека призвана привести к гармонии Небо и Землю. Небо рождает все вещи и наделяет людей начатками морали (эта идея принадлежит Мэн-цзы), а Земля вскармливает все и доводит до зрелости. Человек же должен завершить эту работу и создать в мире совершенство (путем исполнения

ритуала и музыки). Образец для этого совершенства, однако, представлен самим Небом, а не создан человеком.

Чтобы объяснить эту систему, Дун Чжун-шу обратился к учению натурфилософа Цзоу Яня (鄒衍), который объяснял мир в терминах концепции «пяти элементов» (или пяти фаз, пяти космических сил – 五行 wǔxíng), связанных с огнем, водой, землей, деревом и металлом. Кроме того, он использовал более древнюю концепцию сил *инь* (陰) и *ян* (陽). Таким образом, он создал целую систему соответствий, или корреляций. Согласно этой системе все вещи соответствуют той или иной категории из «пяти элементов», которая, таким образом, становится основой для мировой взаимосвязи. Эту связь мы постараемся обрисовать. (В меморандумах, несомненно принадлежащих Дун Чжун-шу, теория «пяти элементов» не упоминается, да и в его главном сочинении она представлена в еще не разработанном виде. Сложная коррелятивная система «пяти элементов» на самом деле была разработана несколько позднее.)

Доминантой культуры Древнего Китая является представление о пятичленном устройстве пространства. Мировое пространство разделяется строго по четырём сторонам света и особого пространственного отрезка: Центра 中, который ассоциируется с центром мира, Востока 東, Юга 南, Запада 西, Севера 北. Пространственным координатам соответствуют четыре времени года и специальный сезон – середина лета, выделяемый для Центра (中伏).

Считалось, что Небо имеет форму круга, а Земля – квадрата. Та часть земного квадрата, на которую падает проекция небесного круга и есть Срединное государство, т.е. Китай. Оставшиеся углы земного квадрата полагались «варварскими», на которые покровительство Неба не распространяется никак.

Помимо Центра, особо в Китае почиталась южная пространственно-временная зона, в силу чего именно южная сторона считалась почётной, лицом к югу сидел император и его представители – чиновники, и это также приводило к тому, что восток и запад для ки-

тайца оказываются расположенными не справа и слева, как на Западе, а наоборот.

Восток и Запад ассоциировались с рождением новой жизни и гибелью всего живого. Запад для Китая, таким образом, это зона хаоса и враждебных для человека природных стихий, ассоциирующаяся с началом 惡 (wù) – военной силой.

Север ассоциировался с зимой и смертью, но с другой стороны, и с чем-то сокрыто-таинственным: зима – время года, когда в земле таятся зёрна, готовые дать новый урожай. Отсюда – ассоциация Севера с учёностью и образованием.

Следует особо обратить внимание на то, что эта схема не была какой-то абстракцией, а имела совершенно конкретную привязку к китайской географии. Центром мира в древности считалась гора Суншань (嵩山) в Хэнани. «Восточный пик» – гора Тайшань (泰山) в Шаньдуне, южный пик – гора Хэншань (衡山) в Хунани, западный пик – Хуашань (華山) в Шэньси и северный пик – горы Хэншань (恆山) в Шаньси. Эта схема восходит по крайней мере к II тыс. до н.э., ибо данные горы точно обозначают границы государства Инь (殷, 1401 – 1122 гг. до н.э.), а Центральная гора располагалась рядом с иньской столицей.

Для обозначения космологических представлений существовала сложная система знаковых рядов, включающая многие аспекты.

Для китайской культуры особое значение имела символика Пяти цветов (五色 wǔsè), являющаяся в том числе нормативной для художественного творчества. Она состояла из следующих цветов:

*Жёлтый* (黃 huáng) – Центр, цвет верховной власти и государя.

*Сине-зелёный* (青 qīng) – Восток, цвет новой жизни.

*Красный* (朱 zhū или 紅 hóng) – Юг, киноварь, торжественно-радостные события (например цвет свадебной атрибутики).

*Белый* (白 bái или bó) – Запад, траур, похороны и соответствующая атрибутика.

*Чёрный* (黑 hēi) – Север, использовался для одеяния учёных.

Эта символика теснейшим образом была связана с натурфилософскими представлениями, и это теория Пяти элементов (五行 wǔxíng): «земля» (土 tǔ) – Центр, «дерево» (木 mù) – Восток, «огонь» (火 hǒu) – Юг, «металл» (金 jīn, дословно «золото») – Запад, «вода» (水 shuǐ) – Север. (Стандартная формула в порядке «взаимопреодоления элементов»: 五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土).

Помимо элементов, пространственно-временные зоны могли также обозначаться посредством «пяти природных сущностей»: грома (Центр), ветра (Восток), солнца (Юг), холода (Запад) и луны (Север).

Начала Инь и Ян также встраиваются в пятеричную картину мироздания. Иероглиф, обозначающий женское космическое начало 陰 (yīn), восходит к изображению теневого склона холма или речного берега, мужское начало 陽 (yáng), обозначается знаком, восходящим к изображению солнечного склона. Таким образом, мир представлялся ещё и бесконечно дуализированным. Движение Ян мыслилось проходящим по часовой стрелке, максимум и минимум приходятся на дни летнего и зимнего солнцестояния, Инь – наоборот. Женское начало, встраиваясь в пятеричную схему, соотносится с северо-востоком и северо-западом, ассоциируясь с зимой, водой, луной, металлом и военным началом. Мужское начало соотносится с юго-восточной и юго-западной сторонами земного пространства, ассоциируясь с летом, деревом, огнём и солнцем. В Центре оба начала уравновешены или должны пребывать в равновесии.

Таким образом, и всё в мире может быть классифицировано с точки зрения соотношения с мировыми началами. Для жизни имперского общества особое значение имели: типология сельскохозяйственных культур и животных (календарная пища), типология живых тварей, вкусов и запахов. Кратко обрисуем их.

*Животные и злаки:* просо/корова (Центр); пшеница/овца (Восток); бобы/курица (Юг); конопля/собака (Запад); пшено/свинья (Север).

*Живые существа:* безволосые – человек (Центр); чешуйчатые – насекомые (Восток); пернатые – птицы (Юг); волосатые – звери (Запад); панцирные – пресмыкающиеся (Север).



*Ощущения:* сладость и благовоние – Центр; кислота и «козлиный дух» – Восток; горечь и горелый запах – Юг; острота и запах металла – Запад; солёность и запах гнили – Север.

Данные классификации имели огромное практическое значение, ибо сообразно устройству мироздания, например, осуществлялась внешняя политика и располагались армии в провинциях (по сторонам света относительно столицы) и т.д. Заметим, что система дворянских рангов в Древнем Китае также имела пятеричную структуру.

Особенно жёстко эта система регламентировала жизненный уклад и поведение государя, ибо представитель Поднебесной должен был в идеале полностью уподобиться течению природных процессов. Даже ханьские монархи в каждый конкретный сезон и месяц года жили в определённых апартаментах, носили одеяния должного цвета, ели соответствующую пищу и т.д., едва ли не до бесконечности. Например, в первый весенний месяц государь должен был жить в восточных апартаментах (под названием 綠陽 «Зелёное Ян», ибо весной в природе усиливается мужское начало), облачаться в зелёное платье и пользоваться украшениями из нефрита, ездить под зелёным балдахинном в колеснице, запряжённой лошадьми сивой масти и только по дороге, вымощенной серо-голубым гравием, вкушать яства из пшеницы и баранины и т.п.

\* \* \*

Для Дун Чжун-шу главным было не мироздание, а человек, которого он (как и все конфуцианцы) считал венцом природы по двум причинам: во-первых, потому, что он наделен сознанием и волей, сближающими его с Небом, а во-вторых, потому, что только люди способны к проявлению гуманности (*жэнь*), «долга-справедливости» (*и*) и мудрости (*чжи*), т.е. главных, с точки зрения каждого конфуцианца, человеческих качеств. Естественно, что он не мог избежать дискуссии о природе человека, но внёс в этот вопрос свои инновации: признавая правоту Мэн-цзы, он однозначно утверждает, что человеческая природа добра лишь в потенции. «Природе человека присущи

добрые свойства, но она может не стать доброй». Тем самым, мыслитель абсолютизирует роль государства в исправлении природы своих подданных: «Небо рождает народ, природе народа присущи добрые свойства, но она может не стать доброй, поэтому в его интересах над ним ставится правитель, чтобы сделать его добрым, – такова воля Неба. Народ получает от Неба природу, которая может не стать доброй, но он обучается правителем для формирования природы, а правитель в соответствии с волей Неба считает своей обязанностью формирование природы народа» (Чунь цю фань лу, глава 《深察名號》).

Дун Чжун-шу рассуждает о трёх видах природы человека. В главе 《實性》 (shíxìng «Истинная сущность») Чунь цю фань лу, он вводит понятия трёх видов природы человека. «Доброе подобно обрушенному рису, а природа подобна зерну риса. Хотя обрушенный рис получается из зёрен риса, зерна риса нельзя назвать обрушенным рисом; точно так же обстоит дело и с природой. Хотя она проистекает из добра, её нельзя назвать доброй». Классификация такова (в порядке деградации):

1. «Природа мудреца» (聖人 shèngrén). Она свойственна совершенному, которые являются добрыми от природы без всякого обучения.

2. «Природа человека среднего достатка» (中民 zhōngmín), т.е. те, кто от природы наделён потенциалом: добрыми чувствами и свойствами и может развиваться в процессе обучения.

3. «Природа тех, чьи способности можно вместить в плетёнку для риса» (斗筲 dǒushāo). Это неисправимые люди, которые не могут стать добрыми, несмотря на обучение.

«Природу мудреца нельзя назвать природой, природу тех, чьи способности можно вместить в плетёнку для риса, нельзя назвать природой. Природой можно назвать природу людей со средним достатком. Природа людей со средним достатком подобна кокону или яйцу. Из яйца, после того как его двадцать дней высиживает наседка, появляется цыплёнок, из кокона, после того как его размотают, пред-

варительно облив кипятком, появляется шёлковая нить. Природа же становится доброй после постепенного обучения» («聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，中民之性如繭如卵。卵待覆二十日而後能為雛，繭待繅以涓湯而後能為絲，性待漸於教訓而後能為善。”).

Таким образом, только мудрец, приняв волю Неба, может руководить страной, управлять народом и перевоспитывать его. Неисправимых же следует наказывать. Так Дун Чжун-шу обосновал правомерность политики, основанной на законе, наградах и наказаниях.

Легитимация правления династии Хань осуществлялась им более сложным способом. Он вводит понятие 改制 (gǎizhì)<sup>35</sup> «изменение системы» и рассуждает о циклической смене династий в рамках «трёх правлений» (三代 sāndài), при которых происходили перемены в этико-ритуальном устройстве и законах. Схема выглядит так:

Небо установило три правления – чёрное, белое, красное (см. рассуждение о цветовых корреляциях). Каждая из династий, властвующая над Поднебесной, получая от Неба мандат, обязательно относится к одной из этих форм. Смена династий представляет собой циклическую смену, всегда происходящую в одном порядке: чёрное – белое – красное. Поскольку эти правления относятся к различным мировым стихиям, представители данных династий должны вносить изменения в систему календаря, правила поведения и церемониал (正朔服色 zhēngshuò fúse).

Здесь вступает в силу закон «Трёх систем летосчислений» (三統 sāntǒng) Цикл начался с династии Ся (夏), начало календарного года которой приходилось на первую луну года под циклическим знаком *инь* (寅, год Тигра, третий в цикле), это чёрное правление. Династия Шан (商) начала правление в год под циклическим знаком *чоу* (丑, Быка, второй в цикле) – это белое правление. Династия Чжоу (周) начала свою эру в год под циклическим знаком *цзы* (子, год Мыши, первый в цикле) – это чёрное правление. Поскольку династии Цинь

---

<sup>35</sup> Изначально его использовал Сюнь-цзы, чья доктрина оказала существенное воздействие на формирование учения Дун Чжун-шу.

тогда отказывали в легитимности, со 104 г. до н.э. был введён в действие календарь 三統曆 (sāntǒnglì), и династия Хань вновь начала цикл чёрного правления.

Чтобы не лишиться власти, правитель должен особое внимание уделять разнообразным знаменьям, которые предлагает Небо, в противном случае, он потеряет его расположение, и цикл провернётся в установленном порядке. Впоследствии это приведёт едва ли не к «войнам знамений»... (Те или иные знаменья стали различно толковаться представителями противостоящих партий.)

Как видим, Дун Чжун-шу соединил политические институты с космическими переменами, поэтому социальные перипетии отражаются гораздо выше на других уровнях Вселенной.

Учение Дун Чжун-шу оказало сильное влияние на ханьских мыслителей и политиков и на позднейшие поколения конфуцианцев. Его понимание мира как космоса, в котором все взаимосвязано, постепенно стало достоянием всего китайского общества и одной из отличительных черт китайского мировоззрения как такового. Однако его идея о тесной связи космоса и политики побудила позднее некоторых идеологов и чиновников создать пророческие тексты, в которых говорилось о том, что Небо якобы решило лишить династию Хань полномочий. Это привело не только к восстаниям (которые в конце концов и уничтожили империю Хань), но и к появлению религиозных сект, постепенно вошедших в иную – даосскую традицию.

### **3.2. Отношение конфуцианства к буддийскому учению: Фань Чжэнь**

Распад Ханьской державы, последовавший во II в. (формально династия отрёклась в 220 г.), привёл Китай к длительному смутному периоду, когда ни одно государство и ни одна династия не были в состоянии контролировать всю территорию бывшей державы. С начала IV в. на Севере Китая стали возникать «иностранческие» государства – их основателями были царственные роды тюркских и монгольских народов, иногда целиком переселявшихся на Срединную равнину,

быстро усваивающие достижения китайской культуры. Китай стал более открыт для внешнего мира, хотя общее восприятие мироздания китайским народом не претерпело существенных изменений.

Тем не менее, последствия распада державы были тяжелы: сильно сократилось население, началось активное переселение ханьского этноса в долину Янцзы и южнее, постепенно совокупное население Юга составило 2/3 от общей численности китайцев. В новых государствах главенствующую роль играло военное сословие, осуществлявшее тотальный контроль над населением, которое отныне получало земельный надел от государства. Казалось, возвращаются времена Борющихся царств. На конфуцианское учение в этих условиях была возложена вина за падение Империи, но это не привело к его отвержению, хотя представители интеллектуальной элиты в основном обратились к даосизму и новому учению – буддизму, который также овладевал умами народных масс, ибо давал хоть какое-то утешение. В начале VI в. буддизм приняли даже императоры, а основатель династии Лян (梁朝, 502 – 557 гг.) – У-ди (武帝, 502 – 549 гг.) даже принимал монашество. Изменилась и система набора людей на придворные должности: отныне местным правителям предписывалось рекомендовать подходящих людей (система 九品官人法). Конфуцианство вновь, как и 500 лет назад, было вынуждено дать ответ своим придворным конкурентам, сохранив статус официальной идеологии и главной идеи существования государства. Мы вспомним только об одном эпизоде этой борьбы.

### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ФАНЬ ЧЖЭНЯ*

*Буддизм – «варварское учение», подрывающее нравственные устои общества и дезорганизирующее управление государством.*

*Наиболее эффективный способ борьбы с буддизмом – дискредитация его доктрин.*

*Человек – это психофизическое целое, образованное единой субстанцией – пневмой-ци, духовная и телесная его составляющие – едины.*

*Главная ошибка буддистов – идея «неуничтожимости духа» (神不滅), т.е. учение о сансаре – круге рождения (輪迴 lúnhuí).*

Фань Чжэнь (范縝, прозвище 子真) родился между 445 и 450 гг. на территории Хэнани в уезде Уинь (舞陰) в знатной семье, занимавшей чиновничьи должности (иногда упоминается, что он был крайне беден, но это – пропагандистская легенда). Уже в возрасте 10 лет проявил выдающиеся способности, превосходно зная как древнюю, так и современную каноническую литературу и поэзию. Придворную службу начал при династии Южная Ци (齊朝, 479 – 502 гг.). Карьера его развивалась успешно: начав с должности чиновника дворцового управления, он начальствовал над округами, потом сделался помощником начальника государственной канцелярии (閣 gé), преподавал в Государственной академии. Прославился бескорытием и аскетизмом: ходил пешком (хотя ему полагался ведомственный транспорт), одевался в посконь (麻布 mábù) и «жил только на жалованье». Несмотря на то, что жил он в период правления двух династий, не утеряти положения при дворе, поддерживал доверительные контакты с членами всех правящих домов, хотя периодически попадал в немилость и даже побывал в ссылке. В 480-е годы и в 507 – 508 гг. был инициатором больших дискуссий при дворе, посвящённых вопросам буддийского учения. Скончался между 510 и 515 гг.

Фань Чжэнь оставил много сочинений, но почти все они были утрачены в смутную эпоху. Главный его трактат «Рассуждение об уничтожимости духа» (《神滅論》 shénmièlùn) был включён в официальную историю династии Лян, и дошёл до наших дней.

Буддийская доктрина чрезвычайно сложна, вдобавок, сильно отличается в различных направлениях буддизма. С точки зрения конфуцианцев, буддизму свойственно учение о Трёх жизнях (三生

sānshēng) – настоящей, прошлой и будущей, что связано с учением о круге перерождений (流轉 liúzhuan). Это означает, что дух неуничтожим, а душа – это независимая субстанция, которая может вселиться в тело человека, действовать самостоятельно либо переселиться в другое разумное существо. Обстоятельства деятельности в настоящей жизни определяют карму 業 (yè), т.е. количество поступков, несовместимых со званием человека, приводит к тому, что душа человека может вселиться в существо низшего порядка, а при особенно больших злодеяниях – попасть в ад (地獄 dìyù), где будет отбывать определённое наказание, а только потом будет помещена в низшее существо. Поскольку буддизм поначалу распространялся в Китае в его индийской форме, то существами, способными достигнуть освобождения от круга перерождений, считались только монахи (僧 sēng) – миряне (俗 sù) должны были терпеливо дожидаться перерождения в монаха. Монашеская община – сангха (僧伽 sēngjiā) становилась чрезвычайно влиятельной, что вызывало сильнейшее раздражение конфуцианцев, которые не видели смысла в сложной философии и обрядности буддизма, а обращение в монашество было грубейшим поправлением культа предков и вредило земледелию, ибо отвлекало людей от крестьянского труда.

Примерно в таком виде учителям Фань Чжэня и ему самому представлялась буддийская община. На основе своих взглядов он и провёл диспуты, посвящённые буддийскому учению. Диспуты укрепили его репутацию в кругу конфуцианцев, но привели к его изгнанию от двора, ибо в глазах императора-буддиста он был еретиком...

Первый и важный тезис его: “神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。” («Дух есть тело, тело есть дух. По этой причине живое тело есть живой дух, увядает тело – погибает и дух»). Означает ли это, что Фань Чжэнь был атеистом и материалистом, как об этом часто писали в различных учебниках?<sup>36</sup> Не совсем так. Основа конфуцианского представления о личности – в ином: *уникальность*

---

<sup>36</sup> Яркий пример: История китайской философии / Пер. В.С. Таскина. М., 1989. С. 250.

*и суверенность человеческой личности выводится из того, что она наделена всем наиболее существенным, чем наделён и род людской.* Личность – это конкретное, индивидуальное тело.

Китайский термин 神 (shén) имеет первичный смысл «тело, туловище» и является антонимом к 心 (xīn) «сердцу». Но дело как раз в том, и Фань Чжэнь это подчёркивает, что 神 – это ещё и целостная личность, составленная из духа и тела, т.е. – персона, конкретный индивид, взятый в полной совокупности его физических и психических характеристик. (Очень характерно, как исчисляются личности в Китае: не «душами» и не «лицами», а «человеками» 人, «ртами-едоками» 口, «рангами» 位, «именами» 名, а чаще – «штуками» 個). И осознание жизни как целостного, неразделимого духовно-телесного процесса стало теоретическим постулатом конфуцианства очень и очень рано.

Думается, что не составит труда понять пафос следующего тезиса Фань Чжэня: “形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。” («Тело – природа духа, дух использует тело. Это означает, что тело и душа находятся в равновесии, дух – направляет, тело – управляется, они составляют единство»).

Самым известным афоризмом Фань Чжэня, использованным в его полемике с буддистами, стал следующий: “神之於質，猶利之於刃，形之於用，猶刃之於利，利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利無刃，舍刃無利，未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在。” («Отношения между духом и телом подобны отношениям остроты и лезвия меча, отношения между телом и его использованием подобны отношению между лезвием меча и остротой. Острота – не лезвие меча, а лезвие меча – не острота, при исчезновении остроты нет лезвия, а при исчезновении лезвия нет остроты, никогда не было слышно, чтобы с исчезновением лезвия сохранялась острота. Как может после смерти тела существовать дух?»)

Таковы основные тезисы учения Фань Чжэня. В остальном он следовал своим предшественникам, в частности, считал, что природа



тела обычных людей отличается от природы тела совершенномудрых, соответственно, они порождают различные души.

### 3.3. Возрождённая империя: Хань Юй

История Китая на рубеже VI – VII вв. по внешним своим проявлениям удивительно напоминает события примерно тысячелетней давности: хаос враждующих государств сменяется железным порядком, наводимым тираном – и действительно, в 589 г. весь Китай оказался объединённым полководческим и политическим гением Ян Цзяня (楊堅), провозгласившим династию Суй (隋, 589 – 618). Несмотря на то, что император был буддистом, конфуцианское учение возобладало как официальная идеология, но конфуцианцы ничего не могли поделать с тиранией его наследника – Ян Ди (煬帝, 604 – 617), который считается одним из самых одиозных правителей китайской истории. Его расточительность и жестокость вызвали взрыв, приведший к власти новую династию – Тан (唐, 618 – 907), период правления которой считается «Золотым веком Китая», хотя перипетии политической истории показывают, что это было не совсем так.

На первом этапе развития государство вело активную внешнюю политику, последствием чего стало присоединение значительных территорий в Синцзяне и завоевание, на короткий срок, Северной Кореи. Не менее успешно складывались отношения с Тюркским каганатом, да и вообще в период Тан Китай был, по-видимому, максимально открыт для внешних связей и заимствований, особенно в сравнении с более поздними государствами, существовавшими на его территории. На рубеже VII – VIII вв. Китаем правила весьма незаурядная женщина – императрица У Цзэ-тянь (武則天), в 690 – 705 гг. правившая под тилулом 聖神皇帝. Последующие моралисты-конфуцианцы сильно очернили её образ, и мы не можем сказать, насколько эффективны были принятые ею меры для управления государством.

Расцветом империи стали годы правления императора Сюаньцзуна (玄宗, 712 – 756), именно в этот период творили великие поэты и художники, составившие славу китайской культуры. Однако в 755 г. произошло восстание крупного военачальника Ань Лу-шаня (安祿山), после которого государство уже не оправилось.

От династии Тан до нас дошёл замечательный памятник общественной мысли – Кодекс династии, изданный в 653 г. в виде «Уголовных установлений Тан с разъяснениями» (《唐律疏議》 Tánglǜ shūyì). Этот кодекс сыграл в истории Дальнего Востока роль римского права на Западе – создав универсальное правовое поле, определяющее модель существования государства и функционирования его институтов вплоть до начала XX в.

В тексте Кодекса прямо указывается, что наказания были введены в Поднебесной после окончания «золотого века» (堯舜之世 yáoshùnzhīshì), когда мораль резко ослабла и возникла необходимость в насилии как сдерживающем факторе. Однако целью действия этого фактора провозглашалось восстановление моральных устоев: после их достижения необходимость в наказаниях отпадёт. Таким образом, главной задачей права в средневековом Китае провозглашалось устранение флюктуаций из функционирования триединого мироздания, состоящего из Неба, Земли и Человека. Соответственно, чем более высокое положение занимает индивидуум, тем больше воздействия на Вселенную имеют его индивидуальные действия. Ответственнее всех был император. Чётко расписывалось, что его несправедливость вызывает дождь, ошибки – засуху, небрежность – зной, опрометчивость – мороз, апатия – ветер, чрезмерное увлечение женщинами – наводнение и т.п.<sup>37</sup> Поступки и преступления не столь значительных персон также воздействовали на природу негативно, и должны были быть компенсированы соответствующим наказанием. Именно по этой причине, практически все китайские законы представляли собой длиннейшие перечни разнообразных негативных дей-

---

<sup>37</sup> Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Цзюани 1 – 8 / Пер. В.М. Рыбакова. СПб., 1999. С. 32.

ствий и столь же удручающие перечни положенных наказаний. Однако, поскольку наказание представляло собой акт справедливого возмездия за совершения неких действий, следовало как можно точнее определить соответствие наказаний всем мыслимым преступлениям, а также установить обстоятельства, в которых те или иные проступки совершались.

Императора наказует Небо, посылая сначала дурные знамения, затем стихийные бедствия и, наконец, отнимая Небесный мандат на правление. Прочих людей карает император через его представителей. Как видим, доктрина Дун Чжун-шу была заметно усовершенствована и встроена в механизм функционирования государства, причём архаические представления о взаимосвязанности всего во Вселенной продолжали активно влиять на нормотворчество и пенитенциарную систему: например, наказания должны применяться к преступнику только в сезоны господства тёмного начала Инь – поздней осенью и зимой.

Осуществление юридической власти вручалось тем же чиновникам, которые осуществляли власть исполнительную. Но в целях ликвидации произвола местных властей карать подданных смертью мог только император, и смертные приговоры подавались на утверждение именно ему.

Общая структура власти империи, начиная с самого низшего уровня – уездного, приобретает в эпоху Тан примерно тот же вид, какой застали в Китае первые европейцы. Окончательно формируется табель о рангах и начинает стремительно набирать авторитет экзаменационная система. Наиболее широким и массовым путём воспроизводства элиты в Китае в тот период остаётся передача власти и полномочий через механизмы родственных привилегий (так называемой «тени» 蔭), но самым престижным путём достичь вершин власти является сдача государственных экзаменов на учёную степень (貢舉 gòngjǔ). Высшая учёная степень и связанные с нею привилегии были учреждены ещё в 605 г. при династии Суй (進士科 jìnshìkē). Однако пока это не было массовым методом достижения должностей, под-

считано, что в VII – VIII вв. ежегодно удостоивались чиновничьих должностей различных рангов не более 1400 человек, из них путём экзаменов – не более ста<sup>38</sup>.

Экзамены при Тан проводились только в столице, приблизительно раз в год. Наиболее уважаемыми были звания 秀才 (xiùcái), 进士 (jìnshì) и 明經 (míngjīng), их получали после общегуманитарных испытаний. Те, кто сдавали экзамены успешно, в зависимости от успеха разбивались на четыре группы, причём наиболее высокие допуски получали *сюцаи*, прочие отставали от высшей степени на три ранга соответственно.

### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ХАНЬ ЮЯ*

*Следует отбросить вычурность современных прозы и поэзии и вернуться к стилю древности.*

*Основа конфуцианской морали – жэнь и и.*

*Дао и дэ возможны только при обретении жэнь и и.*

*Передача истинного Дао осуществлялась от Яо и Шуня до Мэн-цзы, у прочих Дао имеет отклонения, после Мэн-цзы его передача прервалась.*

*Природа людей имеет три уровня.*

*Жизнь общества организовали совершенномудрые ещё в древности, поддержание социального порядка – универсальная задача любого правителя.*

Хань Юй (韓愈, прозвища 退之 и 昌黎) был родом из Хэнани, уезда 河陽 (héyáng) и происходил из худародной семьи земледельцев. Родился в 768 г. Он рано осиротел, был вынужден сам зарабатывать на

---

<sup>38</sup> Там же. С. 21.

жизнь и ценой невероятных лишений в 792 г. был удостоен учёной степени *цзинь ши*. Занимал ряд ответственных постов в столице, например, контролёра-цензора (補闕 bǔquē), а также служил по ведомству наказаний (宪部 xiànbù). В 819 г. за подачу антибуддийского доклада 《諫迎佛骨表》 («Увещевание о встрече мощей Будды»), был сослан на юг страны начальником округа. После амнистии занял пост главы придворной академии 國子學 (guó zǐ xué) в звании 國子博士 (guó zǐ bó shì). Сохранилось собрание его сочинений 《昌黎先生集》. Современники и потомки ценили его литературный стиль, и даже утверждали, что Хань Юй «воспарил над немощью Восьми династий<sup>39</sup>» (“文起八代之衰”). Скончался в 824 г.

Всю свою жизнь Хань Юй прилагал огромные усилия, направленные на удаление от двора учителей буддизма и даосизма. В 14-й год правления императора Сянь-цзуна (憲宗) было объявлено о находке в Шэньси мощей Будды (они могли быть костями любого живого существа, ведь Будда неоднократно перерождался). Хань Юй немедленно выступил против, заявив, что Будда был инородцем, говорившим на «варварском» языке, поэтому он не знал долга, царящего между слугою и правителем, и не испытывал чувств, царящих между отцами и сыновьями. Чтобы доказать это, Хань Юй разработал доктрину 道統 (dào tǒng), т.е. систему передачи истинного учения от совершенномудрых – потомкам. Она была изложена в трактате *Юань дао* (《原道》 «Обращение к [истокам] Дао-пути»).

В его понимании эта цепочка выглядела так: Яо передал учение Шуню, тот Юю, Юй – Чэн Тану, Чэн Тан – Вэнь-вану, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун – Конфуцию, Конфуций – Мэн-цзы, а после кончины Мэн-цзы передача учения прекратилась. (“堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文，武，周公，文，武，周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。”) После прекращения

---

<sup>39</sup> От Поздней Хань до Суй (25 – 617 гг.).

преемствования истинного учения его место заняли буддизм и даосизм.

Свою деятельность Хань Юй сравнивал с деятельностью Мэн-цзы, который «расчистил Дао-путь», потому его заслуги не уступают Великому Юю – усмирителю всемирного потопа.

Что же подразумевал Хань Юй под истинным учением, заложенным древними совершенномудрыми? «Любовь ко всем называется человеколюбием, совершать поступки, устраивающее других, называется справедливостью, действовать, исходя из этого, называется Дао, полное наличие этих качеств, когда не требуется искать их на стороне, называется Дэ. Человеколюбие и справедливость – твёрдо установленные понятия, Дао и Дэ – не имеют точного определения» («博愛之謂仁，行而宜之之謂義；由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義為定名，道與德為虛位。”).

Хань Юй категорически утверждал, что буддизм и даосизм говорят о Дао и Дэ в отрыве от *жэнь* и *и*. Учение истинного пути легко постичь, ибо оно совпадает с началами существовавшего тогда общества и государства: «Его литература – *Ши-цзин*, *Шу-цзин*, *И-цзин* и *Чунь-цю*; его законы – правила-*ли*; музыка, наказания и управление; его народ – учёные, земледельцы, ремесленники и торговцы<sup>40</sup>; оно определяет место правителя и подданного, отца и сына, учителя и ученика, гостя и хозяина, старшего и младшего брата, мужа и жены<sup>41</sup>; его одежда – из конопли и шёлка; его жилище – дворцы и дома; его пища – просо, рис, фрукты и овощи, рыба и мясо. Его осуществление просто и очевидно; ему просто обучать» («其文，《詩》，《書》，《易》，《春秋》；其法，禮，樂，刑，政；其民，士，農，工，賈；其位，君臣，父子，師友，賓主，昆弟，夫婦；其服，麻絲，其居，宮室；其食，粟米，果蔬，魚肉。其為道易明，而其為教易行也。”).

В трактате *Юань син* (《原性》 «Обращение к [началу] человеческой природы») Хань Юй развивает эти идеи и выводит своё учение о природе человека и его свойствах. Он утверждал, что существуют три

---

<sup>40</sup> Это официальные сословия, которые законодательство различало в Китае.

<sup>41</sup> Социальные роли, закреплённые Дун Чжун-шу.

категории человеческой природы, а качеств, благодаря которым она становится таковой, – пять (“性之品有三，而其所以為性者五。”).

Высшей категории людей (上品 shàngpǐn) присуще только добро; средней категории (中品 zhōngpǐn) – и добро и зло, а низшей (下品 xiàpǐn) – только зло. Пять качеств, которые делают человеческую природу тем, что она есть: *жэнь*, *ли*, благонадёжность-*синь*, *и* и *чжи*-разумность (“其所以為性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智.”). Важнейшим из этих качеств является *жэнь*-гуманность. Эти представления удобно представить в виде таблицы, которую мы заимствуем из труда А.И. Кобзева<sup>42</sup>. Знак «+» означает наличие данного качества, а знак «-» означает наличие его противоположности.

**Таблица 2**

Категории	Качества				
	<i>Жэнь</i>	<i>Ли</i>	<i>Синь</i>	<i>И</i>	<i>Чжи</i>
Высшая – добро	+	+	+	+	+
Средняя – добро и зло	+-	+-	+-	+-	+-
Низшая – зло	-	-	-	-	-

Хань Юй определял, к какой категории принадлежит человек, по степени совершенства семи присущих человеку эмоций (七情 qīqíng): радости, гнева, печали, страха, приязни, ненависти, вожделения. Интересно, что эта классификация имеет буддийское происхождение. У человека высшей категории семь эмоций пребывают в состоянии полной уравновешенности, т.е. срединности (中 zhōng), у среднего человека – эмоции незначительно отклоняются в ту или иную сторону, у человека низшей категории – эмоции недостаточны или чрезмерны.

<sup>42</sup> Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 130.

Как видим, Хань Юй недалеко ушёл от теории Дун Чжун-шу, ибо должен был решать аналогичные проблемы человека и общества, правда, в иной исторической обстановке. Точно так же он полагал, что всё существующее на земле определяется волей Неба, поэтому следует максимально положиться на его волю. Именно Небо породило совершенномудрых, передающих истинное учение. Историческая роль совершенномудрых – в передаче людям тех качеств, которых у них не хватает. В древности человечество испытало много бед, пока не явились совершенномудрые и не стали правителями народа, создав человеческое общество. Таким образом, задачей правителей современности (а императоры, которым служил Хань Юй, забросили дела управления и занимались развлечениями или поиском «философского камня»), является следование установленным в древности образцам, после чего сановники станут передавать добрый пример народу. Неисполнение правителем его функции приведёт к утрате Небесного мандата.

### **Источники и литература**

Полных переводов произведений Дун Чжун-шу на русский язык не существует. Некоторые переводы текстов Дун Чжун-шу и его современников помещены в превосходной антологии

Древнекитайская философия. Эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун. – М.: Наука, ГРВЛ, 1990.

Особо хотелось бы выделить комплексное исследование, в котором подробнейшим образом дана картина жизни и деятельности ханьского общества.

*Малявин В.В.* Империя учёных. – М.: Европа, 2007.

Огромный интерес представляет исследование М.В. Исаевой



*Исаева М.В.* Представления о мире и государстве в Китае в III – VI веках н.э. (по данным «нормативных историописаний»). – М.: ИВ РАН, 2000.

К сожалению, в отечественной литературе нет пока исчерпывающего исследования, посвящённого Фань Чжэню, за исключением очень содержательной главы в рекомендуемой «Истории китайской философии».

Со структурой управления Танской империи можно познакомиться по полному переводу «Уголовных установлений Тан с комментариями», выполненными В.М. Рыбаковым. Последний, четвёртый, том этого перевода вышел в 2008 г.

Трактат Хань Юя «О пути» имеется в классическом переводе Н.И. Конрада:

*Конрад Н.И.* Запад и Восток. Статьи. – М.: Наука, ГРВЛ, 1972. – С. 105 – 110.

Фрагменты, посвящённые учению о природе человека Хань Юя из монографии А.И. Кобзева цитируются в своём месте.

## Глава 4. Сунское неоконфуцианство

В 907 г. Танская держава распалась. Настало время мятежей и анархии, известное под название «Пяти династий и десяти царств» (五代十國). Императорами недолговечных образований становились полководцы, часто – некитайского происхождения. Право наследования определялось только силой, например, династия Поздняя Лян (後梁, 907 – 923) была представлена четырьмя императорами, принадлежащими трём разным семьям, не связанными между собой родством. На периферии тогдашнего Китая «варварские народы» осваивали достижения китайской цивилизации и создавали могущественные государства, которые угрожали самому существованию китайской государственности. В 922 г. народ тангутов (唐古特 tánggútè или 羌 qiāng<sup>43</sup>), населявший Ганьсу и Цинхай, создал собственное государство 西夏 (982, официально 1038 – 1227), неоднократно угрожавшее китайским столицам, причём Китай выплачивал правителям этого государства дань, чтобы прекратить набеги. В 907 г. на территории Северо-Восточного Китая возникло государство киданей 契丹 (qìdān)<sup>44</sup>.

Именно в период Пяти династий Китай обрёл книгопечатание. Канонические тексты конфуцианства и буддизма и до этого вырезали на каменных стелах, с которых можно было делать отпечатки на бумаге, чтобы переписывать их. Однако по данным официальных хроник с 932 г. тексты стали вырезать в зеркальном отражении на деревянных досках, в 953 г. таким образом был отпечатан весь конфуцианский канон. Данные археологии, впрочем, показывают, что буддийские общины стали размножать тексты таким образом полтора столетиями ранее, если не больше. Но влияние книгопечатания на кон-

---

<sup>43</sup> Самоназвание – 爾瑪 (ěrmǎ).

<sup>44</sup> Именно этому народу русский язык обязан наименованием «Китай»: этноним попал в монгольские (*Хятад*) и тюркские (*Кытай*) языки и стал обозначением страны и её народа. Сами кидани обозначались термином 漢人 (hànrén), т.е. «ханьцы», ибо в этом качестве они воспринимались тунгусскими и монгольскими народами.

фуцианскую традицию стало совершенно необратимым: впервые канонические тексты стали доступными всем желающим. Резко расширился слой образованных людей, последствия этого скажутся очень скоро.

В 960 г. военачальник династии Поздняя Чжоу (後周, 951 – 960) Чжао Куан-инь (趙匡胤) основал собственную династию, которая в третий раз объединила все китайские территории. Она получила название Сун (宋朝), но возникшее государство очень отличалось от своих предшественников. Во-первых, объединение это произошло практически мирным путём, т.е. стало следствием политических, а не военных актов. Государство на первых порах почти не вмешивалось в местные дела и экономические отношения, главным его врагом были северные степные народы. Уже с 1004 г. империя Сун стала выплачивать значительную дань киданям, сократилась и территория государства.

Если в политическом плане империя Сун не была столь же успешной как Хань или Тан, то её цивилизация является примером предельного развития традиционного аграрного общества. Бурно развивалась промышленность и торговля: в XI в. Китай производил железных изделий больше, чем Великобритания в конце XVIII в. – в начале промышленной революции. В результате, за период Сун почти не было крупных крестьянских восстаний, ибо население могло найти себе занятие в извозном деле или в торговле. Произошло значительное увеличение численности населения (около 100 миллионов налогоплательщиков по переписи 1124 г.). Это вынудило столичные власти значительно реформировать систему гражданской службы. Дело в том, что произошло слияние землевладельческого и учёного сословий, образовавших новую социальную прослойку, официально не учитываемую государственным правом, но могущественную, – это и были *шэньши* (紳士), просвещённые деревенские богатеи и авторитеты, с которыми были вынуждены считаться местные власти. Для их нужд была приспособлена система государственных экзаменов, которая отныне стала единственным способом достижения заметного поло-

жения в государстве и армии вплоть до начала XX в. Это резко повысило образовательный и культурный уровень интеллигенции: зачастую на одно место государственного служащего стали претендовать до десяти человек.

В этой ситуации важно понимать, что главной проблемой сунского общества стало противостояние императорской власти, склонной к соглашательской политике, постоянно утрачивающей внешнеполитический авторитет, и неоконфуцианской элиты, чья позиция как раз и заключалась в отстаивании древней картины мироздания. Сын Неба, поддерживающий космический порядок и объявляющий себя при этом «братом» киданьского монарха, – такой образ не укладывался в сознании конфуцианца-ортодокса. В результате возникла большая прослойка 文人 (wénrén). Этот термин знаменовал настоящую революцию в сознании конфуцианцев, так как обозначал образованного человека, занимающегося интеллектуальной деятельностью, но при этом *не занятого на государственной службе*. Неоконфуцианство последующим поколениям представлялось некой догмой, но при жизни его основателей и создателей оно никак не могло пробить себе дорогу при дворе, его основатели по большей части жили частной жизнью, а теории их подвергались запрету. Параллельно развивалось ортодоксальное придворное конфуцианство, представленное именами Оуян Сю (歐陽修, 1007 – 1072) и Сыма Гуана (司馬光, 1019 – 1086). Мы ещё получим возможность поговорить о них.

В XII в. контраст между утончёнными учёными и художественными штудиями, процветавшими при дворе, и суровой политической реальностью стал слишком заметен. В 1114 г. наряду с киданями и тангутами, у империи появился новый противник – чжурчжэни (金人 jīnrén или 女真 nǚzhēn), которые начали завоевание государства киданей, и в 1125 г. создали свою династию Цзинь (金). В 1126 г. произошла катастрофа: чжурчжэни захватили столицу империи, пленили императора и наследника престола и весь двор, более 3000 семейств элиты. Весь север Китая был захвачен, а в 1129 г. чжурчжэни перешли Янцзы. Только в 1131 г. благодаря героизму знаменитого полко-

водца Юэ Фэя (岳飛, 1103 – 1141) удалось стабилизировать границу. В таком усечённом виде Сунская держава просуществовала до самого её завоевания монголами в 1279 г.

#### 4.1. Реформаторы и консерваторы: Сыма Гуан и Ван Ань-ши

В этом блоке мы временно откажемся от аннотированного изложения взглядов данных мыслителей, ибо главная суть их противостояния лежала не в интеллектуальной, а в сугубо практической плоскости.

Правление императора Шэнь-цзуна (神宗, 1067 – 1085) вошло в мировую историю благодаря беспрецедентной в средневековом обществе серии этатистских<sup>45</sup> реформ, проводившихся под управлением Ван Ань-ши (王安石, 1021 – 1086). При дворе Шэнь-цзуна служили выдающиеся деятели китайской науки и искусства того времени, включая великого поэта Су Ши (蘇軾, 1037 – 1101), более известного как Су Дун-по (蘇東坡), упомянутых уже Оуян Сю и Сыма Гуана, Шэнь Ко (沈括, 1031 – 1095) и многих других. Дело Ван Ань-ши потерпело поражение, но не было забыто, став весьма модным ещё в XIX в., причём на опыт его реформ, провозглашённых социалистическими, ссылались не только китайские мыслители, но даже Г.В. Плеханов и В.И. Ленин (в вопросе о национализации земли).

В основе своей комплекс реформ, предложенных Ван Ань-ши, опирался на конфуцианскую теорию «колодезных полей» и был направлен на развитие сельского хозяйства – традиционную отрасль конфуцианского государства, но методы, которыми он собирался достичь желаемого результата, конфуцианство напоминали мало. В этом и состояла суть конфликта Ван Ань-ши с выдающимся историком Сыма Гуаном, автором назидательного трактата 《資治通鑒》 (zīzhì tōngjiàn), обобщившего течение китайской истории с 403 г. до

---

<sup>45</sup> От французского *étatisme*, т.е. участия государства в управлении экономикой. На современном китайском языке – 國家主義 (guójiāzhǔyì).

н.э. по 959 г. (т.е. до воцарения династии Сун). Сыма Гуан отстаивал взгляды, уже обрисованные выше, Ван Ань-ши противопоставил конфуцианству своё учение, созданное на основе конфуцианских канонов, но названное Новым (新學 xīnxiué<sup>46</sup>, или «Новый курс» 新法 xīnfǎ). Прежняя система управления казалась ему неэффективной и он, не отрицая авторитета совершенномудрых и необходимости нравственного усовершенствования населения, стремился улучшить функционирование государственного аппарата.

Теоретической основой реформ было то, что Ван Ань-ши отверг учение о воле Неба и, соответственно, полагал, что природные катаклизмы обусловлены естественными причинами, а не являются возмездием за ошибки государя. Соответственно, мироздание виделось ему потоком Дао, имеющим телесное воплощение в виде изначально-го *ци* (元氣 yuánqì). Таким образом, в мире всё движется и всё постоянно меняется, но мировые процессы поддаются изучению и даже изменению, ибо подчинены чередованию Инь-Ян и Пяти элементов, которые постоянно порождают и уничтожают друг друга (主運 zhǔyùn). Человеческая природа при этом нейтральна к добру и злу, поскольку эти понятия можно прилагать только к деятельному её проявлению, т.е. к эмоциям (情 qíng). Это означает, что человеческую природу можно радикально поменять, воздействуя на неё педагогическими, юридическими, экономическими и политическими методами.

Ван Ань-ши, по-видимому, впервые в китайской истории учёл особенности экономического развития современной ему страны. Бурное развитие ремесла и внутренней торговли, разрушавшие натуральный характер экономики, побудили его заменить трудовые повинности и натуральные налоги на денежные налоги в соответствии с размером имущества. При этом борьба с частным предпринимательством оставалась приоритетной для главного министра (丞相 chéngxiāng, Ван Ань-ши занимал этот пост в 1069 – 1076 гг.). Например, выдачей ссуд крестьянам под будущий урожай занялось госу-

---

<sup>46</sup> В китайском языке XIX в. термин 新學 мог также означать «западные науки», противопоставляемые китайской традиции.

дарство. Одной из наиболее спорных и амбициозных мер, провозглашённых Ван Ань-ши, стало установление государственных фиксированных цен на продукты, товары, недвижимость и ограничение доходов населения. Введены были и принудительные закупки сельскохозяйственной продукции по фиксированным ценам.

Ван Ань-ши восстановил систему круговой поруки сельского населения (保甲 bǎojiǎ), которая должна была улучшить собираемость налогов, снизить уровень преступности (за одного отвечали все 10 семейств, включенных в ячейку) и улучшить боевые качества армии. Крестьянское население делилось на группы по 10 семейств во главе с 什長 (shízhǎng): каждая община должна была поставить одного воина, обучение и вооружение которого было возложено на население. Численность армии при Ван Ань-ши достигла астрономического для средневековья числа – 7 миллионов человек.<sup>47</sup> Непосредственно с военной политикой Ван Ань-ши связан самый известный из предложенных им законов – «Закон о сохранении конского поголовья» (保馬法 bǎomǎfǎ): каждая семья в северных и северо-западных провинциях (где только и имелись пастбища в Китае) обязывалась иметь как минимум одну лошадь, причём средства на её содержание выдавало государство. Судя по всему, закон выполнялся: только в столичной Хэнани армия смогла получить 3000 лошадей.

Насколько можно судить, придворная партия 元祐黨 (yuányòudǎng), возглавлявшаяся Сыма Гуаном, боролась не столько с результатами реформ, сколько лично с их инициатором. По этой причине исследователи до сих пор дискутируют о природе и результатах политики «Нового курса». Единственное, что настораживает при чтении гневных филиппик Сыма Гуана, следующее: если реформы были столь тягостны для населения, почему при Сун почти не было крестьянских восстаний?

---

<sup>47</sup> Армии такого размера нет ни в одном современном государстве мира. Естественно, что сюда включена не только регулярная армия, но и ополчение и добровольческие части по состоянию на 1076 г. Приводим эти данные по: *Никифоров В.Н.* Очерк истории Китая. М., 2002. С. 225.

Аргументы противников Ван Ань-ши выглядят, на наш взгляд, не слишком убедительно. Тот же Сыма Гуан, например, выступал против ссудно-учётной деятельности государства, ибо доказывал, что положение человека определяется Небом и, следовательно, имущие и неимущие взаимодополняют друг друга. Реформы же – практическое выражение чаяний «мелких людишек» (小人), стремящихся к ли-выгоде (利), что является катастрофическим попранием принципа и (義). Благосостояния в древности достигали тем, что не меняли законов предков, и подданные всячески поддерживали и увещевали государя в делах правления, а не занимались реформами. Однако консерваторы взяли верх, и империя осталась беззащитна перед лицом внешнего противника.

Среди учёных XX в., заражённых некоторыми идеями, перекочевавшими из фантастической литературы, стала довольно популярна идея делать прогнозы из серии «а что, если?» Не была исключением и деятельность Ван Ань-ши. Провал его реформаторской программы был аргументом для противников конфуцианства, обвиняющих это учение, как уже говорилось выше, в «порче человеческого капитала». Так ли это в действительности?

Относительно Сунской эпохи, в особенности её экономического устройства, многие вопросы по сей день остаются не решёнными, но одно можно сказать с уверенностью: в Китае XI в. *не существовало предпосылок к развитию капитализма*. Будь реформы Ван Ань-ши реализованы в полном объёме (это сугубо риторическое упражнение), вероятно, это способствовало бы бóльшей степени урбанизации (насколько позволяла аграрная экономика и примитивный транспорт) и дальнейшему развитию ремесла и торговли. Но в условиях отсутствия единого рыночного пространства и огромных размеров страны – в конечном итоге реформы вернули бы китайское общество к тому же состоянию, с которого всё и начиналось.

Составившие же славу неоконфуцианской мысли учёные, как мы сейчас убедимся, были озабочены совершенно иными проблемами.



Ввиду чрезвычайной сложности и утонченности этих философских концепций, мы рассмотрим их в предельно сжатом виде.

## **4.2. Чжоу Дунь-и и Чжан Цзай – зачинатели неоконфуцианства**

### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ЧЖОУ ДУНЬ-И*

*Схема Великого Предела позволяет соединить космологию и этику. Активная деятельность и покой взаимно порождают друг друга.*

*Добро и зло возникают вследствие деятельности человека в зависимости от того, находится ли она в гармонии с Космосом.*

*Основным критерием для различения добра и зла является искренность. Главная добродетель – это срединность-чжун.*

*Каждый человек может, при условии самосовершенствования, достигнуть состояния совершенномудрого.*

*В государстве следует править при помощи добродетели, ритуала и музыки, которые должны служить цели воспитания подданных.*

*Мудрец, взявший за образец Небо и Землю, совершенно невозмутим и не причастен к той или иной партии.*

*Главными концепциями неоконфуцианства, причем взаимосвязанными и нераздельными, являются ли-принцип, природа человека, судьба.*

Чжоу Дунь-и (周敦頤), именуемый также 茂叔 (Mào Shū), родился в 1017 г. в уезде Индао (营道) провинции Хунань в семье чиновни-

ка. В 1036 – 1071 гг. находился на государственной службе, неизменно занимая посты среднего уровня. Он никогда не был удостоен высшей учёной степени, а государственной карьерой обязан дяде – крупному чиновнику Чжэн Сяну. Дослуживался до помощника окружного начальника и служил в управлении образования. В 1060 г. встречался с Ван Ань-ши и произвёл на него сильнейшее впечатление, но примкнул к стану его противников. После выхода в отставку он основал собственную школу, которую ученики называли по имени близлежащей речки – «Порожистым потоком» (濂溪 liánxī). В 1120 г. посмертно удостоен титула 元公 («Герцог Изначального»), а в 1241 г. ему присвоили титул графа (伯) и табличка с его именем была установлена в Храме Конфуция. При династии Мин всё его творческое наследие было сведено воедино в 周元公集 («Собрание сочинений Чжоу – герцога Изначального»)

Сильное влияние на мыслителя оказал буддизм: Чжоу Дунь-и отличался такой любовью ко всему живому, что даже не позволял подстригать траву возле своего дома. Особенно он любил лотосы. Первые его ученики – братья Чэн (о которых рассказ ещё впереди) даже называли его «нищим монахом».

Главным философским трудом Чжоу Дунь-и был чрезвычайно краткий трактат 《太極圖說》 (tàijí túshuō) – «Графический план Великого предела». <sup>48</sup> Изначально схема была предложена даосскими мыслителями, для которых она была вспомогательным средством для медитации, но Чжоу Дунь-и переосмыслил её в космологическую и этическую парадигму. Указанная схема <sup>49</sup> представляет собой серию кругов. Сверху надпись: «Беспредельное и Великий Предел» (無極而太極 wújí ér tàijí).

太極 и 無極 – это категории китайской философии, обозначающие крайние состояния бытия. Они включают иероглиф jí – «край,

---

<sup>48</sup> Переводы Н.Я. Бичурина (Иакинфа) и А.Е. Лукьянова см.: Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии. М., 2009. С. 85 – 113 и 202 – 216.

<sup>49</sup> Её графическое изображение можно увидеть в книге: Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии. М., 2009. С. 84.

конец, дальний» (дословное его значение – «конёк крыши»). Термин *Тай-цзи* впервые встречается в древних комментариях к «Книге перемен» (《繫辭》 xìcí), где сказано, что «изначальные перемены» (易 yì) имеют *Тай-цзи*, из которого рождаются удвоением сначала «Два изначальных» (兩儀 liǎngyí), т.е. Небо и Земля, Инь и Ян, а затем Четыре стихии (四象 sìxiàng) – четыре взаимодействия Инь и Ян, порождающие тьму и свет, твердость и мягкость, т.е. первоэлементы Воду, Огонь, Металл и Дерево. Из четырёх рождается восемь – *Ба гуа* (八卦 bāguà) Восемь Триграмм *И-цзина*, символизирующие также членов семьи по старшинству.<sup>50</sup> Дальнейшее удвоение порождает тьму вещей вселенной – всё сущее.

---

<sup>50</sup> “乾天也，故稱乎父；坤地也，故稱乎母；

震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；

坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；

艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。”

В переводе В.Е. Еремеева:

«Цянь — это Небо, поэтому символизирует отца.

Кунь — это Земля, поэтому символизирует мать.

Чжэнь — это предпочтение в первой [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует старшего сына.

Сюнь — это предпочтение в первой [черте], являющейся женской, поэтому символизирует старшую дочь.

Кань — это предпочтение во второй [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует среднего сына.

Ли — это предпочтение во второй [черте], являющейся женской, поэтому символизирует среднюю дочь.

Гэнь — это предпочтение в третьей [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует младшего сына.

Дуй — это предпочтение в третьей [черте], являющейся женской, поэтому символизирует младшую дочь.

Пустой круг на схеме означает Беспредельное. Другой круг обозначает Великий Предел – круг, делящийся на две половины, черную и белую (*инь* и *ян*). К этому кругу линиями присоединена система из пяти связанных линиями маленьких кружков, обозначающих пять элементов (五行). Слева расположены два кружка, обозначающих янские элементы – Огонь и Дерево внизу. Справа находятся иньские знаки – Вода сверху и Металл снизу. В центре, естественно, расположен кружок, обозначающий Землю.

Линии, идущие от кружков-элементов, сходятся на маленьком кружке, находящемся чуть ниже земли, на линии, соединяющей Металл и Дерево. Об этом в тексте ничего не говорится, скорее всего, это – алхимический символ.

Под схемой пяти элементов расположен ещё один круг, около которого слева находятся иероглиф *цянь* (乾 *qián*), обозначающий мужской принцип, и справа иероглиф *кунь* (坤 *kūn*), обозначающий женский принцип. Они символизируют силы, порождающие тьму вещей, весь Космос.

Своей славой Чжоу Дунь-и во многом обязан тому, что он дал этой схеме конфуцианскую космологическую и этическую интерпретацию, которая легла в основу сунского неоконфуцианства.

В его схеме особенно важно то, что человек получает эти элементы в наиболее чистом виде, и поэтому он является самым разумным и мудрым. Собственно, он сам и есть первоначало (“自無極而為太極。”). Когда человек действует, то проявляются моральные принципы: *жэнь*-гуманность, *и*-справедливость, *чжи*-мудрость и *чжун*-верность. Благодаря человеческой активности возникают добро и зло, различные формы поведения. Мудрец руководствуется в своих действиях срединностью, правильностью, гуманностью и долгом. Поэтому он способен урегулировать все конфликты. Спокойствие мудрец считает высшим состоянием человеческой души.

Мудреца Чжоу Дунь-и уподобляет Небу и Земле, Солнцу и Луне, четырём временам года. Совершенный человек культивирует чистоту

моральных принципов и в конце концов обретает счастье, в то время как низкий человек постоянно нарушает их, его участь печальна. Завершает свое сочинение Чжоу Дунь-и восхвалением «Книги перемен», утверждая, что именно ее смысл призвана объяснить Схема Великого Предела.

Следующим важным трудом Чжоу Дунь-и является «Книга проникновения [в *И-цзин*]» (《通書》 tōngshū).<sup>51</sup> Здесь он развивает этическую теорию неоконфуцианства, ставя в её центр концепцию искренности (忱). Чжоу Дунь-и считал, что искренность и совершенномудрие взаимосвязаны: «искренность – это основа мудрости, совершенномудрие – не что иное, как искренность». Искренность – источник пяти добродетелей и всей благой деятельности. Чжоу Дунь-и утверждал, что подлинная искренность проявляется в недеянии (無為 wúwéi), что она является той незаметной движущей силой, благодаря которой и возникают добро и зло.

Любой человек может достичь состояния совершенномудрого. На его философию сильное влияние оказали даосские и буддийские практики, и он верил, что лучшее средство для достижения состояния совершенномудрия – научиться концентрироваться на чем-то одном. Такая концентрация способствует освобождению человека от различных желаний, не связанных с предметом концентрации. Это позволит достичь состояния успокоенности, «пустотности» (虛 xū) и прямоты. В этом состоянии человек проникает в суть вещей, обретает совершенномудрие и не привязан к какому-то конкретному мнению, к чьей-то стороне. Это практически и есть состояние совершенномудрого.

В теории управления Чжоу Дунь-и придерживался традиционных конфуцианских ценностей. Правитель должен управлять путем личного примера, своей добродетели, воспитывая народ при помощи церемоний и ритуала. Правитель должен прежде всего очистить свое сердце. Это означает, что он должен быть гуманным, мудрым, пра-

---

<sup>51</sup> Перевод Н.Я. Бичурина под названием «Книга о проницаемости» см.: Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии. М., 2009. С. 114 – 154.

ведным и вести себя соответствующим образом. Если все это ему удастся, то добродетельные ученые стекутся ко двору, чтобы служить ему. Чжоу Дунь-и отводил важную роль в упорядочении поведения людей ритуалу и церемониям, как и музыке, которая должна гармонизировать их души.

### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ЧЖАН ЦЗЯЯ*

*Необходимо возродить древнюю экономическую систему «колодезных полей».*

*Великий Предел – это и есть пневма-ци, можно проследить источник силы-энергии от Великой пустоты к силе-энергии Великой гармонии.*

*Великая пустота и Великая гармония – это и есть Дао-путь.*

*Вселенная едина, но у нее множество проявлений. Негативные и позитивные сверхъестественные явления (духи – гуй-шэнь 鬼神) – результат спонтанной активности двух аспектов силы-энергии.*

*Между космическими принципами и человеческими желаниями следует проводить четкое различие.*

*Единство природы вещей (человека) и сознания осуществляется благодаря рассудку.*

*Источник всех вещей – наша природа. Реальность обусловлена искренностью.*

*Между исследованием вещей и самосовершенствованием существует прямая связь.*

*Небо и Земля – родители всех людей; любовь – всеобщая добродетель. Человек, сумевший воплотить в себе любовь, равно любит всех живых существ и равен Небу и Земле.*

Чжан Цзай (張載), именуемый также Цзы-хоу (子厚), или «господин из Хэн-цзюй» (橫渠先生), родился в 1020 г. в уезде Мэйсянь (郾縣). Происходил из высокопоставленной семьи, в юности увлекался воинскими искусствами. Сначала его не слишком устраивало конфуцианство, и он несколько лет занимался буддизмом и даосизмом. Однако здесь он не нашел ответа на волнующие его вопросы и снова вернулся к конфуцианству, особенно много внимания уделив «Канону перемен», а также «Чжун юну», именно эти тексты стали основой для его версии неоконфуцианства.

В 1057 г. он был удостоен высшей учёной степени и стал обучать «Книге перемен», причём его лекции слушали даже Сыма Гуан и, что гораздо важнее, его племянники братья Чэн. Поскольку он происходил из области, называемой в прошлом Гуаньчжун (關中), его учение часто называют 關學 (guānxiué). В 1069 г. император, которому понравилась концепция управления государством, выдвинутая Чжан Цзаем, назначил его служить в императорскую библиотеку, но Чжан вскоре подал в отставку в знак протеста против реформ Ван Ань-ши. Чжан Цзай был сторонником архаической экономической практики и настаивал на возрождении системы «колодезных полей».

В 1076 г. Чжан Цзай испытал просветление, после которого решил письменно изложить своё учение. Так возникла книга «Чжэнмэн» (《正蒙》). В 1077 г., возмущившись политикой правительства, он ушел в отставку с поста главы Управления императорских жертвоприношений, и вскоре скончался. Многие его труды оказались утерянными. В 1241 г. он был причислен к высшим конфуцианским авторитетам, с тех пор табличка с его именем находится в храме Конфуция.

Подобно многим неоконфуцианцам, Чжан Цзай вдохновлялся «Книгой перемен», создав на её основе оригинальную теорию космо-

генеза: он отождествлял Великий Предел с силой-энергией, пневмой *ци*. Инь, Ян и пять элементов – не творческие силы, а просто видоизменения изначального *ци* (元氣). *Ци* существует в состоянии Великой пустоты еще до возникновения всего сущего (萬物 wàn wù). Эту концепцию не следует смешивать с буддийскими или даосскими идеями «небытия», так как у *ци* есть другая функция – Великая гармония (大和 tàihé), в которой соединяются активность и покой, соединение и разъединение. Великая пустота и Великая гармония приравниваются к Дао-пути.

Ключевой в мысли Чжан Цзая является идея того, что Вселенная едина, но проявлений у нее множество, он постоянно стремился найти единство во множестве и множество в единстве. Великая гармония подлежит всем процессам взаимодействия противоположностей – возвышению и падению, движению и покою и т.п.; иное название Великой гармонии – Дао, или моральный закон. Иначе можно выразить эту идею так: пневма *ци* может проявляться в самых разных формах, однако в мире существует только одно *ци* и только один принцип *ли* (理 lǐ), управляющий деятельностью первого.

Согласно традиционным представлениям, души предков продолжали существовать после их смерти в бестелесной форме. Чжан Цзай, опираясь на идеи «Книги перемен», интерпретировал появления злых и добрых духов (鬼神 guǐshén) как спонтанные проявления двух основных форм *ци*. По сути, *ци* едина, но у нее есть множество функциональных проявлений. Конкретные люди появляются и исчезают, но существует неразрушимый образец человека, подлежащее ему *ци*. Когда человек появляется на свет, то *ци* функционирует в форме *шэнь*, когда он умирает, *ци* растворяется и возвращается в форму *гуй*. Таким образом, Чжан Цзай считал личность смертной, подверженной разрушению, но не до конца. Он стремился создать концепцию, при помощи которой конфуцианство могло бы конкурировать с концепцией личного бессмертия в даосизме и буддийской идеей переселения душ.

Чжан Цзай первым среди неоконфуцианцев провел четкое разграничение между человеческими желаниями и космическим прин-



ципом (天理 tiānlǐ), разграничение, которое сохранялось в китайской философии вплоть до XIX в.

Важную роль в философии Чжан Цзая и неоконфуцианстве в целом играют идеи, изложенные в эссе «Западные надписи» (《西銘》 xīmíng), получившем свое название потому, что этот текст был начертан на западной стене зала, где преподавал Чжан Цзай. Основное содержание этого текста заключается в том, что Вселенная – это одна семья и гуманность – это космическая добродетель. Иными словами, тот, кто действительно любит людей, любит и все живые существа, и в конечном итоге отождествляется с Небом и Землей.

Текст открывается следующей фразой: «Небо – мой отец, Земля – моя мать, и даже у такого малого существа, как я, есть место между ними». Далее утверждается, что «все люди – братья и сестры, все вещи – мои товарищи» (“乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。”). Следует подчиняться космическому принципу: «наслаждаться Небом и не тревожиться – вот в чем суть сыновнего почтения». Тот же, кто нарушает этот принцип, «разрушает добродетель».

Если комментарий Чжоу Дуньи к схеме Великого Предела считается основой неоконфуцианской космологии и философии, то «Западные надписи» могут считаться основой неоконфуцианской этики.

### 4.3. Братья Чэн

#### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Между совершенствованием внутренней жизни и поведения существует тесная связь.*

*Внешний и внутренний миры личности можно объединить при помощи искренности.*

*Главной темой изучения должны стать принцип и природа человека (син ли сюэ 性理學).*

*Вселенная – это непрерывный процесс самопорождения жизни, его принципом является благо.*

*Дао – это «надформенное» (син эр шан 形而上), а конкретные вещи – это «подформенное» (син эр ся 形而下)<sup>52</sup>.*

*Между исследованием «принципа», полным развитием природы человека и реализацией судьбы нет разницы.*

*Во Вселенной есть только один принцип, и он совпадает с природой человека.*

*Сущность всех вещей – искренность и ответственность. Исследование вещей – важный компонент самосовершенствования и морального совершенствования.*

Несмотря на все индивидуальные различия, Чэн Хао (程顥, псевдоним Мин-дао 明道, посмертное имя Бо-чунь 伯淳) и Чэн И (程頤, псевдоним И-чуань 伊川, посмертное имя Чжэн-шу 正叔) часто выступают просто как «братья Чэн», или «два Чэна» (二程), так как они вместе преподавали, а их ученики объединили их работы (《二程集》).

Чэн Хао родился в 1032 г., Чэн И – годом позднее в семье знатного чиновника из Лояна (洛陽). Чжан Цзай приходился им дядей. В 1046 – 1047 гг. учились у Чжоу Дунь-и. В двадцатилетнем возрасте Чэн Хао получил высшую учёную степень, служил при наследнике

---

<sup>52</sup> Большой китайско-русский словарь под редакцией И.М. Опанина (Т. 1 – 4. М., 1983 – 1984) предлагает такие варианты перевода: xíngérshàng – «невещественный, бестелесный, нематериальный» (Т. 3. С. 365.), xíngérxià – «вещественный, телесный, имеющий материальную оболочку» (Т. 3. С. 366.).

престола и преподавал в столичной академии. Прославился тем, что ему удалось предотвратить неурожай. Он был противником реформ Ван Ань-и, поэтому политические противники добились его ухода в отставку. Скончался он 7 июля 1085 г.

Чэн И получил высшую учёную степень в 1059 г., но провалился на дворцовых экзаменах, первую свою должность получил только в 54 года. Большую часть жизни он провёл как частный преподаватель, хотя допускался как чтец в придворную академию. Будучи противником Ван Ань-ши, в 1097 г. был лишён всех званий и сослан. Главным его противником был знаменитый поэт Су Ши. В 1100 г. его помиловали, но сочинения ещё долго были под запретом. Скончался он 5 октября 1107 г.

Как философы, братья прежде всего настаивали на изучении (*сюэ* 學) природы человека (*син* 性) и космического «принципа» (*ли* 理), поэтому их часто называют основателями «школы изучения природы и принципа» (*син ли сюэ* 性理學). Это же название нередко используется для обозначения неоконфуцианства в целом. Для них важнее всего было установление взаимозависимости между культивированием внутреннего мира человека и его отношениями с внешним миром.

Это стремление выразилось в постоянном цитировании обоими братьями фразы из «Книги перемен»: необходимо проявлять «ответственность для упорядочения внутренней жизни и правильность для выверения отношений с внешним миром». Чэн Хао утверждал, что «внешнее и внутреннее» можно объединить только благодаря искренности, а Чэн И добавлял, что природу человека невозможно правильно описать как только «внешнее» или «внутреннее».

Братья Чэн практически отказались от использования важной для этого текста концепции Великого Предела. Вместо этого они опирались на другое высказывание из комментария к «Книге перемен»: перемены суть непрерывное порождение вещей. Таким образом, природа космоса является непрерывным порождением жизни, порождением самого порождения. Это благой принцип, его благодать влияет на все произведенное, на саму идею начала (*юань*). Они обильно используют терминологию «Книги перемен» (и комментариев к ней), в осо-

бенности термины «надформенное» (*син эр шан*) и «подформенное» (*син эр ся*). Чэн Хао высказал предположение, что Дао-путь, в сущности, совпадает с тем, что существует «над», т.е. «до» всяких феноменальных форм, а конкретные объекты – вещи – это то, что появляется уже после возникновения форм (*син*). Однако он тут же оговаривается, что, хотя и проводит такое деление, на самом деле вещи и есть Дао-путь, а Дао есть вещи. Постольку, поскольку дело касается самого Пути, не важно, идет ли речь о настоящем или будущем, о себе или других.

Подобно тому как непрерывен и неделим поток самовоспроизведения и самопорождения жизни, таким же непрерывным должен быть и процесс самосовершенствования. Чэн Хао утверждал, что невозможно разделить полное постижение принципа (*ли*), совершенное развитие собственной природы и самореализацию (реализацию своего предназначения, *мин*). Между ними нет временного промежутка: невозможно отделить момент полного постижения *ли* от самореализации, следовательно, речь не идет о простом увеличении знания. Чэн И утверждал, что все эти три явления – постижение принципа, самореализация и самосовершенствование, по сути, одно. Достижение полного понимания принципа знаменует окончание самосовершенствования, а это влечет за собой самореализацию.

Братья Чэн считали, что в мире есть только один принцип, и он тождествен природе человека. Благодаря наличию пневмы-*ци* мы наблюдаем множество реализаций этого принципа, но не следует обманываться разнообразием явлений – принцип их, в сущности, един. И так как все возникает из этого единого принципа, то мириады явлений образуют единое живое тело (一體 *уїті*) космоса.

Принцип-*ли* присущ всем вещам, и только благодаря наличию морали можно управлять миром. Самосовершенствование и развитие моральных качеств тесно связаны с этим принципом. Вот почему необходимо быть ответственным, гуманным и преданным – тем самым мы действуем в соответствии с этим космическим принципом.

Братья Чэны были согласны с учением своего дяди Чжан Цзя о необходимости постоянного совершенствования *жэнь*-гуманности.

Чэн Хао особенно настаивал на том, что настоящий конфуцианец прежде всего занимается практикой *жэнь*, так как человек, у которого развита гуманность, обретает одно тело с тьмой вещей, а такие моральные добродетели, как ответственность, преданность и мудрость, всего лишь проявления *жэнь*. Моральный долг каждого человека – понять суть этого принципа и проводить его в жизнь, действуя искренне и ответственно.

Практика *жэнь* – это любовь к окружающим, альтруизм, самоотречение. Чэн И использовал следующую метафору: сознание (сердце 心) – это семена, а *жэнь* – это прорастание семян.

#### 4.4. Чжу Си

В Китае Чжу Си считается величайшим мыслителем, жившим и работавшим после Конфуция. Его учение с 1313 по 1912 г. было официальной идеологией трёх династий разного происхождения, сменявших друг друга на престоле, т.е. именно его труды лежали в основе программы государственных экзаменов.

#### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Действительность образована двумя основными компонентами  
– ли и ци.*

*Ли – это принцип, или форма всего существующего.*

*Ци – это пневма, наполняющая форму.*

*Тай-цзи – высший принцип Вселенной.*

*Человек обладает ли и по природе добр.*

*Вследствие взаимодействия с окружающим миром человек может стать злым.*

*Цель образования – обрести изначальный принцип ли и убрать все возникшие на нем «наслоения», искажающие изначальную природу человека.*

Чжу Си (朱熹), чьими литературными псевдонимами были 元晦 и 仲晦 и 晦庵, родился 18 октября 1130 г. в области Хуйчжоу (徽州) провинции Фуцзянь (福建) в самое беспокойное для империи Сун время. С раннего детства он проявил совершенно необычайные способности, начал обучение в четыре года, и уже в 18 лет был удостоен высшей учёной степени 進士 (его отец получил эту степень в 21 год). Начал государственную службу в качестве инспектора перевозок, три года управлял уездом Тунъань (同安), где население едва ли не обожествляло его, а в 33-летнем возрасте был удостоен аудиенции императора Сяо-цзуна (孝宗, 1127 – 1194) и стал учителем придворной академии. Жизненный путь его был тернист: за свою долгую для средневековья жизнь, он находился на службе всего 9 лет и только 46 дней из них – при дворе. Его непримиримо «антиварварская» позиция совершенно не согласовывалась с официальной политикой властей, а бурный темперамент и бескомпромиссность усугубляли положение. В 1195 г. его труды были запрещены, а сам он изгнан со службы, обвинённый в ереси, сыновней непочтительности и неуважении к императору. Причиной послужило игнорирование ритуального меню на банкете крупного сановника...

Большую часть жизни Чжу Си был учителем, основавшим собственную академию «Грот белого оленя» (白鹿洞書院 Báilùdòng Shūyuàn), а кроме того, он принял участие в работе 21 школы, многие из которых сам же и основал. Всю жизнь он бедствовал и вынужден был зарабатывать книгоиздательской деятельностью, которая для учёного столь высокого ранга была малопочтенной, зато он достигал максимальной популяризации своих идей. Всего он написал 80 книг, от него осталось около 2 тысяч писем, а запись его поучений имеет объём 140 свитков и является самой большой в китайской литературе.

Прославился он также как каллиграф. Всего у него было 467 учеников – больше, чем у какого-либо из конфуцианцев, кроме Первоучителя.

За год до смерти Чжу Си был реабилитирован. Он скончался 23 апреля 1200 г. Уже в 1209 г. ему было даровано посмертное имя Культура (文), в 1230 г. он был удостоен титула 徽國公 (huīguógōng, «Державный Герцог»), апофеозом стало внесение его таблички в храм Конфуция в 1241 г. При монгольской династии Юань в 1313 г. его труды стали единственными, на которых основывалась система государственных экзаменов.

Основные его идеи выражены в комментариях к конфуцианскому канону и в записанных поучениях. Главный памятник его вклада в конфуцианство – составленное им Четверокнижие (《四書》).

Чжу Си осуществил философский синтез, взяв конфуцианское понятие *жэнь*-гуманности, понятия *жэнь* и *и*, как их трактовал Мэн-цзы, идею «исследования вещей» (格物 *géwù*) из «Да сюэ», «Великого учения», принцип искренности (*чэн*) из «Чжун юна», теорию Инь-Ян ханьской философии, а также все важнейшие концепции сунского неоконфуцианства.

Концепцию действительности Чжу Си часто называют «дуализмом *ли* и *ци*». По Чжу Си *ли* присуще всем вещам, живым и неживым, это вневременной и внепространственный образец. Логически *ли* предшествует *ци*, однако без *ци* вещи не могли бы проявиться, и, более того, существование самого *ли* было бы невозможно, ибо всё в мире единотелесно. У каждой вещи есть свой образец *ли*: например, всем людям присуще одно и то же *ли* – гуманность-*жэнь*.

*Ци* – это неотъемлемое дополнение *ли*, это то, что наполняет *ли*. Только *ци* делает данную конкретную вещь уникальной. Поэтому, несмотря на то, что все вещи одного класса обладают одним и тем же *ли* (например, *ли* лошади), разное количество *ци* делает их непохожими друг на друга. Например, один человек высок, другой – малого роста, одна лошадь темпераментна, другая – вялая.

Однако кроме *ли* и *ци* Чжу Си потребовался еще один компонент, который должен был дополнить структуру его космоса. Этим компонентом стал Великий Предел (*Тай-цзи*). *Тай цзи* – это высший принцип, присутствующий во всех вещах, создающий Вселенную. Чжу Си полагал, что *Тай-цзи* включает в себя все принципы Вселенной, в том числе и предел *цзи*.

От Мэн-цзы Чжу Си унаследовал представление об изначальной доброте природы человека, но философски обосновал концепцию Мэн-цзы: он провел различие между двумя видами природы – изначальной природой и сложившейся природой человека. Изначальная природа – это чистый образец *ли*, тем самым природа человека изначально добра. И так как всем людям присущ один и тот же образец *ли*, все они изначально по природе добры. Однако в процессе жизни человек взаимодействует с окружающей средой, его природа изменяется, изменяется и конфигурация *ци*. В результате его изначальная природа может меняться и даже стать злой. Само по себе *ци* не является источником зла. Не все люди становятся злыми, следовательно, тут важна роль воспитания.

Важную роль в учении Мэн-цзы занимает категория гуманности – *жэнь*. Но как она проявляется внешне? Только благодаря сочувствию к страданиям других. Это сочувствие обозначается термином *цин* (情) – «чувство». Согласно Чжу Си, сердце/разум *синь* (心)<sup>53</sup> выполняет функцию объединения изначальной природы человека *син* (性) и *цин*. *Жэнь*-гуманность, таким образом, отождествляясь с *син*, которая облекает «образец» *ли*, в свою очередь облекаясь пневмой *ци*. *Синь* – это сознание, объединяющее *син* (изначальную природу) и *цин*. *Син* сама по себе добра, зато *цин* может быть как добрым, так и злым, в зависимости от того, какое воспитание получил человек.

Как мы уже говорили, в конфуцианстве концепция обучения практически совпадает с представлением о моральном (са-

---

<sup>53</sup> А.И. Кобзев предложил переводить этот термин у Чжу Си и последующих неоконфуцианцев как «разумное чувствилище», ибо в китайском представлении о мире невозможно противопоставить разум и чувство, дух и тело, они взаимосвязаны и неразделимы.



мо)воспитании. Развитие логического мышления или мыслительных навыков считалось здесь второстепенным фактором. В раннем конфуцианстве конечной целью воспитания являлось превращение в «благородного мужа» *цзюнь-цзы*. Этот идеал сохранился и в неоконфуцианстве. Для его достижения Чжу Си рекомендовал воспользоваться методикой, предложенной в каноне «Да сюэ», изложив свою доктрину в трактате 《大學章句序》.

Главной целью воспитания Чжу Си полагал поддержание благой природы, полученной человеком при рождении, а другой целью – очищение от разного рода «моральных шлаков», возникающих при взаимодействии с окружающей действительностью. Высшей целью в «Да сюэ» провозглашается упорядочение всей Поднебесной. Для этого необходимо упорядочить жизнь всех народов, а чтобы установить порядок во всех государствах, предварительно необходимо упорядочить жизнь каждой семьи. Семейную жизнь невозможно упорядочить без приведения в порядок личной жизни, т.е. своего сознания, духовного мира. Для этого необходимо искреннее желание упорядочить сознание, а такая искренность возможна только при очищении собственного *синь*. Однако очищение *синь* невозможно без достижения истинного знания. Такое знание можно получить только при исследовании вещей – вот почему исследование вещей (*гэ у*) в концепции морального воспитания неоконфуцианства занимает столь важное место. Все окружающие человека вещи (и он сам, и окружающие люди в том числе) являются реализацией того или иного образца *ли*, и чем тщательнее мы их исследуем, тем ближе подходим к постижению этого космического принципа. Иными словами, исчерпывающее постижение принципа *ли* посредством исследования вещей фактически тождественно исчерпывающему познанию собственного принципа *ли*, так как в нас живет тот же «закон», что присущ «тьме вещей» во Вселенной.

Для понятия *жэнь*-гуманности Чжу Си создал свою оригинальную трактовку, которая изложена в его комментариях к «Лунь юю» (《論語集注》). Он связал концепцию *жэнь* с понятием космического сознания *синь*. Основная роль космического *синь* – производить,

вращивать и благодетельствовать всему живому. Поэтому и человеческое *синь* склонно к любви ко всему живому, к тому, чтобы сделать приятнее и удобнее жизнь окружающих. Космическое *синь* исполнено альтруизма и самоотверженности, и человеческое *синь* также исполнено любви к людям.

Из этого следуют важные практические выводы. Дело в том, что все перечисленные аспекты в первую очередь касаются правителя, ибо Чжу Си всецело оставался в древней системе представлений о мироздании, хотя и существенно их дополнил. Успешность в управлении государством по Чжу Си зависит от бессознательного следования пути совершенномудрых древних. Данный *ли*-принцип константен в своей основе, однако мыслитель особо оговаривал, что совершенномудрые осуществляли основное наилучшим способом, ибо придерживались идеала *чжун*, оттого-то все свершаемое ими было преисполнено блага от начала и до конца. Выдающиеся люди позднейших времен исходят из чисто эгоистических соображений, тот кто талантлив, достигает единения с *ли*, добиваясь успеха только лишь в той мере, в какой были в состоянии следовать принципу. Однако свершаемое ими не есть совершенное благо, так как не может полностью соответствовать *ли*.

Данная теория не была и не могла быть оригинальной, ибо Чжу Си развивал идею Сюнь-цзы об истинных правителях – *ванах* и гегемонах-*ба*. В задачу учителя Чжу входило также метафизическое обоснование политической теории Мэн-цзы.

Важнейшие категории политической доктрины Чжу Си: *шэн* 聖 – совершенная мудрость государя, *энь* 恩 (ēn) – безграничная милость государя, *дэ* 德 – благодать, нормы-*ли*, опоры власти, ее функции, методы и цели, причины отклонений – остались неизменными с глубокой древности. Таково подтверждение основного конфуцианского парадокса: *меняется взгляд на мир, но не на государство*. Традиционная доктрина оставалась неизменна: государство – естественное продолжение упорядоченного космоса как сферы господства основных законов природы, гарантией же их

исправного функционирования является государь.

В сочинениях самого Чжу Си заявленная тенденция прослеживается едва ли не абсолютно. Уже будучи сложившимся мыслителем, в возрасте 59 лет, он писал в докладе Трону: «Я, подданный, полагаю: Государь одарен ясным разумом и высочайшей мудростью. Он обладает благой силой дэ, [выражающейся в] сыновней почтительности, дружелюбии и теплоте. Он наделен обширной гуманностью и грозностью, [которая выражается в] не прибегающей к убийствам божественной воинственности. Он питал свою благоую силу дэ в течение 20 лет, а ныне получил [Небесный] мандат»<sup>54</sup>.

Парадоксально, что учитель Чжу не делал никаких попыток применить свою концепцию дуализма к личности монарха, тот оставался обладателем благодати-дэ. Благодать, изливаясь на мир, позволяет осуществлять власть «равного Небу и Земле, отцу и матери, порождающего, накрывающего и возвращающего милосердие» государя. Попросту говоря, ему и в голову не могло прийти, что сакральное государство, выраженное в персоне монарха, может вообще *стать объектом критического анализа*.

Как совместить с этими представлениями тот факт, что Сунская держава пребывала в глубоком упадке (с точки зрения современников)? Чжу Си был известен и как историк, он подробно прокомментировал сочинение Сыма Гуана, сократив его и дав ему новое название: 《通鑑綱目》 (tōngjiàn gāngmù).

Выясняется, что в основе исторического процесса лежит сердце-синь государя, и поэтому, оценивая порядок или беспорядок в истории, следует исходить только из характера сердца правителя. Конкретно, если сердце государя правильно, то повсюду распространяется высший принцип-ли Неба и наступает эпоха добродетельного правления, как это было в глубокой древности при Яо, Шуне и основателях первых трёх династий. Сердца же основателей династий Хань и Тан были неправильны (о прочих он

---

<sup>54</sup> Цит.: Мартынов А.С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 113.

даже не упоминает), ибо в сердце Лю Бана уже появились «личные стремления», а фактический основатель династии Тан – Тай-цзун (唐太宗, 626 – 649) был переполнен человеческими желаниями, несовместимыми с природой и статусом государя. В результате *«Вот уже тысячу пятьсот лет Дао, переданное Яо, Шунем... и Конфуцием, не осуществлялось в мире ни единого дня»*<sup>55</sup>.

### Источники и литература

Исследования и переводы ранних сунских классиков и даже Чжу Си на русском языке представлены фрагментарно. Многие сведения можно почерпнуть из энциклопедических источников и статьи Н.И. Зоммера.

Реформам Ван Ань-ши посвящены две работы на русском языке:

*Иванов А.И.* Ван Ань-ши и его реформы. XI в. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1909.

*Латина З.Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40-70-е гг. XI в.). М.: Наука, ГРВЛ, 1970.

В последней работе содержится много сведений и о Сыма Гуане и лагере противников реформатора.

На русском языке имеется уникальное издание:

*Чжу Си.* О сознании (синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. А.С. Мартынова, И.Т. Зограф. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002. *Помимо содержательного исследования проблемы сознания в конфуцианстве, книга оснащена грамматическим очерком языка Чжу Си.*

---

<sup>55</sup> Цит.: Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 2000. С. 322.

Существует и превосходная антология:

Чжоу Дуньи и ренессанс конфуцианской философии: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; пер. Н.Я. Бичурина, А.Е. Лукьянова, Хуан Лиляна и др. – М.: Стилсервис, 2009.

## Глава 5. Неоконфуцианство позднего средневековья

В обширный исторический период XIII – начала XX в. в Китае правили три династии, из которых две были «инородческими» (монгольская – Юань и маньчжурская – Цин). В 1271 г. была провозглашена монгольская династия Юань, к 1280 г. подчинившая себе всю территорию Китая. В 50-е годы XIV в. она была сметена крестьянским восстанием «красных повязок», чей вождь Чжу Юань-чжан основал новую династию Мин. Её правление характеризовалось политикой изоляции от внешнего мира, основанной на традиционных представлениях о том, что Китай – это центр мира, которому не нужна и не интересна «варварская периферия», но именно в этот период традиционная китайская культура достигла своей завершённости. Естественно, что этот период был отмечен интенсивными интеллектуальными поисками. Своего пика эти поиски достигли в творчестве Ван Ян-мина.

### 5.1. Ван Ян-мин

#### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Каждый человек может стать совершенномудрым.*

*Каждый человек обладает «внутренним знанием блага», источник добра – внутри человека, а не вне его.*

*Внутреннее благо «направлено вовне», проявляясь в естественных чувствах любви к себе и своей семье, своей общине и клану, и всем прочим живым существам.*

*Моральное поведение – естественное выражение внутреннего знания того, что является благом.*

Ван Шоу-жэнь (王守仁) по прозвищу Бо-ань (伯安) родился 31 октября 1472 г. в провинции Чжэцзян в семье потомственных чиновников, и с раннего детства собирался сделать государственную карьеру. Вероятно, из всех великих конфуцианцев он занимал самое высокое положение в государстве. В юности изучал не только конфуцианство, но и буддийскую и даосскую классику и боевые искусства. Стихи он сочинял с десятилетнего возраста, но не захотел стать профессиональным литератором, его влекла практическая деятельность. Вскоре он разочаровался в учении Чжу Си, попытавшись на практике применить метод *гэ у*. Было это в 1492 г. (мыслитель попытался путём длительной медитации проникнуть в природу бамбука, в которой также отражён принцип Вселенной). В 1499 г. Ван Шоу-жэнь был удостоен высшей учёной степени, служил в различных государственных учреждениях и руководил государственными экзаменами. В этот период он построил себе дом у грота 阳明, и с тех пор был известен как Ван Ян-мин. В 1505 г. он осмелился выступить в защиту репрессированных чиновников, за что поплатился телесным наказанием, разжалованием и ссылкой на далёкий юг – в провинцию Гуйчжоу. Новым его поприщем стала должность станционного смотрителя.

Здесь следует сделать разъяснение. Социально-политическая ситуация в Китае начала XVI в. была чрезвычайно напряжённой. Связано это было с неспособностью государства проводить антимеркантилистскую политику, в стране интенсивно шёл процесс передела собственности, а особенностью политического режима было то, что с середины XV в. императоры полностью оставляют участие в управлении государством, и Китай, формально оставаясь абсолютной монархией, превращается в государство, которым, по сути дела, управляли олигархические клики, сменявшие друг друга в ходе ожесточённой борьбы. Самой могущественной из этих клик были придворные евнухи, которые единственно имели доступ к особе государя, что в определённой степени делало их статус сакральным. Закономерность выдвижения евнухов состояла в том, что слабые императоры (принцип престолонаследия часто нарушался) делали ставку на лично преданных им людей.

Испытав много страданий, в 1509 г. Ван Ян-мин был реабилитирован и продолжил восхождение. Он был назначен правителем уезда, где восстановил систему десятидворок (о которой мы уже говорили), а также опубликовал 16 нравоучений для воспитания населения в духе конфуцианской морали. Недруги Ван Ян-мина были казнены, в 1510 г. он удостоился императорской аудиенции и стал получать одно повышение за другим. Одновременно у него появилось множество учеников. В 1516 г. Ван Ян-мин стал наместником особого горного округа, включающего провинции Цзянси, Хунань, Гуандун и Фуцзянь, где провёл важные реформы. Здесь же он прославился как полководец, молниеносно подавив четыре мятежа некитайских народов. Это вызвало сильную зависть при дворе, поэтому полководец вынужден был все лавры отдать фаворитам императора. В 1521 г. Ван Ян-мин стал военным министром юга Китая (в те времена в Пекине и Нанкине ряд учреждений дублировали друг друга), получил титул графа Синьцзяньского (新建伯) с жалованьем 1000 даней (石) риса в год и освобождением потомков от уголовных наказаний. Из-за смерти отца он был вынужден соблюдать трёхлетний траур и до 1527 г. оставался без работы, эти годы стали для него самыми плодотворными как для учителя и философа. В 1527 г. произошло восстание племён народа яо (徭 yáo), Ван Ян-мин понадобился государству как полководец и получил в распоряжение армии пяти провинций, а также был назначен губернатором Гуандуна и Гуанси. Этот поход стал роковым для философа и ранее никогда не отличавшегося здоровьем: 9 января 1529 г. Ван Ян-мин скончался. Перед смертью ему удалось умиротворить яо, эти области сохраняли спокойствие вплоть до падения династии – более 120 лет.

Кончина мыслителя не помешала оклеветать его, он был объявлен еретиком, друзья его были уволены с государственной службы, до 1567 г. он был вне закона, запретили и его учение. При императоре Му-цзуне (穆宗, 1567 – 1572) Ван Ян-мин был реабилитирован, посмертно получил титул маркиза Синьцзяня (新建侯), а также посмертное имя «герцог Культурного совершенства» (文成公). В 1584 г.



табличка с его именем была внесена в храм Конфуция, чем закончилось его причисление к высшим авторитетам конфуцианства.

Все великие неоконфуцианцы, учения которых кратко обрисованы, принадлежали направлению *ли-сюэ*. Наиболее принципиальное различие между ними и Ван Ян-мином заключается в сущности метода, ведущего к совершенному (聖道 shèngdào), главного идеала всех конфуцианцев. Для Чжу Си и братьев Чэн проникновение в суть подлежащего всем вещам принципа (*ли*) возможно только благодаря исследованию (выверению) вещей (*гэ у*). *Гэ у* предполагает постоянное размышление о «принципах вещей» путем чтения, подражания мудрецам прошлого и общественной деятельности (службы). Только так можно «очистить сознание», т.е. овладеть чувствами, которые приводят к субъективности восприятия и эгоизму.

Ван Ян-мин отверг мысль о том, что самосовершенствование требует изучения внешних объектов. Он иначе интерпретировал выражение *гэ у*, утверждая, что речь идет о самоочистительной деятельности сознания (очищение сознанием, а не самого сознания). Для этого необходима положительная оценка чувств, не только естественных, но и необходимых для процесса самосовершенствования. Чжу Си утверждал, что чувства должны контролироваться ради достижения *ли*-принципа, а Ван Ян-мин считал, что чувства изначально правильны и гармоничны. Этим Ван Ян-мин возродил учение Мэн-цзы. В своём последнем трактате – своеобразном философском завещании, «Записях преподаваемого и воспринятого» (《傳習錄》). Ван Ян-мин постоянно подчеркивал, что стремящийся к достижению этого состояния способен самостоятельно достичь правильного состояния сознания, гармонии сознания и для этого не требуется какое-то особое «исследование вещей». Мыслитель проводил различие между природными чувствами и эгоистическими желаниями, в том числе желаниями славы, добра и «самой жизни», которые только омрачают рассудок. *Гэ у* означает именно искоренение такого рода желаний.

«Изначальная сущность» сердца-сознания и есть врожденное знание того, что является благом, т.е. благосмыслия (良知 liángzhī).

Благосмыслие – это внутренняя способность интуитивно распознавать добро. Обращаясь к своему сердцу, каждый человек способен познать, что правильно, а что – нет.

Итак Ван Ян-мин утверждал, что благое уже содержится внутри сердца-сознания, поэтому его легко превратить в действие. Практика называется им «доведением благосмыслия до конца» (致良知 zhìliángzhī), это означает, что человек должен всегда поступать так, как подсказывает ему сердце. Исходя из внутреннего понимания благого, доброта распространяется на семью, друзей и общину, а также на все живое. Таким образом, благосмыслие становится основанием для интеграции личности во внешний мир. Это может быть описано как ощущение единства со всем окружающим миром – от собственных детей до чужестранцев и даже вплоть до черепицы на крыше и камней.

Сама концепция выражалась Ван Ян-мином так: «Для того чтобы назвать какого-то человека знающим (*чжи*) сыновнюю почтительность, а какого-то – братскую любовь, необходимо, чтобы один уже осуществлял в действии (*син*) сыновнюю почтительность (*сяо*), а другой – братскую любовь (*ти*). Только тогда можно будет назвать их знающим сыновнюю почтительность и знающим братскую любовь».<sup>56</sup>

## 5.2. Последователи Ван Ян-мина

Проведенное Ван Ян-мином различие между врожденно добрыми чувствами и эгоистическими «желаниями», отуманивающими сердце, привело к возникновению мощного «левого крыла» (по выражению А.И. Кобзева) в минской мысли. Его последователи, в основном принадлежащие Тайчжоуской школе (泰州學派), были в основном выходцами из низов, отвергали официальную карьеру и были нонконформистами до такой степени, что получили у современников про-

---

<sup>56</sup> Цит. по: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 335.

звище «безумных» (狂 kuáng). До какой же степени это контрастировало с образом самого Ван Ян-мина – утончённого аристократа, сановника и охранителя устоев!

Одним из главных продолжателей дела Ван Ян-мина стали Ван Лун-си (王龍溪, 1498 – 1583) и Ван Гэнь 王艮 (1483 – 1541). Ван Гэнь считал, что «Дао-путь совершенномудрых не выходит за обыденные проявления простонародья», поэтому выступал за распределение государственных и общественных земель.

Идеи свободы личности, проистекавшей из крайнего развития благосмыслия, довёл на практике до конца весьма экстравагантный мыслитель – Ли Чжи (李贄, 1527 – 1602). В первой половине своей жизни он сделал блестящую карьеру: отказавшись от соискания высшей учёной степени *цзинь ши*, в 1560 г. он стал преподавателем Государственной академии в Нанкине, а с 1566 г. стал заведующим канцелярией в ведомстве ритуалов в Пекине. Однако в 1580 г. он подал в отставку и решительно порвал со всеми узами, которые накладывали на него семья, общество и государство.

Идейной базой, на которой он построил вторую половину своей жизни, стала доктрина «детского сердца» (童心 tóngxīn), выраженная в трактате 《童心說》. Он отождествил детское сердце (в древнем каноне выражение 童心 имеет смысл глупой инфантильности, как и в современном языке) с истинным сердцем (真心 zhēnxīn), которое отличается чудесной просветлённостью в буддийском смысле этого слова. Из этого следовало, что в каждом человеке присутствует совершенномудрие, одновременно отождествляемое с всеобъемлющей мудростью Будды.

Этого уже было бы достаточно, чтобы всколыхнуть общественное мнение, но Ли Чжи пошёл дальше. В обществе, традиционно относившемся к женщине, как к низшему существу, Ли Чжи занял радикально феминистскую позицию, написал трактат 《夫婦論》 (fūfùlùn, «Суждения о муже и жене»), где даже рассуждал о включении женщин в интеллектуальную жизнь, и стал приглашать слушательниц на свои лекции, за что был обвинён в разврате. Эти его

взгляды покоились на космологическом основании, ибо он полагал, что всё на свете происходит от двух (兩 liǎng), т.е. Инь-Ян, а не одного (一 yī), т.е. *Тай-цзи*.

Наиболее ярко себя Ли Чжи проявил как литератор. Художественная литература была для него не презираемым «низким» жанром, как для всех его современников-учёных, а единственным средством, позволяющим максимально выразить свободу личности. Есть даже версия, что именно Ли Чжи был автором скандального романа «Цветы сливы в золотой вазе» (《金瓶梅》 Jīn Píng Méi). Из театральной пьесы XIV в., кстати, он почерпнул термин «детское сердце».

После смерти жены в 1588 г. (расстались они раньше) Ли Чжи надел на себя рясу и поселился в монастыре, где активно работал, но монашеских обетов так и не принял, более того, аттестовал себя как «истинного конфуцианца» (實儒). В 1598 г. он встретился с католическим апостолом Китая – иезуитом Маттео Риччи (利瑪竇, 1552 – 1610) и очень враждебно отнёсся к христианству, считая его «глупейшим учением», которое конфуцианство превосходит во всех отношениях.

Ли Чжи отрицал подлинность и аутентичность конфуцианского канона, утверждая, что и «Пятикнижие» и «Четверокнижие» были «изречениями наставников, записанные по памяти бестолковыми учениками», а писания братьев Чэн и Чжу Си величал «бессмыслицей». В результате в 1600 г. он едва не стал жертвой толпы, а в 1602 г. был обвинён в ереси, после чего зарезался в тюрьме бритвой. Императорским указом его книги были приговорены к сожжению. Это он сам предвосхитил в своём главном труде, написанном в 1590 г., но впервые в Китае изданном только в 1908 г.: 《焚書》 (fénshū) – «Книга для сожжения». В заглавии содержится намёк на события 213 г. до н.э. (Ли Чжи считал Цинь Ши-хуана величайшим из правителей Китая).

От радикалов-индивидуалистов сильно отличались своей социально-политической направленностью деятели одной из южнокитайских академий – Дунлиньской (東林書院, основана в 867 г. в г. Уси 無錫), объединившиеся в некое подобие политической партии. В 1604

г. её возглавил Гу Сянь-чэн (顧憲成, 1550 – 1612), а после его смерти пост учителя перешёл его земляку Гао Пань-луну (高攀龍, 1562 – 1626). В академии состояло около 300 членов и насчитывалось несколько тысяч учеников, объединённых в филиалы. Ядро учителей академии составляли высокопоставленные столичные чиновники, репрессированные в борьбе с кликой евнухов. В основу своей программы Дунлинская группировка (東林 党) положила аскетические принципы и восстановление исконных норм и ценностей древнего конфуцианства как основы общественной и частной жизни во всех её проявлениях.

Ситуация в стране тем временем стремительно ухудшалась: разложение государственного аппарата достигло пика, с 1618 г. не утихла война с маньчжурами (滿洲 mǎnzhōu), создавшими в 1583 г. своё государство. В 1620 г. после вступления на престол императора Сицзуна (熹宗, 1620 – 1627) дунлинцы пришли к власти, но проиграли закулисную борьбу, в силу чего в 1625 – 1626 гг. Дунлинская академия была запрещена и уничтожена, а здание её разрушено. Гао Пань-лун предпочёл утопиться. Правда, в 1629 г. здание было восстановлено, но стало обычной школой и просуществовало до начала XX в.

### 5.3. Конфуцианцы периода Цин

В 1628 г. государство Мин было до основания потрясено крестьянской войной под руководством Ли Цзы-чэна (李自成, 1605 – 1645). На войну крестьян подняли катастрофические природные явления, чрезвычайные налоги, введённые правительством для покрытия военных расходов, и деятельность группы сект, известных под общим наименованием «Белого Лотоса» (白蓮教 bái lián jiào). Южные провинции не поддержали восставших, но крестьянская война основательно опустошила северные провинции. В 1644 г. повстанцы взяли Пекин, покинутый двором и приближёнными, последний минский император Сы-цзун (思宗) повесился на вязе в императорском парке, а Ли Цзы-чэн намеревался провозгласить свою династию Шунь (順

shùn). Положение изменилось, когда командующий северными армиями У Сань-гуй (吳三桂, 1612 – 1678) пропустил маньчжурскую армию в Пекин, где была провозглашена власть новой династии – Цин (清朝, в Маньчжурии именовалась так с 1636 г.).

В истории маньчжурского завоевания Китая много неясного. Например, как вообще полупервобытный народ, который совсем недавно обзавёлся письменностью, решился на завоевание страны, население которой даже в XVII в. превосходило численность маньчжуров примерно в 100 раз и разрыв усугублялся? Ряд исследователей, в том числе Джон Кинг Фэрбэнк (1907 – 1991), полагали, что так называемое «завоевание» было на самом деле союзом элиты Северного Китая с военной машиной Маньчжурии, призванным подавить крестьянский мятеж. Во всяком случае, спокойствие в стране установилось только в 1683 г. и продлилось чуть более столетия.

Среди китайских патриотов, не принявших новую власть, были представители бывшей Дунлиньской академии и практически все крупнейшие китайские мыслители XVII в. Все они стали жертвами цензуры (а такого контроля за духовной жизнью, как в период Цин, не было до того в китайской истории), и значение их было оценено примерно двумя столетиями позднее. Среди этих мыслителей особенно следует выделить Хуана Цзун-си (黃宗羲, 1610 – 1695), Гу Янь-у (顧炎武, 1613 – 1682), известного как Гу Тин-линь (顧亭林), и Ван Чуань-шаня (王船山, 1619 – 1682), более известного как Ван Фу-чжи (王夫之). Как теоретики они прежде всего стремились осмыслить причины краха некогда могущественной Минской державы, и по традиции оперировали при этом древними морально-историческими прецедентами. Аналогичным образом и учёные новой династии искали подтверждения её легитимности. В результате в Китае XVII в. возобладали традиционная конфуцианская сфера интересов: социально-политических и исторических.

Хуан Цзун-си, например, критиковал школу братьев Чэн – Чжу Си как «еретическую» и поддерживал идеи Ван Ян-мина, новой властью отвергнутые. Особенно оригинальной была его теория полити-

ческой власти, уже совершенно не совпадающая с архаическим субстратом китайских представлений. Он заявил, что Поднебесную следует рассматривать в качестве хозяина, а императора – в качестве гостя, что и наблюдалось в далёкой древности, когда императоры способны были добровольно отказываться от власти. Ныне правители рассматривают интересы государства как свои личные интересы, и приносят Поднебесной великий вред. Последней легитимной династией Китая, согласно его мнению, была Чжоу.

Хуан Цзун-си отказался от старой конфуцианской идеи: первичен хороший человек, хорошая политическая система – вторична. Он заявил, что сначала должны появиться хорошие законы, а потом появятся и хорошие люди. Он отрицал неизменяемость законов, и доказывал это при помощи истории. Однако исторической прогресс он отрицал, напротив, полагал, что Китай непрерывно деградирует, а в процессе деградации выделял два периода: 1) от древности до падения Чжоу и воцарения Цинь (221 г. до н.э.); 2) от Цинь до воцарения Юань (1279 г.). Сам он полагал живущим себя в третью эпоху – незавершённую.

Впрочем, в глазах потомков особенную ценность имела история неоконфуцианства, написанная Хуан Цзун-си: это был труд 《明儒學案》. В начале XX в. было признано, что Хуан Цзун-си заложил в китайской историографии совершенно новое направление – интеллектуальную историю. Его идеи оказались востребованными в период борьбы за демократические преобразования в Китае, но до этого оставалось более двухсот лет.

В период расцвета империи Цин многое изменилось. Маньчжуры, захватив монополию на верховную власть, нижележащие уровни этой власти делили с представителями правящей элиты, а в культурном аспекте ассимилировались, став едва ли не бóльшими приверженцами идеи Срединного государства, чем даже китайцы.

Усилиями маньчжурской власти достиг апогея культ Конфуция и была проведена колоссальная работа по кодификации традиции. Это был век составления фундаментальных словарей, антологий и энциклопедий, без которых и сегодня немислимо познание старой китай-

ской культуры. Неослабевающая цензура (были проведены показательные процессы над литераторами и учёными) привела к тому, что и официальные и работающие частным образом учёные, погрузились в конкретно-исторические, филологические и текстологические штудии. Это было безопасно, и вывело традиционную китайскую гуманитарную науку на недостижимый прежде уровень, но зато обеспечило общетеоретический застой. Все направления мысли, кроме неоконфуцианства Чжу Си, насильственно пресекались. Власти чрезвычайно ревностно относились к соблюдению канона, поэтому уровень обществоведческих работ Хуана Цзун-си был для XVIII – первой половины XIX в. совершенно недостижим.

Система экзаменов, окончательно сформировавшаяся в период Мин, в эпоху Цин стала чрезмерно формализованной. Никаких специальных познаний от абитуриентов не требовалось, а все оригинальные мысли, выходящие за пределы комментариев Чжу Си считались чуть ли не ересью, и могли очень негативно сказаться на судьбе соискателя должности. Основной формой сдачи экзамена стало «восьмичленное сочинение» (八股文 bāgǔwén), строго в 10 000 знаков, с восемью структурными частями. Лучшие экзаменационные сочинения сводили в сборники и издавали огромными тиражами, чтобы все желающие смогли овладеть требованиями к оформлению таких текстов. Иностранцы миссионеры и первые китаеведы считали Китай погружённым в глубокий интеллектуальный сон. Это не соответствовало действительности, но убедить мир в этом пришлось намного позднее.

#### **5.4. Дай Чжэнь**

##### *ГЛАВНЫЕ ИДЕИ*

*Дао-путь – это непрерывное движение, постоянное чередование Инь и Ян.*



*Природа (син) вещей определяется уникальной комбинацией Инь-Ян и пяти элементов.*

*Природа человека включает в себя кровь (血 хуэ), пневму (氣 qì) и орган познания.*

*Принцип-ли совпадает с безошибочностью чувства.*

*Принцип-ли – это принцип дифференциации, внутренняя идея и образец вещей и дел.*

*Понимание начинается с «вчувствования» и стремления постичь все путем испытания.*

Дай Чжэнь (戴震), именуемый также Дун-юань (東原), родился 19 января 1724 г. в провинции Аньхуй в семье мелкого торговца. По преданию, с очень раннего возраста отличался абсолютной памятью, однако до 9 лет не мог ни говорить, ни писать, но затем стал демонстрировать феноменальные способности. В возрасте 21 года он представил своё первое сочинение, посвящённое неперовым логарифмам. В интеллектуальном климате Китая XVIII в., где доминировала установка на прагматизм и фактографию, а конечной целью познания являлся филологический комментарий, Дай Чжэнь выглядел «белой вороной». В век западных энциклопедистов он демонстрировал тот же всеохватный круг интересов: он оставил многочисленные комментарии к классическим текстам, был знатоком астрономии, математики, фонологии, этимологии, географии, ирригации, ритуала; сознательно отрекался от лавров величайшего экзегета своего времени. Сам он больше всего мечтал о том, чтобы его считали оригинальным мыслителем.

Трижды он пытался сдать экзамен на высшую ученую степень *цзинь ши* и трижды проваливался, пока наконец в 1775 г. император Цянь-лун (乾隆, правил в 1736 – 1795) особым указом не присвоил

ему это звание. Это была награда за беспримерный подвиг: с 1773 г. Дай Чжэнь работал в редакторской коллегии по составлению 《四庫全書》 (sìkù quánhū) – «Полного собрания книг по четырём разделам». Как мы уже говорили, степень контроля за мыслью в период Цин была велика, и в 1773 г. император отдал повеление скомплектовать его личную библиотеку, которая, будучи издана в виде библиотеки-серии, должна была стать единственным собранием разрешённой литературы. Всего было отобрано 3461 сочинение (из них буддийских было всего два и одно богословское сочинение Маттео Риччи). В составлении библиотеки-серии участвовал 361 учёный и 3826 редакторов-переписчиков; в ходе этой работы многие труды подверглись цензуре, тексты антиманьчжурской направленности вообще уничтожались, так же, как и эротическая литература (огромный пласт литературы такого рода сохранился в Японии). Когда в 1782 г. библиотека-серия увидела свет, объём её был беспрецедентен: 44 секции, 36381 том, включающие около 79 тысяч цзюаней, около 2 миллионов 300 тысяч страниц и 800 миллионов иероглифов<sup>57</sup>.

Термин 四庫 является синонимом 四部 (sìbù), обозначающим четыре раздела литературы, выделяемые старой китайской библиографией, а именно:

1. 經 – канон, а точнее «основа» всего собрания. Сюда были включены все конфуцианские каноны в виде Пяти-, Четверо- и Тринадцатиканония. Этот раздел невелик по объёму.

2. 史 – история. В этот раздел включались также труды по юриспруденции, географии, описания путешествий и этнографические описания, а также каталоги и обзоры литературы. Основой данного раздела являются истории царствующих династий и проч.

3. 子 – «учителя», т.е. труды по философии. Сюда же включались труды по религии, науке, искусству и проч. Данный раздел самый дробный, в нём выделяется 14 разрядов, которые мы перечислим: 1) конфуцианство (канон был здесь перепечатан); 2) военное искусство;

---

<sup>57</sup> В наше время данная библиотека-серия переиздана в 1500 фолиантах, или доступна на 300 CD-ROM.

3) законы; 4) земледелие; 5) медицина; 6) астрономия и математика; 7) гадания и магия; 8) искусство; 9) практические руководства; 10) «смешанные произведения» (например, трактаты Мо-цзы и Сюнь-цзы); 11) собрания сочинений отдельных мыслителей; 12) эмпирические сочинения; 13) даосизм; 14) буддизм.

4. 集 (jí) – дословно «сборники», но имеется в виду изящная словесность: поэзия, бессюжетная проза и литературная критика.

\* \* \*

Многие труды Дай Чжэня посвящены Мэн-цзы, но в учении классика его привлекала мысль о том, что сущность вещей неотделима от самих вещей – невозможно отделить событие или ситуацию от ее принципа. Сам Дай Чжэнь утверждал, что *ли*-принцип совпадает с безошибочностью чувства, считая, что именно таков смысл концепции морального принципа у Мэн-цзы.

Не менее резко критиковал он братьев Чэн и Чжу Си. Неоконфуцианцы, согласно его мнению, все время пытаются разделить мир на две составляющие: неизменное и подверженное переменам, совершенное и преходящее, в результате чего противопоставляются категории *ли* и *ци*, принципа и желаний, морального сознания и рассудка. Даже природу человека они стремились поделить пополам, вычленив изначальную природу и физическую, благие побуждения, дарованные Небом, и физические желания. Дай Чжэнь утверждал, что природа человека едина, она представляет собой нераздельное единство крови, пневмы и органа познания (сердце-*синь*). Уникальность каждого существа определяется характером комбинации сил Инь-Ян и пяти элементов. Нет двух одинаковых людей, нельзя также говорить (как это делали Чэн И и Чжу Си) о том, что в природе человека заложен единый принцип, дарованный ему Небом. Однако все люди способны к добру, но не потому, что наделены совершенным небесным принципом, а благодаря самопознанию, самоанализу, постоянному самоотчету в своих поступках. Человек наделен желанием стать добрым, и он может развить гуманность, сопереживая окружающим, стремясь

найти самое правильное с этической точки зрения решение в каждой ситуации.

Дай Чжэнь искренне верил, что желание добра не менее сильно, чем стремление к наслаждению прекрасными зрелищами и пищей. Однако Мэн-цзы полагал, что стремление к добру обусловлено чувствами человека, тогда как Дай Чжэнь утверждал, что оно возникает в результате рассудочной деятельности.

Этика Дай Чжэня тесно связана с его личностью. Он сам любил науку, особенно её сложнейшие области, считая, что только научная деятельность позволяет в полной мере развить свой интеллектуальный потенциал. Он сравнивал развитие рассудка с развитием тела: познание расширяет способности рассудка так же, как пища укрепляет и возвращает плоть. В конце концов, развивая таким образом рассудок, можно достичь совершенномудрия – видеть вещи такими, каковы они есть, проникать взглядом в самую суть вещей.

### **Источники и литература**

Специально учению Ван Ян-мина и его современников и потомков посвящены две монографии А.И. Кобзева. Они также содержат переводы избранных философских произведений мыслителя, его прозы и поэзии, а также содержат подробнейшие библиографии и источниковедческие и историографические очерки.

*Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М.: Наука, 1983.

*Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Восточ. лит., 2002.

Для лучшего понимания культурного и интеллектуального климата в период Мин не существует лучшего пособия, чем фундаментальная книга В.В. Малявина:

*Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М., 2000.<sup>58</sup>

В последнее время появился специалист по неортодоксальным взглядам Ли Чжи:

Руденко Н.В. Философские взгляды Ли Чжи (1527–1602) в «Книге для сожжения»: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03 / [Место защиты: Институт философии РАН]. – М., 2019.

---

<sup>58</sup> Издание этой же книги 2003 г. содержит некоторые изменения и дополнения, поэтому вдумчивым читателям рекомендуем ознакомиться с обоими изданиями.

## Глава 6. Поздняя империя

XIX в. в истории Китая с полным основанием может быть назван «бунташным». Одновременно это был век тотального кризиса всех основ традиционной китайской цивилизации, и в первую очередь – духовного кризиса, порождённого знакомством с соответствующим теоретическим материалом Запада в условиях ослабления изоляционизма и усиления контактов с внешним миром.

Этот век начался для Китая с тяжелейшей крестьянской войны 1796 – 1804 гг., а завершился ещё более грандиозным восстанием, организованным тайным союзом «Дружины справедливости и гармонии» (義和團 yìhétuán). Середина же века оказалась занята тремя торговыми войнами, развязанными западными державами в 1839 – 1860 гг. (так называемыми «опиумными» 鴉片之役), и крупнейшей в мировой истории гражданской войной – Тайпинской революцией 1850 – 1864 гг. (太平革命),<sup>59</sup> не считая огромных по масштабу восстаний некитайских народов. Китай столкнулся с тремя комплексами фундаментальных проблем:

1. Социально-экономический и эколого-демографический кризис. Население Китая к 1850 г. превысило 430 миллионов человек, и на одного крестьянина в среднем приходилось не более 1,8 му земли (畝 mǔ = 1/15 га). Количество стихийных бедствий увеличилось в среднем в 8 раз. Ещё в 1793 г. конфуцианец Хун Лян-цзи (洪亮吉, 1746 – 1809) сформулировал принцип постоянного опережения численности населения по сравнению с ростом продовольственных, земельных и жилищных ресурсов. Он на пять лет опередил аналогичные выводы, предложенные английским демографом Томасом Мальтусом (1766 – 1834).

2. Этнокультурные противоречия между ханьцами – основным населением, и правившими страной маньчжурами.

---

<sup>59</sup> Официально тайпины назывались тогда 長毛賊 (chángmáozei) – «длинноволосые разбойники».

3. Борьба с постоянной успешной экспансией западных держав, России, США и Японии.

Ни одна из этих проблем в условиях традиционного государства не могла быть решена радикальным способом, в результате чего Китай пережил ужасающую метаморфозу: из процветающей державы XVIII в., которой восхищались европейские просветители (в том числе – и особенно! – Вольтер), обладающей чувством абсолютного превосходства над всем миром, Цинская империя к концу XIX в. превратилась в колосса на глиняных ногах, поражённого нищетой, коррупцией и ощущением собственной неполноценности. Именно пути преодоления кризиса занимали лучшие умы Китая, и самый радикальный проект был предложен лидером Движения за реформы 1898 г. (戊戌变法 wùxūbiànfǎ) Кан Ю-вэем.

## 6.1. Теории Кан Ю-вэя

### ГЛАВНЫЕ ИДЕИ

*Классические каноны «древних знаков» сфальсифицированы, а содержащиеся в них идеи – неаутентичны.*

*Конфуций был прежде всего реформатором общества.*

*Конфуций – небожитель и основатель великой религии.*

*Мировую историю можно разбить на три эпохи, каждая из которых включает в себя три цикла.*

*«Сознание, не переносящее страдания других живых существ», является основой природы человека, главной его добродетелью.*

*Эпоха Великого Единения (Да тун) еще впереди, она непременно наступит с неотвратимостью закона природы.*

Кан Ю-вэй (康有為), именуемый Гуан-ся (廣廈 guǎngxià<sup>60</sup>) и известный как Кан Наньхайский (康南海), родился 19 марта 1858 г. в уважаемой семье потомственных чиновников, жившей в Наньхае (南海), на юго-западе провинции Гуандун. С малых лет он начал изучать конфуцианскую классику, в 13 лет удостоился первой учёной степени, а когда ему исполнилось 19 лет, поступил в обучение к знаменитому ученому, приверженцу неоконфуцианской школы Ван Ян-мина, стороннику практического использования конфуцианской философии Чжу Цзю-цзяну (朱九江, 1807 – 1881), известному как Чжу Цы-ци (朱次琦).<sup>61</sup> Неоконфуцианская учёность тяготила его, в 1879 г. он посетил Гонконг и убедился, что «варвары» во всём превзошли китайцев. Он стал интенсивно изучать китайские переводы всех западных книг, какие ему только попадались. В возрасте 21 года после длительной медитации Кан Ю-вэй вдруг ощутил, что является совершенномудрым, современным аналогом Конфуция. Это ощущение он решил воплотить в жизнь как в области теории, реформируя конфуцианский канон, так и в области практики, выступив с предложением социальной и религиозной реформы. В 1888 г. он послал императору Гуансюю (光緒, правил с 1875 г. по 1908 г.) меморандум с предложением реформы, однако его предложения были блокированы придворными консерваторами.

Потерпев неудачу с обращением к императору, он стал обдумывать проект переселения китайцев в Южную Америку для колонизации долины Амазонки. Этот проект был также не реализован, и Кан Ю-вэй с головой ушёл в учительство и научную работу, основав в Гуанчжоу академию. В 1891 г. он опубликовал первый свой критический трактат 《新學偽經考》 («Исследование поддельных канонов Синьского учения»), а в 1895 г. с отличием сдал экзамены на степень *цзинь ши* – с третьей попытки, заняв таким образом место в первых

---

<sup>60</sup> Иногда можно встретить указания (например, в «Википедии, свободной энциклопедии»), что имя его читается guǎngshà. Это ошибка.

<sup>61</sup> В молодости он был учителем вождя тайпинской революции Хун Сюцюаня (洪秀全, 1814 – 1864).



рядах интеллектуальной элиты. Перед ним открылись перспективы популяризации своих идей. Как раз тогда Китай потерпел поражение в войне с Японией, и Кан Ю-вэй, поддержанный учёными всей страны, направил императору целую петицию с требованием реформ. Однако его петиция снова была блокирована консерваторами.

Кан Ювэй основал Общество усиления государства (保國會 *bǎoguóhuì*), став его председателем, и 16 июня 1898 г. добился наконец двухчасовой аудиенции у императора, который поручил ему разработать программу реформ. Так было положено начало знаменитым «Ста дням реформ» (11 июня – 20 сентября 1898 г.). Но когда одному из генералов, Юань Ши-каю (袁世凱, 1858 – 1916),<sup>62</sup> было поручено арестовать главную противницу реформ, вдовствующую императрицу Цы-си (慈禧太后 *Cíxǐ Tàihòu*)<sup>63</sup>, он, вместо того чтобы исполнить приказ, встал на ее сторону и положил конец реформам. Император был заключен под домашний арест, шесть основных реформаторов казнены (в том числе младший брат Кан Ю-вэя), а сам мыслитель вынужден был бежать сначала в Гонконг, а затем в Японию.

Шестнадцать лет Кан Ю-вэй провел в странствиях по Юго-Восточной Азии, Америке и Европе, посетив 30 стран и трижды обогнув земной шар. В 1899 г. в Канаде он основал Общество защиты императора (保皇會 *bǎohuánghuì*). В Китай он вернулся только после революции 1911 г. и продолжал выступать в поддержку конституционной монархии и за принятие конфуцианства в качестве государственной религии. Однако его идеи не получили поддержки: для нового поколения революционеров и даже либералов он уже был архаичен, а для современных ему консерваторов – слишком радикален. Кан Ю-вэй принимал участие в обеих попытках реставрации монархии в 1917 и 1924 гг. Несмотря на то что общество отвернулось от Кан Ю-вэя, за преданность идеалам конфуцианства его продолжа-

---

<sup>62</sup> В 1912 г. стал вторым президентом Китайской республики, а в 1916 г. попытался восстановить монархию и провозгласил себя императором, но вскоре скончался.

<sup>63</sup> Фактическая правительница империи с 1861 г. и до своей кончины в 1908 г.

ли называть «мудрецом Каном». В конце жизни он основал ещё одну академию, где проповедовал свои взгляды, и называл себя 天游化人 («Отшельником – Небесным странником»). Основным источником его доходов в этот период сделалось каллиграфическое искусство. Скончался он 31 марта 1927 г. в Циндао. Главный его труд – 《大同書》 («Книга о Великом Единении») впервые увидел свет только в 1935 г.

Оценки учения Кан Ю-вэя полярно противоположны: его называют и реакционером и реформатором, но при этом следует учитывать, что с конца 1880-х годов и до самой кончины взгляды его практически не изменялись. До 1900 г. он казался отчаянным радикалом, предлагался сломать средневековую государственную машину Китая и уравнивать в правах маньчжуров и китайцев (внешним проявлением этого стало бы переименование страны: 中華 zhōnghuá). Он также предложил отменить календарь, отсчитываемый по годам правления, и заменить его эрой от рождения Конфуция. В декабре 1911 г. была провозглашена Китайская республика (中華民國 Zhōnghuá Mínguó), но Кан Ю-вэй продолжал настаивать на сохранении конституционной монархии (虛君共和 xūjūn gònghé), для которой даже составил проект конституции. Республиканцы провозгласили его «махровым реакционером», а монархисты, делившие в 1917 г. власть, также не нуждались в пламенном идеалисте. В результате, после поражения монархистов, мыслитель был занесён в расстрельные списки и более полугодом скрывался в посольстве США...

В современном Китае Кан Ю-вэй становится год от года популярнее, ему было суждено удостоиться законной славы – нет, пожалуй, ни одной области в теории и практике государства и науки, в которой он не оставил бы вклада. Его главный труд – «Книга о Великом Единении», занесена в современном Китае в список 100 книг, изменивших судьбу человечества, наряду с Библией, Кораном и конфуцианским канонам. Проследуем же причудливыми путями мысли Кан Ю-вэя.

От своего учителя Кан Ю-вэй унаследовал и воплотил в жизнь тот неоконфуцианский принцип, согласно которому образованный человек не может быть оторванным от жизни анахоретом, знание должно быть дополнено действием. Главным его достижением было то, что новую реальность западного общества и его политических институтов. Кан Ю-вэй сумел описать в классических понятиях китайской цивилизации и нашёл в отечественном прошлом аргументы в пользу реформ.

В XVIII в. в Китае вновь возродился спор школ «древних знаков» и «современных знаков»<sup>64</sup>. Кан Ю-вэй присоединился к школе «современных знаков» в трактовке Чанчжоуской школы<sup>65</sup> (常州派) (Чжуан Цунь-юя 莊存與, Лю Фэн-лу 劉逢祿 и др.).

Кан Ю-вэй заявил, что все тексты, предложенные школой «древних знаков», в действительности были подделаны Лю Синем (劉歆, ок. 46 до н.э. – 23 г. н.э.), тексты же «новых писем» написаны самим Конфуцием. Тем самым, Кан Ю-вэй заложил основание для пересмотра сложившихся представлений о конфуцианском учении и одновременно открыл дорогу его интерпретации, в перспективе ведущим к превращению конфуцианства в государственную религию. Этой последней, по мнению Кан Ю-вэя, Китаю недоставало, чтобы сравниться в развитии с западными государствами.

Филологические изыскания Кан Ю-вэя не нашли приверженцев в своё время (хотя сейчас в свете учения «новой хронологии» снова становятся актуальными), зато представление о Конфуции-реформаторе стало очень популярным в XX в.

Центральная идеологическая проблема Кан Ю-вэя удивительно современна: как обеспечить развитие страны, не теряя культурной

---

<sup>64</sup> Мартынов Д. Е. Тексты современных и древних знаков // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал – URL: <https://bigenc.ru/c/teksty-sovremennykh-i-drevnikh-znakov-ee97c4/?v=6386874>. – Дата публикации: 28.02.2023.

<sup>65</sup> См.: Мартынов Д. Е. Чанчжоуская школа // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал – URL: <https://bigenc.ru/c/chanchzhouskaia-shkola-8b0a8e/?v=6434638>. – Дата публикации: 01.03.2023.

уникальности? Кан Ю-вэй нашел следующее решение: он объявил Конфуция величайшим мыслителем, а его учение – самым высоким достижением философской мысли. В то же время Кан Ю-вэй воспринял западные идеи эволюции (演變 yǎnbiàn), прогресса (向上 xiàngshàng), социал-дарвинизма (社會達爾文主義 shèhuì dá'ěrwénzhǔyì), веры в технический прогресс, поэтому провозгласил Конфуция ещё и создателем теории эволюции общества. Чтобы вдохнуть жизнь в этот «гибрид», Кан Ю-вэй пришлось отказаться от традиционной версии конфуцианства, объявив ее искажением первоначального учения Конфуция. Сначала конфуцианство было «искалечено» Сюнь-цзы, затем были добавлены подделки Лю Синя, и, наконец, Чжу Си полностью исказил картину мировоззрения Конфуция.

Поскольку Конфуций был не только совершенномудрым, но и божеством, окончательно уничтожить его откровения было попросту невозможно. Эти откровения нашли выражение в писаниях школы «новых писем» и в идеологии Дун Чжун-шу. Об этом следует упомянуть подробнее.

Указанные идеи Кан Ю-вэй изложил в трактате 《孔子改制考》 («Исследование [учения] Конфуция об изменении правления», 1897), который был даже презентован императору. Кан Ю-вэй, кажется, искренне верил, что Небо проявило божественную мудрость, породив Конфуция из сострадания к человечеству, чтобы наставить людей на путь истинный. Таким образом, Конфуций – это своего рода человеческая инкарнация небесной мудрости. Об этом свидетельствует уже история его чудесного зачатия и появления на свет. Благодаря этой мудрости он и смог осуществить свои реформы, создать новые социальные институты, с помощью которых можно было управлять всей Поднебесной. Кан Ю-вэй решительно настаивал на том, что заслуга этой реформации принадлежит целиком Конфуцию, а вовсе не мудрецам древности, как утверждал сам Конфуций.

Исторические взгляды Кан Ю-вэй ещё более причудливы. Теория трех эпох была предложена ещё Дун Чжун-шу, но у него она носила циклический характер, тогда как Кан Ю-вэй интерпретировал ее в

русле идей эволюции и общественного прогресса, подобрав соответствующие цитаты из канонических конфуцианских текстов. Всё это он изложил в своей главной «Книге о Великом единении», написанной в 1902 г.

Прогресс по Кан Ю-вэю существует: первобытные люди жили разрозненно и пребывали в дикости, но затем объединились, создав племена и кланы, а постепенно появились и народы. На этой стадии возникло государство, которое прошло ряд эволюционных фаз – от самодержавия через конституционную монархию к республиканскому правлению. При этом идеи сыновней почтительности, как и прочие конфуцианские добродетели, являются универсальными моральными ценностями и могут быть распространены на все народы и страны. Когда мир признает их универсальность и начнет использовать на практике, наступит эпоха Великого единения – *Да тун* (大同). Тогда снова исчезнет понятие «нация» и останется только понятие «личности», но поднятое уже на недостижимую прежде высоту.

Кан Ю-вэй использовал схему ханьского мыслителя Хэ Сю (何休, 129 – 182), введшего понятие Трёх эр (三世 sānshì). В древнем комментарии 《公羊傳》 (gōngyáng zhuán), включённом в состав «Тринадцатиканония», выделены три категории сведений из летописи «Вёсен и осеней»: 1) то, чему Конфуций был свидетелем; 2) то, что Конфуций слышал от очевидцев; 3) то, о чем Конфуций мог узнать только из предания. Хэ Сю попытался совместить данный (в основе своей – источниковедческий) подход с тройственной схемой Дун Чжун-шу. Именно Хэ Сю вводит понятие *сань ши*, под которым понимал следующее. Период, очевидцем которого был Конфуций, Хэ Сю назвал 太平 (tàipíng) – «Великим равновесием», предшествующий – «Поднимающимся равновесием» (昇平 shēngpíng), древний, известный Конфуцию только по преданиям, – «Хаосом и упадком» (據亂 jūluàn), Конфуций трактовал о нем предельно кратко, видимо, не желая останавливаться на этом периоде подробнее.

Соответственно, Кан Ю-вэй отождествил эры Хэ Сю с понятиями, вводимыми каноном *Ли-цзи*. Схема развёрнута в будущее, и потому

её венчает 太平, отождествлённая с 大同. Эру 昇平 Кан Ю-вэй отождествил с 小康 (xiǎokāng). В этой эре, по мнению Кан Ю-вэя, уже живут некоторые западные страны, например, США или Швейцария.

Далее следовало соединить китайские этические понятия с европейской физикой. Кан Ю-вэй утверждал, что китайская этика родственна западной философии и науке. Он верил в существование космической гармонии, и нашёл её материальное воплощение – электричество (電 diàn), отождествлённое с китайской пневмой *ци*. *Ци* пронизывает все сущее, как электромагнитное поле. Поэтому в мире существует притяжение подобного (аналогичное магнитному притяжению). Вот этим-то притяжением и объясняется склонность людей сочувствовать, сопереживать и помогать друг другу, т.е. существование принципа гуманности (*жэнь*), того, что Мэн-цзы называл «непереносимостью страдания живых существ». В этом кроются спасение и надежда человечества на лучший мир, именно благодаря этой силе возможно установление Великого единения.

Кан Ю-вэй соединил буддийскую концепцию об извечности страдания, принцип стремления всех живых существ к максимальному уровню счастья, и конфуцианские представления о добродетели. Поскольку нынешний мир полон страдания, то прежде всего нужно установить его социальные причины и искоренить их, ибо добродетельные граждане при наличии хорошего правительства способны создать такое общество, в котором все будут счастливы. Это и есть общество Великого единения.

Кан Ю-вэй разработал подробную концепцию страдания, выделив шесть основных его категорий:

1. Семь типов «биологических» причин страдания: реинкарнация, смерть, помешательство, жизнь на границе страны, жизнь в облике варвара, раба или женщины.

2. Восемь типов «естественных» причин страдания: голод, наводнения, засуха, чума и т.п.

3. Пять типов «социальных» причин страдания: вдовство, сиротство, болезни, бедность, низкое социальное положение.

4. Пять типов страданий из-за плохого государственного устройства: казни, налоги, существование семьи и государства как такового.

5. Восемь типов «чувственных» причин страдания: глупость, ненависть, похоть и т.п.

6. Наконец, пять типов причин страдания, возникающих из-за богатства, славы, высокого социального положения, долголетия, власти, существования в виде божества, совершенномудрого, бессмертного или Будды.

Кан Ю-вэй полагал, что все эти страдания обусловлены тем, что человеку в настоящее время свойственно проводить различия девяти типов – национальные, классовые, расовые, половые, семейные, профессиональные, «хаотические» (иррациональные), видовые и, наконец, страдания из-за наличия страдания как такового. Именно эти девять типов различий должны быть устранены для того, чтобы возник мир без страданий.

Быстро этого достичь не удастся, и человечеству придётся приложить немалые усилия, чтобы для начала объединить планету. Он предложил очень интересный план интеграции мирового сообщества, который сегодня выглядит как весьма продуманный план глобализации. Точных сроков объединения мира Кан Ю-вэй не назвал, но надеялся, что основание Лиги Наций (國際聯盟 Guójì Liánméng) в 1919 г. очень сильно продвинуло человечество на пути к Великому Единению.

В будущем главным злом станет конкуренция, давление семьи и нации и проблемы, связанные с неравными отношениями к расам. Кан Ю-вэй хотел вывести единое человечество, обладающее европейской внешностью и китайской культурой. В будущем, по Кан Ю-вэю, не будет существовать политических, социальных, расовых и половых различий, а также связанных с ними страданий. Институт семьи канет в прошлое, люди будут жить в коммунах, питаться в общих столовых и вместе растить общих детей. Мужчины и женщины станут одеваться одинаково. Ежедневно будут появляться все новые изобретения, облегчающие жизнь, и болезни останутся в прошлом.

Так как все желания будут удовлетворены, люди достигнут состояния счастья. Последним будет удовлетворено желание физического бессмертия (примечательно, что в будущем по Кан Ю-вэю бессмертие будет достигнуто, хотя ранее он объявил его одной из причин страдания). Далее Земля станет тесной колыбелью человечества, и ему предстоит последнее великое свершение – выход на просторы Галактики. Впрочем, о дальнейшей, космической, судьбе человечества мыслитель написать уже не успел...

Если мы внимательно посмотрим на идеал, к которому призывал Кан Ю-вэй, и на методы, которыми он собирался достигать идеала, мы обнаружим странную вещь: не сомневаясь в превосходстве всего китайского, он фактически исчерпал то, что могла предложить ему отечественная традиция, и вдохновлялся новыми идеями и вещами, с которыми познакомился за годы странствий по миру (его равно восхищали руины Помпей, казино Монте-Карло, Эйфелева башня и авиация, ведь он впервые поднялся в небо в возрасте 64 лет!). Таким образом, Кан Ю-вэй – это знаковая фигура в развитии конфуцианства: пройдя через испытания XIX в., через искушения западной цивилизации, носители конфуцианской традиции вошли в XX век с противоположными и равносильными устремлениями: практически осуществить вновь познанное, но и «залить новое вино в старые мехи освящённых традицией представлений» (А.И. Кобзев). Это и определило дальнейшую судьбу конфуцианского учения.

### **Источники и литература**

Общественная ситуация в Цинской империи превосходно описана в двух обобщающих трудах:

*Непомнин О.Е.* История Китая. Эпоха Цин. XVII – начало XX века. – М.: «Восточная литература» РАН, 2005.

Новая история Китая / Под ред. С.Л. Тихвинского. – М.: Наука, ГРВЛ, 1972.



С учениями китайских мыслителей XIX в. можно познакомиться в сборнике:

Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей Нового времени (1840 – 1898 гг.) / Сост. и общ. ред. Н.Г. Сенина и Ян Хин-шуна. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.

Общие тенденции развития конфуцианства подробнейшим образом рассмотрены в следующих работах:

*Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (Начало XX века). – М.: Наука, ГРВЛ, 1984.

*Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX – XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001.

*Калюжная Н.М.* Традиция и революция. – М.: ИВ РАН, 1995.

*Калюжная Н.М.* Проблемы социологии в трудах китайских просветителей (начало XX века). – М.: ИВ РАН, 2002.

Нина Михайловна Калюжная осуществила уникальный проект выпуска перевода избранных статей Чжан Бинлиня:

*Чжан Бинлинь* (1869–1936). Избранные произведения (1894–1913) / пер. с кит., сост., введ. Н. М. Калюжной ; Российская акад. наук, Ин-т востоковедения. – Москва : Наука – Восточная лит., 2013. – (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН).

*Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. – М.: ИВ АН СССР, 1989.

*Крымов А.Г.* Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900 – 1917). – М.: Наука, ГРВЛ, 1972.

Специально Кан Ю-вэю посвящена фундаментальная работа С.Л. Тихвинского, ранее издававшаяся в 1959 и 1980 гг.

*Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй // Избранные произведения: в 5 кн. Кн. 1: История Китая до XX века. – М.: Наука, 2006. С. 10 – 415. В этом же томе «Избранных произведений» классика отечественного китаеведения, содержится статья, посвящённая ранним меморандумам Кан Ю-вэя правительству и т.д.

Две работы по Кан Ю-вэю опубликовал один из соавторов данного учебного пособия:

*Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание / Отв. ред. проф. Г.Г. Зайнуллин. — Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010.

*Мартынов Д.Е.* Идея Великого единения (Да тун) в истории китайской общественной мысли рубежа XIX—XX вв. и Кан Ю-вэй / Д.Е. Мартынов, Г.Г. Зайнуллин. — Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2017.

## Вместо заключения: конфуцианство в последние 100 лет

Несмотря на жесточайшие испытания, которые предстояло пережить Китаю в первой половине XX в., конфуцианство продолжало жить. Более того, его адепты пытались подсказать Китаю путь к адаптации в жестоком и сложном мире. Мы можем вспомнить великого апологета современного конфуцианства Хэ Линя (賀麟, 1903 – 1991). Конфуцианство по Хэ Линю представляет собою одновременно философию, этико-правовую доктрину, религию и искусство, и, имея универсальный характер, относится решительно ко всем проявлениям общественной жизни. Именно конфуцианство создало вечные и непреходящие ценности, выражающие истинный дух китайского народа, его национальные и социальные интересы.

Преимственность в развитии культуры и идеологии для Китая означает восприятие и развитие именно конфуцианских традиций, представлений и идеалов. Конфуцианство является самым древним из существующих философских учений, но отнюдь не утратило значения в социальной жизни Китая и не может утратить его в будущем. В возрождении конфуцианства – решение всех национальных и социальных проблем униженной великой цивилизации. Хэ Линь писал: «Современная эпоха в Китае – это эпоха национального возрождения... Национальное возрождение, по существу, должно быть возрождением национальной культуры, возрождением конфуцианской культуры. Если у конфуцианской идеологии не будет новой перспективы, нового развития, китайская нация и ее национальная культура также не будут иметь новой перспективы, нового развития»<sup>66</sup>. Возрождение конфуцианства по Хэ Линю идет стихийно, начиная с бытовой сферы, ибо западная культура не способна заменить собою конфуцианства. Ситуация, современная ему, уже повторялась в средневековье, когда в смутную эпоху варварских нашествий на почву Поднебесной пришли ростки буддизма, но буддизм не был способен

---

<sup>66</sup> 賀麟. 文化與人生/ 賀麟著. 上海 : 上海書店, 1990. 頁. 2.

поколебать позиций конфуцианства, которое, однако, восприняло некоторые буддийские позиции.

Вместе с тем, реставрация конфуцианства невозможна без усвоения лучших образцов духовной культуры Запада. «Во-первых, необходимо с помощью западной философии развить конфуцианское учение... В случае соединения учений Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля с китайскими учениями Кун-цзы, Мэн-цзы, братьев Чэн, Чжу Си, Лу Цзю-юаня и Ван Ян-мина станет возможным создание и развитие новой философии, проникнутой национальным духом, и преодоление кризиса национальной культуры. Таков путь, по которому должно пойти развитие нового конфуцианства... Во-вторых, необходимо воспринять лучшее в христианстве, чтобы обогатить китайское учение о ли, наполненное религиозным духом и религиозными обрядами и в основе которого в конечном счете лежит мораль... Религия несет с собой искреннюю веру и непреклонность, дух братства и милосердия, служения человечеству. Религии присущи сокровенность и беспредельность, дух свободы от современности. Христианство практически является основой западной цивилизации, по своей сути оно глубоко и всеобъемлюще. Осмеливаюсь заявить, что если китайцы не смогут воспринять дух христианства (отбросив его отрицательные моменты), не будет обеспечено появление нового влиятельного конфуцианского учения. В-третьих, необходимо разобратся в западном искусстве с тем, чтобы развить конфуцианскую поэтику»<sup>67</sup>. Однако при модернизации конфуцианства не следует затрагивать его вечных истин и непреходящих ценностей, изменениям должны подвергаться форма их выражения и способы реализации. Хэ Линь писал: «Необходимо под дырявой крышей и разрушенной стеной старого учения о ли отыскать не подвергшуюся разрушению вечную основу и на ней заново создать нормы и критерии для новой человеческой жизни и нового общества».<sup>68</sup> Конфуцианство носит внеисторический характер, принципы его (*жэнь, ли, и*) выражают ис-

---

<sup>67</sup> 賀麟. 文化與人生/ 賀麟著. 上海 : 上海書店, 1990. 頁. 5.

<sup>68</sup> Там же. С. 23.

тинный смысл бытия человека, раскрывая его подлинную духовную сущность.

Хэ Линь первым заговорил о конфуцианстве и как об орудии социальной политики государства. Впервые он описал «демократизм конфуцианского типа», конкретным проявлением которого он полагал политику «Нового курса» Ф.Д. Рузвельта (羅斯福), а к «конфуцианским демократам» отнес даже Дж. Вашингтона (喬治·華盛頓) и А. Линкольна (林肯)<sup>69</sup>.

Еще более универсалистской и грандиозной была теория Лян Шу-мина (梁漱溟), которая формировалась под воздействием учения школы Ван Ян-мина. Лян Шу-мин определяющим фактором развития общественно-исторического процесса полагал не социально-экономический фактор, а духовную культуру<sup>70</sup>. Соответственно, и для Китая Лян Шу-мин важнейшими признавал вопросы культуры, решать которые призывал, опираясь на традиционные культурные ценности. Лян Шу-мин отнёс все культуры мира к трём типам: китайскому, индийскому и европейскому<sup>71</sup>, из которых на первое место выдвигал индийский культурный тип. Однако в складывающейся иерархии китайский культурный тип превосходит европейский, так как истинный смысл человеческого бытия в Индии и Китае неизменно связывался с духовным совершенствованием индивида, развитию разума и национального духа. В Китае и Индии высший тип деятельности человека – культура, господствует над низшим – экономикой. Идеализм Востока противостоит грубому утилитаризму Запада, поэтому между ними не может быть ничего общего.

Лян Шу-мин весьма интересно писал о логике национального возрождения: «Ганди... будучи студентом, отбрасывал свою рели-

---

<sup>69</sup> Буров В.Г. Современная китайская философия. М., 1980. С. 54.

<sup>70</sup> Делюсин Л.П. Полемика о путях развития Китая // Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979. С. 190.

<sup>71</sup> Указанные культурные типы соотносились с тремя образами жизни человечества, как следствия соотношения их желаний. Западноевропейская культура по Лян Шу-мину ориентирована на увязывание желаний с будущим, китайская – на увязывание желаний с современной действительностью, индийская – с обращением устремлений в прошлое.

гию...В дальнейшем же он последовательно развивал дух древних индийцев для подъема движения против господства англичан, угнетавших [Индию]... Для меня то, что проповедовал Ганди, имеет особое значение, поскольку и я шел по такому же [пути]. Вначале я придерживался банального «прагматизма», очень близкого западным идеям... но в конце концов повернул в сторону китайского конфуцианства... Моя идеологическая эволюция состояла в следующем – сначала отказ от старого китайского, затем – его восприятие»<sup>72</sup>. Указанный путь, по Лян Шу-мину, должны пройти все мыслящие люди вне зависимости от их идеологической принадлежности, хотя бы и марксисты.

Еще более интересны взгляды Лян Шу-мина на аграрную политику государства (сначала Гоминьдана – 中國國民黨 Zhōngguó Guómíndǎng, затем и КПК – 中國共產黨, Zhōngguó Gòngchǎndǎng). Он полагал для аграрного Китая неприемлемым путь промышленной революции, такой, как в Японии и в СССР, так как в Китае, по его мнению, нет для этого материальных предпосылок. Следовательно, политика должна быть в первую очередь ориентирована на аграрный сектор, ибо для развития сельского хозяйства у Китая есть два важнейших ресурса – земля и люди. Принципиальные установки программы Лян Шу-мина по существу сводятся к двум лозунгам: «*Сельское хозяйство – основа экономики*», «*Деревня – опора государства*». Теория его экономического строительства сводилась, по существу, к интеллигентской утопии: необходимо восстановление социального сотрудничества, по Лян Шу-мину, свойственного старой китайской деревне; руководящая роль в обществе должна принадлежать интеллигенции, поскольку именно она является посредником между государством и народом, храня духовные ценности, являясь «головой и глазами» сельских жителей.

Нетрудно заметить, что все эти концепции носили, несомненно, элитаристский характер, воспринимаясь в основном, среди интелли-

---

<sup>72</sup> Цит. по: Буров В.Г. Современная китайская философия. С. 59.

генции, *шэньши*, студенчества. Массовой идеологией ни одно из течений современного неоконфуцианства так никогда и не стало.

Становление неотрадиционалистской мысли пришлось на три десятилетия существования Китайской республики (1912 – 1949), когда особенно остро встала проблема формирования обновленной системы культурных и духовных ценностей, способных заимствовать и использовать западные идеалы и конструкции, не теряя основы китайской традиции. Это приводило к своеобразным рецидивам имперского тотального контроля: в 1934 г. был восстановлен государственный культ Конфуция, использующийся в авторитарной политике Чан Кай-ши.

История распорядилась так, что ассимиляции «буржуазной творческой интеллигенции» в условиях коммунистического режима Мао Цзэ-дуна не произошло и после недолгих послаблений так называемого «периода 100 цветов» (1957 г.) началось силовое подавление. Формально многие из деятелей «первой волны» современного неоконфуцианства вступили в КПК, обратились в марксизм, участвовали в структурах ВСНП (全國人民代表大會 *Quánguó Rénmín Dàibiǎo Dàhuì*) и НПКСК (中國人民政治協商會議 *Zhōngguó Rénmín Zhèngzhì Xiéshāng Huìyì*). Хэ Линь и Фэн Ю-лань публично отреклись от прежних взглядов и стали заниматься сугубо частными проблемами. Пытавшийся на равных дискутировать с КПК Лян Шу-мин подвергся разгромной критике за свою «реакционность» еще в 1953 г. лично Мао Цзэ-дуном. Из всех перечисленных ученых один только Сюн Ши-ли продолжил, невзирая ни на что, работу в прежнем направлении, но тираж его трудов был минимален.

Важнейшим событием в становлении современного конфуцианства вне материковой части Китая стала публикация в 1958 г. в журналах «Миньчжу пиньлунь» и «Цзайшэн» (Тайбэй) «Манифеста китайской культуры людям мира» (《为中华文化敬告世界人士宣言》 *Вэй Чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь*), написанный в соавторстве Моу Цзун-санем, Чжан Цзюнь-маем, Тан Цзюнь-и и Сюй Фу-гуанем. Этот программный документ одновременно явился

направлением для исследований, но и неким «общим знаменателем» под взглядами самых различных мыслителей. Не случайно данный документ был снабжен подзаголовком: *«Наше общее понимание перспектив китайской и мировой культуры и исследования китайской мысли»*.

Авторы «Манифеста» провозгласили проблему Китая важнейшей мировой проблемой и указали на неадекватность западных трактовок китайской культуры. Проблема заключалась, согласно авторам «Манифеста», в том, что миссионеры-синологи руководствовались собственными задачами (распространение в Китае христианства), в результате чего конфуцианство и неоконфуцианство рассматривалось с пристрастием. Чрезмерное же внимание, уделяемое в последнее столетие изучению материальной культуры, привело к появлению чисто археологического подхода к китайской цивилизации. Политизация науки в XX в. привела еще и к чисто прагматической цели научного познания Китая.

«Манифест» отверг прежний тезис «мёртвой китайской культуры». *«[Китайская культура] тяжело больна, но еще жива, с нею связано будущее населения трети земного шара, и она требует не объективистского историко-археологического подхода, а живого заинтересованного “сочувствия” и “уважения”»*.<sup>73</sup>

Указанные тезисы «Манифеста» принадлежали кисти Моу Цзун-сяня. Специфику традиционной культуры в данном документе описал Тан Цзюнь-и. Согласно ему, китайская цивилизация изначально развивалась как «однокоренная» (*и бэнь син 一本性*)<sup>74</sup>, что антагонистично плюрализму истоков западной духовной культуры (наука и философия – античные греческие, право и система управления – древнеримские, религия – иудейская). «Однокоренной» характер китайской культуры выражался в исконном единстве литературы, истории, философии, религии и морали. Основная ветвь традиции – кон-

---

<sup>73</sup> Цит. по: Ломанов А.В. Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга: 50-е – 70-е гг. XX в. // Проблемы Дальнего Востока. 1993. №5. С. 125.

<sup>74</sup> Термин, восходящий к философии Чжу Си.



фуцианство, проповедующее «рождение» (*шэн*). Впитав в себя идущее от первобытности представление о Небе (*Тянь*) и мире духов/навей (*шэнь*) конфуцианство избежало порочного, идущего из Древней Греции разрыва духовной и секулярной традиций. В Китае вместо противостоящего Творцу творения стоит человек – сугубо моральный субъект, могущий собственным духовным усилием трансформировать Небо и Землю.

Долговременное непрерывное развитие китайской культуры «Манифест» трактует зависимым прежде всего от специфически сложившейся системы *человеческих ценностей*, а не от естественно-исторических условий. Поэтому наука и демократия совместимы с традиционной культурой Китая и должны быть восприняты. Устранять традиционную культуру нет нужды, необходимо только заполнить исторически сложившуюся лакуну между моральным воспитанием и практической деятельностью, и это будет уже научная теория. Авторы «Манифеста» считают несомненным движение Китая к демократии, указывая, что столь большим успехом КПК обязана национально-освободительным мотивам идеологии в условиях войны с Японией, а не антидемократичности китайского национального сознания.

Культуры Китая и Запада равноправны, потому последнюю авторы «Манифеста» призывают отказаться от холодно-отстраненной позиции, воспринять у Китая дух *«восприятия существующего как единственно истинного»*, отказаться от бессмысленной гонки по преобразованию мира и познать мудрость китайской *«полноты и духовности»* в отображении целостной, невербализуемой картины существующего бытия, воспринять чисто китайское *«чувство мягкой доброты и печали, грустного сожаления»*, дабы европейские любовь и энтузиазм не перерастали в волю к власти и идею господства, взять опыт непрерывного многотысячелетнего существования культуры и ощущение *«Поднебесной как единой семьи»* в качестве основы будущего социума в мире без границ<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Ломанов А.В. Постконфуцианская философская мысль... С. 127.

Главным образом от работ Моу Цзун-сяня отталкивается крупнейший современный идеолог конфуцианства – Ду Вэй-мин<sup>76</sup> в своей основополагающей работе «Гуманность и саморазвитие» (Беркли, 1979).<sup>77</sup> Ду Вэй-мин, научно будучи воспитан в США, свой труд рассматривал как своего рода «ответ» на интерпретацию конфуцианской культуры, предпринятую Дж. Левенсоном (1920 – 1969). Однако Ду Вэй-мин выгодно отличается от своих предшественников начала XX в. тем, что в отличие, например, от Ху Ши открыто провозглашает свою приверженность идеалам конфуцианства, пытаясь одновременно вычленив их общечеловеческую ценность, в первую очередь – проблему полного саморазвития и самореализации человека – превращения его в мудреца.

По мнению Ду Вэй-мина все предпринимавшиеся попытки китайских реформаторов переоценивать конфуцианское наследие как раз и свидетельствуют о том, что оно не является мёртвым грузом. Однако «камнем преткновения» для конфуцианских реформаторов неизменно оставалась проблема культурного единства, а попытки ее решения неизменно приводили к дискредитации идеалистической обоснованности политической власти. Именно политизация культуры и стала злым роком имперского конфуцианского Китая, но это не предрешает судьбы учения Конфуция. *«Напротив, имеются реальные возможности для восстановления конфуцианской мысли*

---

<sup>76</sup> Родился в Чунцине в 1940 г. Получил традиционное конфуцианское воспитание на Тайване, в 1968 г. в Гарвардском университете удостоен двух докторских степеней: по истории и восточноазиатским языкам. Профессор Принстонского и Калифорнийского университетов (Беркли), в Принстоне является деканом факультета восточноазиатских языков и цивилизаций. Член Американской Академии искусств и наук, директор Института культуры и коммуникаций при Центре «Восток – Запад» (Гонолулу). Профессор Тайбэйского университета (Тайвань), преподаватель Академии Китайской культуры (Пекин). Выступает с курсами лекций в Пекинском университете.

<sup>77</sup> См.: Рубин В.А. Конфуцианские ценности // Собрание трудов. М., 1999. С. 288 – 293. Работу Ду Вэй-мина В.А. Рубин называет «Человечность и самоусовершенствование».

в качестве доминирующей интеллектуальной силы в Китае»<sup>78</sup>. Однако для подлинного возвращения конфуцианским ценностям их законного места в искусстве, литературе, философии, истории необходима подлинная деполитизация культуры.

По Ду Вэй-мину центральной в конфуцианстве является проблема социализации, т.е. «взросления» как морального саморазвития человека. Достижение зрелости в конфуцианстве, по Ду Вэй-мину, составляет не единовременный акт, но процесс. Поскольку конфуцианской традиции чужда идея различения мира реального и трансцендентного, всё в ней сконцентрировано на «этой» жизни, т.е. жизни как таковой. Созревание человека есть распространение им в мире *жэнь*-гуманности – ценности наивысшего порядка, обуславливающей значимость всех прочих норм конфуцианского общества, в конкретной ситуации *жэнь* превращается в *ли*-благопристойность (равно и *ли*-ритуал, *ли*-этикет). *Жэнь* выражает также концепцию личной моральной ответственности, так как высшая моральная инстанция в конфуцианстве, в отличие, например, от ислама и христианства, – не Бог, а сам человек, для которого «без саморазвития как непрерывного усилия к реализации собственной гуманности биологический рост становится бессмысленным»<sup>79</sup>. Что же касается путей саморазвития, то конфуцианская мысль признает всё их возможное многообразие – «подходов к мудрости столько же, сколько существует мудрецов»<sup>80</sup>.

Таким образом, Ду Вэй-мин пытается разрешить противоречие между традиционным конфуцианским идеалом гармонии (*хэ*), интеграции, единства (*тун*) и современной постмодернистской нацеленностью на отчуждение, напряжение, противоречие. Он пытается показать, что сводимое к антропологии конфуцианство зиждется на идее динамического духовного саморазвития, а не статичного подражания (*сюэ*) установленным образцам, как это представляется в западной мысли.

---

<sup>78</sup> Tu Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley, 1979. P. XVIII.

<sup>79</sup> Ibid. P. 35.

<sup>80</sup> Ibid. P. 53.

Ду Вэй-мин заявляет, что именно конфуцианские и неоконфуцианские идеалы и ценности представляют собою адекватное решение основных проблем современного Китая. К таковым в первую очередь относится *адаптация в современном мире без утраты собственной культурной преемственности*. И хотя целостная система «конфуцианского символизма» для современного Китая ныне разрушена, конфуцианские идеи продолжают оставаться для Китая «неподатливой реальностью прошлого и жизнеспособной альтернативой будущего»<sup>81</sup>.

Как же на практике происходит вживание конфуцианства в модели индустриального и постиндустриального развития? Каждая из стран-строителей «конфуцианского капитализма» (Южная Корея, Тайвань, Сингапур, до 1998 г. и Гонконг) реинтерпретирует в своей идеологической программе конфуцианство по-своему, и рассмотрение этих вопросов должно занимать отдельную книгу. Гораздо интереснее тенденция к пересмотру взглядов на конфуцианство в Китайской народной республике (中华人民共和国 Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó).

В 1974 – 1976 гг. в материковом Китае прошла вторая после 213 г. до н.э. волна официальных гонений на конфуцианство, связанная с борьбой в высших эшелонах власти. Именовалась она – «Критикой Конфуция – Линь Бяо» (批林批孔 Pī Lín Pī Kǒng). Каноны при этом не сжигались, равно не уничтожались политические противники – это уже было сделано намного раньше, но антиконфуцианская кампания нанесла большой ущерб нравственным устоям китайского народа, ибо все основные ценности китайской цивилизации критиковались и трактовались сугубо в негативном плане. В значительной степени из-за этого КНР оказалась в духовной изоляции от стран региона. В результате уже с начала 1980-х годов, лидер китайских реформ – Дэн Сяо-пин (邓小平, 1904 – 1997) стал использовать конфуцианское понятие *сяо-кан* в контексте проводимых реформ.

---

<sup>81</sup> Tu Wei-ming. Humanity and Self-Cultivation. P. 285.

За годы реформ Китай сильно изменился, руководству удалось внедрить рыночную экономику и приступить к сооружению «рыночного социализма». Перед страной стоят задачи перехода к новой социально-экономической модели, но модернизация не сняла проблем, которые стоят перед великой страной уже столетия. Согласно традиционной составляющей политической культуры Китая, правительство должно увязывать проблемы гражданской нравственности с экономическими преобразованиями. Такая формула была предложена в 2001 г. Цзян Цзэ-минем (江泽民) – «управлять государством при помощи добродетели» (以德治国 yǐ dé zhī guó).

Из этого, разумеется, не следует, что конфуцианство вновь стало официальной идеологией Китая, но конфуцианские принципы и терминология активно используется в разнообразных документах, посвящённых партийному и государственному строительству. Словом, история Китая показывает, что конфуцианство, став основой национальной культуры, демонстрирует и по сей день силу традиции, то, что первый президент Сингапура Ли Куан-ю (李光耀, *англ.* Lee Kuan Yew) называл «народным конфуцианством».

### **Источники и литература**

Положение в современной КНР разбирается в огромном количестве монографий и статей в периодических изданиях. Поэтому порекомендуем только последнюю из вышедших на сегодняшний день работ Л.С. Переломова

*Переломов Л.С.* Конфуцианство и современный стратегический курс КНР / Ф-тет мировой политики Московского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, Ин-т проблем международной безопасности РАН. – М.: [Изд-во ЛКИ], 2007. Там же содержится библиография, в которой указаны некоторые современные работы по этой и смежной тематике.

С судьбами китайской мысли в XX в. можно познакомиться в некоторых работах современных отечественных китаеведов:

*Буров В.Г.* Современная китайская философия. — М.: Наука, ГРВЛ, 1980.

*Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя / Предисл. М. Л. Титаренко; Рос. акад. наук, Ин-т Дал. Востока. — М.: Вост. лит., 1996.

*Старостина А.Б.* Философия истории Лян Шумина: монография. — М.: ИДВ РАН, 2009.

## Общая библиография

*Аликберова А.Р.* Россия – Китай: отношения в области культуры и образования (1990-2000-е гг.) / А.Р. Аликберова, Р.М. Валеев; Казан. федер. ун-т. — Казань: [Издательство Казанского университета], 2017. — 222 с.

*Васечко В.Ю.* Древняя и средневековая восточная философия : учебное пособие / В.Ю. Васечко, С.П. Пургин. – 2-е изд., стер. – М.: ФЛИНТА ; Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, Москва : Флинта, 2019. – 195 с.

*Гэн Хайтянь.* Роль и место конфуцианства в процессе модернизации современного Китая: монография / М-во образования и науки Российской Федерации, Дальневосточный федеральный ун-т. – Владивосток : Дальневосточный федеральный ун-т, 2013. – 171 с.

*Замов Э.А.* Общественная мысль стран Востока: учебное пособие / науч. ред. В.А. Кузьмин ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2017. – 150 с.

*Зеленев Е.И.* Постижение Образа мира : монография. — СПб.: КАРО, 2012 . – 336 с.

Концепции современного востоковедения: монография / Е. И. Зеленев, В. Б. Касевич. — СПб.: КАРО, 2013. — 464 с.

*Кым Джантэ.* Конфуцианство в Корее / Пер. Ко Ен Чоля и Д.Е. Мартынова. — Казань: Изд. Казанского ун-та, 2022. — 182 с.

*Ли Шэньшэнь.* Межкультурный диалог: исследование гармоничного общества с китайской спецификой: монография / пер. с кит. Ван Фэнъин, Мэн Сюянь, Цзя Инлунь. – М.: Логос, 2018. - 392 с.

*Мышинский А.Л.* Мировоззренческие и культурные традиции Востока : учебное пособие / А. Л. Мышинский; науч. ред. В. А. Кузьмин; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. - Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2018. – 110 с.

Новое сибирское китаеведение. Мифы и концепты китайской культуры : монография / Н.П. Копцева, О.А. Карлова, Лия Ма [и др.] ;

под науч. ред. Н.П. Копцевой, О.А. Карловой. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2018. – 264 с. – (Путь в будущее: Сибирь глазами ученых).

*Родригес А.М.* Реформация и модернизация религиозной и политической идеологии на Востоке (XIX-XX вв.) : монография. – М.: Прометей, 2011. – 224 с.

Россия и Китай в глобальном мире. Актуальные вопросы межкультурного сотрудничества: монография / под ред. А. Н. Чумакова, Ли Хэй. – 2-е изд. – Москва: Дашков и К, 2023. – 298 с.

*Собольников В.В.* Менталитет, ментальность и этнопсихологические особенности китайцев: монография. — М.: Вузовский учебник; ИНФРА-М, 2023. — 160 с. — (Научная книга).

*Спешнев Н.А.* Китайцы: особенности национальной психологии: монография. — СПб.: КАРО, 2011. – 336 с.

*Харрисон Л.* Евреи, конфуцианцы и протестанты. Культурный капитал и конец мультикультурализма: монография / Л. Харрисон; пер. с англ. Ю. Кузнецова. — 2-е изд., электрон. – М.; Челябинск: Социум, 2020. – 288 с.

*Пондопуло Г.К.* Культура образца. Формирование культурных парадигм Востока и Запада: Учебное пособие. – М.: ВГИК, 2014. – 382 с.



## Оглавление

Предисловие. ....	
Глава 1. Определение конфуцианства. ....	
1.1. Эволюция конфуцианства и термина «конфуцианство» ....	
1.2. Оценки конфуцианства как учения. ....	
<i>Является ли конфуцианство религией?</i> ....	
1.3. Состав конфуцианского канона. ....	
<i>Состав «Пяти канонов»</i> ....	
<i>Состав «Четверокнижия»</i> ....	
<i>«Тринадцатиканоние»</i> ....	
1.4. Основные понятия конфуцианства и его проблематика. ....	
1.5. Конфуцианский общественный идеал. ....	
Глава 2. Основатели конфуцианского учения. ....	
2.1. Жизнь и учение Конфуция. ....	
2.2. Мэн-цзы. ....	
2.3. Сюнь-цзы. ....	
Глава 3. Классическое конфуцианство. ....	
3.1. Жизнь и труды Дун Чжун-шу. ....	
3.2. Отношение конфуцианства к буддийскому учению: Фань Чжэнь. ....	
3.3. Возрождённая империя: Хань Юй. ....	
Глава 4. Сунское неоконфуцианство. ....	
4.1. Реформаторы и консерваторы: Сыма Гуан и Ван Ань-ши. ....	
4.2. Чжоу Дунь-и и Чжан Цзай: зачинатели неоконфуцианства. ....	
4.3. Братья Чэн. ....	
4.4. Чжу Си. ....	
Глава 5. Неоконфуцианство позднего средневековья. ....	
5.1. Ван Ян-мин. ....	
5.2. Последователи Ван Ян-мина. ....	
5.3. Конфуцианцы периода Цин. ....	
5.4. Дай Чжэнь. ....	
Глава 6. Поздняя империя. ....	
6.1. Теории Кан Ю-вэя. ....	
Вместо заключения: конфуцианство в последние 100 лет. ....	
Общая библиография.....	
Оглавление. ....	

