

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

ТОМ II

Москва

ИМЭМО РАН

2014

УДК 316.32(510)
316.42(510)
ББК 60.5(5Кит)
Кит 45

Серия «Библиотека Института мировой экономики и международных отношений»
основана в 2009 году

Ответственный редактор: д.и.н. В.Г. Хорос

Рецензент: к.и.н. О.В. Воробьева,
руководитель Центра сравнительной истории цивилизаций
Института всеобщей истории РАН

Кит 45

Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х тт. / Отв. ред. – В.Г. Хорос. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. – 393 с.

ISBN 978-5-9535-0408-9

Том II. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. – 190 с.

ISBN 978-5-9535-0410-2

В книге дается анализ Китайской цивилизации в рамках крупного междисциплинарного проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире», предпринятого в ИМЭМО РАН в содружестве с учеными из других научных центров. В работе рассматриваются основные ценности и институты Китайской цивилизации, ее историческая динамика, включая процессы модернизации. Особое внимание уделено последним десятилетиям, конца XX – начала XXI вв., когда Китай – после долгого периода кризисов и потрясений переживает подъем, в том числе цивилизационный.

Chinese Civilization in the Globalizing World. On the Base of the Conference Materials. In 2 vol. / V.G. Khoros, ed. – M.: IMEMO RAS, 2014. – 393 p., ISBN 978-5-9535-0408-9; vol. II. – M.: IMEMO RAS, 2014. – 190 p., ISBN 978-5-9535-0410-2

In this book the analysis of the Chinese civilization is a part of the large interdisciplinary project by IMEMO RAS “Civilizations in the globalizing World” with participation of the scholars from different academic centres. The basic values and institutions of the Chinese civilization, its historical dynamics including the process of modernization have been examined. Special attention is directed to the last decades of the XX century and to the beginning of the XXI century, when the Chinese civilization have been come to the stage of animation after long period of crises and conflicts.

Публикации ИМЭМО РАН размещаются на сайте <http://www.imemo.ru>

ISBN 978-5-9535-0410-2 (т. II)

ISBN 978-5-9535-0408-9

© ИМЭМО РАН, 2014 г.

© Хорос В.Г., 2014 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ТОМ I

В.Г. Хорос Предисловие	с.5
----------------------------------	-----

ОСНОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ИНСТИТУТЫ КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Л.С. Васильев Китайская цивилизация: сложение основ.	с.7
А.И. Кобзев Китайская цивилизация на оси «Восток – Запад».	с.36
Л.И. Кондрашова Институциональная матрица Китайской цивилизации.	с.45
А.В. Виноградов Преемственность и коллективизм Китайской цивилизации.	с.60
А.И. Лычагин Китайская цивилизация как лестница цивилизаций.	с.65

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

О.Е. Непомнин Китайские циклы и модернизация.	с.73
Л.И. Кондрашова Цикличность, не исключающая прогресса.	с.101
Э.С. Кульпин Историческая динамика Китая сквозь призму социоестественной истории.	с.110
А.В. Виноградов Китай и модернизация.	с.125
А.И. Лычагин Экономические параметры эволюции Китайской цивилизации.	с.130
О.Н. Борох Экономические модели и китайская специфика.	с.136

КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

А.И. Салицкий Истоки подъема Китая и цивилизационный дискурс.	с.142
Л.И. Кондрашова Цивилизационные факторы реформ в современном Китае.	с.156
А.В. Виноградов Китайская цивилизация и современность.	с.172
А.И. Лычагин Глобализация по-китайски.	с.176
О.Н. Борох Перспективы «Китайской модели».	с.182
А.В. Ломанов «Мягкая сила» и поиск путей выхода китайской культуры во внешний мир.	с.188
Н.Г. Рогожина Экологическая составляющая развития Китая.	с.196

ТОМ II

НЕКОТОРЫЕ ОБОБЩЕНИЯ

«Знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру...» беседа с В.В. Малявиным	с.5
Е.Б. Рашковский Китайская цивилизация: науковедческий горизонт.	с.16
В.Г. Хорос Попытка синтеза различных срезов Китайской цивилизации (вместо заключения).	с.26

ПРИЛОЖЕНИЕ. КРАТКАЯ АНТОЛОГИЯ БАЗОВЫХ ТЕКСТОВ КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Книга Перемен».	с.87
Конфуций.	с.109
Лаоцзы.	с.124
Мэн-Цзы.	с.134
Сюнь-Цзы.	с.141
Хань Фэй.	с.148
Сунь Ятсен.	с.150
Ли Дачжао.	с.159
Лян Шумин.	с.162
Фэн Ю-Лань.	с.173
Мао Цзэдун.	с.182
Дэн Сяопин.	с.186
НАШИ АВТОРЫ	с.190

НЕКОТОРЫЕ ОБОБЩЕНИЯ

«ЗНАНИЕ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ЕСТЬ ТОРЖЕСТВО ПРАВСТВЕННОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ...»

Беседа с В.В. Малявиным

В.Г. Хорос: Владимир Вячеславович, я очень ценю возможность побеседовать с Вами и задать Вам ряд вопросов, поскольку Вы не только один из самых известных как в России, так и в мире китаеведов, но и автор единственной пока на русском языке книги о Китайской цивилизации. Опыт реализации нашего в ИМЭМО большого проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире» – проведено 10 научных конференций, посвященных различным цивилизациям, по материалам этих конференций уже выпущено четыре книги – показывает, что, пожалуй, самое важное и трудное в такого рода анализе – это выделить специфические, оригинальные черты конкретной цивилизации. Конечно, благодаря тому, что называют единством природы человека, мы можем наблюдать в различных цивилизациях близкие или сходные ценности и институты – вера в Абсолют, семья, культ предков, корпоративность, коллективизм, те или иные формы социальной иерархии, община и т.п. Но все эти элементы в каждой цивилизации наделены своеобразием, а сочетание этих своеобразий тем более придает конкретной цивилизации ее неповторимость, самобытность, что в конечном счете означает особый культурно-генетический вариант в общей эволюции человечества. Поэтому-то адекватно описать и оценить цивилизационную «самость» столь важно. Давайте в нашей беседе сосредоточим внимание именно на своеобразии Китайской цивилизации.

Но сначала – о самом возникновении данной цивилизации. Это также вопрос не из простых. Например, становление Европейской цивилизации растянулось почти на два тысячелетия – от античной Греции до позднего средневековья. Путь формирования Российской цивилизации (мы полагаем, что можно говорить о таковой) значительно короче – от Киевской Руси до Московии XVII века. А когда, по-Вашему мнению, можно говорить о складывании Китайской цивилизации? Каковы были основные ее составляющие и каким образом они «притерлись» друг к другу?

В.В. Малявин: Духовные основания китайской цивилизации или то, что можно назвать судьбой китайского человечества, достаточно полно и систематически намечены уже в наследии Конфуция и в главном даосском каноне «Дао Дэ-цзин» (рубеж 6-5 вв. до н.э.). Последующая история Китая есть постепенное раскрытие, развертывание содержащихся в нем (и, разумеется, возникших не на пустом месте) мировоззренческих принципов. Хозяйственной основой китайской цивилизации стало интенсивное, высокопродуктивное земледелие, но при господстве ручного труда. Своеобразие китайской цивилизации определено, на мой взгляд, принципом «согласного единства Неба и Человека». Это означает, что общественная практика в китайской традиции наделялась онтологической значимостью и, прочитывая ту же связку в обратном направлении, мы можем сказать, что сама жизнь была для китайцев формой морального существования. Следовательно, жизнь дается не напрасно и, более того, сама по себе является высшим даром. Мудрость по-китайски – это умение прожить как можно дольше. Китаец доверяет жизни и

остается до конца оптимистом, умеющим быть довольным в любых обстоятельствах, именно потому, что способность человека к духовному совершенствованию, восхождению к Небу и даже потребность в таком восхождении как раз и составляют для него человеческую, моральную в своей основе, природу. Конечно, человек волен презреть человеческое к себе, но в таком случае он перестает быть человеком и не вправе рассчитывать на человеческое отношение к себе. С этим панморализмом тесно связан главный тезис китайской «практической онтологии», который заключается в том, что все вещи едины в «таковости» своего существования и, следовательно, в своем разнообразии. Это значит, что они едины или, точнее, со-бытийственны в своем внутреннем пределе, в моменте своего превращения, который есть не что иное, как вездесущее и всеобщее Единое Превращение. В жизни ценно каждое мгновение, ибо оно есть дверь в вечность. Бытие в китайской мысли мыслится именно как событие, момент трансформации вещей и в этом смысле со-бытие и в конечном счете – со-бытийственность всего сущего, которое именно предваряет, предвосхищает, делает возможными все явления. Поэтому все сущее оправдывается отсутствием, не-сущим (у). Природа этой реальности обозначается в китайской традиции целым рядом как будто разнородных терминов: «утонченное» (мяо), «семя» (цзин), «сокровенное» (сюань), «срединное» (чжун), «мельчайшее» (вэй) и др. Европейцам за неимением аналогов в собственной интеллектуальной традиции очень трудно понять и осмыслить это измерение китайской мысли и культуры. Читая справочные работы о китайской философии, невозможно даже догадаться о его существовании. Вот такой у нас уровень понимания Китая. Как бы там ни было, для китайцев вещи едины именно в своем отличии от других, и эта установка изначально придает их мышлению этическую направленность. Надо подчеркнуть, что китайское миропонимание идет не от умозрительных идей, а от интуиции, непосредственного внутреннего «ведения» самой жизни, предваряющего и опыт, и предметное знание. Сама жизнь вовсе не сводится здесь к ее биологической данности. Она охватывает и «вечно иное», и саму смерть. Достижения китайских искусств проистекают из состояния бодрствующего духа, в полном смысле слова одухотворенной жизни, которой может научить только мастер в непосредственном общении с учеником, ибо истину жизни можно только проживать, и только живая и непрерывно развивающаяся личность конгениальна неисчерпаемому разнообразию жизни. Одним словом, чем больше отличаются друг от друга учитель и ученик, тем более они едины. Мы имеем дело с философией подобия, радикально отличающейся от западной философии мимесиса, подражания идеалу. Последнее требует усилия понимания, его нужно представлять и выделять. Подобие же нужно открывать или, вернее, оно само открывается нам. Тут важен навык, практика как таковая. И притом все может быть подобно всему. Поэтому истинное подобие (воплощенное в родословной школы или искусства) всегда дается как тайное знание, требует посвящения, что мы и наблюдаем в китайской культуре. Образование же в Китае понималось как осознание своей причастности к традиции, как преемственность просветленного духа, беспредметная, безначальная и бесконечная. Поэтому мы можем зафиксировать лишь факт открытия традиции, вхождения в нее, а не ее отрицания. В этом смысле китайская цивилизация начинается с осознания традиции, т.е. Изначального, которое фиксируется первичным фантазмом восприятия или, как говорили в Китае, «изменчивой иллюзией» видимых образов. Фантазм находится между присутствием и отсутствием, он есть нечто постоянно исчезающее, сокровенная длительность, опознаваемая как миг превращения. Патриарх школы как воплощение вечнопреемственности духа, серьезно-ироническая икона-симулякр и есть олицетворение этого первичного фантазма. Удостовериться в этом легко, если

обратиться к иконографии патриархов духовных школ Китая. Первыми эту мудрость традиции постигли, поверив ее людям по необходимости в иносказательной форме, Конфуций и Лао-цзы. Образ события есть лишь явление уже ушедшего, на следование Неизбывному. Посему жизнь Конфуция есть творческое уподобление неведомым мудрецам прошлого, а Лао-цзы уподоблялся анонимной «таковости» и учителей вообще не имел. Оттого же формы китайской культуры всегда выглядят как воссоздание, подобие неких древних образцов, а произведения китайского искусства всегда верны главной правде человеческого духа – вечнопреемственности просветленной жизни. Они внушают душевный комфорт и внутренне понятны всем, даже тем, кто ничего не знает о Китае.

***В.Х.:** Несомненно, что коренная особенность Китайской цивилизации (да и всего Дальневосточного ареала) – иероглифическое письмо. Это – не только лингвистическая, но и базовая культурная характеристика, способ познания мира, окружающей реальности: не через слова или понятия, а через образы. Отсюда – немалый барьер между менталитетом китайца и европейца или русского, отсюда – серьезные трудности адекватного перевода китайских текстов (особенно древних) на другие языки. Какое влияние, на Ваш взгляд оказало иероглифическое письмо на китайскую культуру?*

В.М.: Согласно традиционному китайскому толкованию, сущность письма есть «подобие» (жу). Этот термин, кстати, играет ключевую роль в культуртрегерстве Конфуция, который учил поклоняться богам «как если бы они присутствовали» и т.д. Таковость – это тоже подобие («сам по себе таков»), равно как и Будда есть никто иной, как «так пришедший» (Татхагата, кит. Жулай). Вся мудрость Китая выражена в одной простой фразе, больше известной на Западе со слов чань-буддийских наставников, но на самом деле восходящая к конфуцианским и даосским текстам: «Сиди как сидишь, иди как идешь». Истинность своего существования – быть «совсем как другой» (эту истину отлично усвоили и применили в культурной практике японцы). Подобие же в китайской письменности, по сути, двойное: с одной стороны, иероглифы являют стилизованные образы, подобия природных объектов и явлений, но в своей высшей форме каллиграфии письмо есть уже подобие личности пишущего в ее практическом измерении, т.е. как неисчерпаемой конкретности опыта. Поэтому в Китае личное выражается прежде всего в телесном бытии, в самом качестве переживания, в нем запечатленном. Однако в моменте стилизации, требующем и опыта, и мастерства, и рефлексии, письмо в китайской традиции выражает творческую силу духа и соучаствует творению мира, сохраняет внутреннюю связь с магическим обрядом и священной каллиграфией. В своем пределе оно является подобием бесподобного. История китайского искусства – это история упорной борьбы за принцип подобия. Когда в эпоху позднего средневековья условности стиля стали слишком доминировать над уникальностью творческого момента и восприниматься как слепок «объективной действительности», лучшие китайские художники начали рисовать намеренно гротескные картины в духе «пейзажей сновидений», а каллиграфы попытались свободно смешивать конвенциональные стили с нечитабельными магическими письменами даосов, создавая новый уровень подобия – подобия двойного (одновременно образов культуры и природы). В любом случае письменность в Китае вполне наглядно связывает узор природы и узор человеческой души. Естественно, согласно китайской традиции, речь – это всегда иносказание, а всякое имя – метафора. Логицизм бессмыслен и бесполезен в мире китайского письменного языка, отменяющего принцип тождества и различия. Реальность, выраженная в

иероглифическом знаке в равной мере равна и неравна себе, она несет в себе заряд самопреодоления (строго говоря, без отрицания). Отсутствие противопоставления буквального и переносного смыслов, невозможность выделить предмет формально-логического мышления в китайской словесности определило преимущественное внимание китайцев к чувствам и тайным умыслам говорящего. Правильная речь, «выпрямление имен» по Конфуцию есть установление правильных отношений между людьми, предполагающих и «правильные» чувства. Коммуникация в Китае имеет стратегическую природу и утверждает иерархию состояний просветленности (чувствительности) духа, т.е. отношения старшего и младшего, учителя и ученика – тезис, по современным европейским понятиям, скандальный. Превыше всего умудренная речь выговаривается для того, чтобы... замолкнуть.

В.Х.: *В каждой цивилизации есть то, что можно назвать «картиной мира», – хотя она, как правило, существует имплицитно и воспроизвести ее можно лишь условно – обобщенно и эвристически. Когда читаешь классические тексты китайского культурного канона (скажем, «И-цзин» или «Дао дэ-цзин»), то нельзя не поразиться тому, что в этих трудах и природные стихии, и общественные изменения, и движения человеческой души описываются как некие универсальные процессы. Это можно сравнивать с тем, как если бы некий физик стал рассматривать природу, общество и отдельного человека через комбинации и модификации атомов...*

Как оценить этот своеобразный взгляд на мир, выработанный китайской культурной традицией? Является ли он лишь наследием архаичной метафизики (или «схоластики») или, – учитывая неослабевающий интерес к древней китайской мудрости (можно сослаться на работы некоторых востоковедов, например, Т.П. Григорьевой), – как некое прозрение, которое еще найдет подтверждение в будущих научных трудах?

В.М.: В Китае действительно существовала универсальная классификационная система, зафиксированная в графических символах «Книги Перемен» и описывающая процесс в равной мере космогенеза и антропогенеза: Беспредельное, Великий Предел, Два начала, Четыре Образа, Пять стихий, Восемь Триграмм, 64 гексаграммы и проч. Я уже пояснил, почему такая система была возможна. Китайские понятия, подчеркну еще раз, всегда относятся в равной мере к космосу и к человеку, причем как в соматическом, так и духовном измерениях его бытия. Эта классификационная система выражалась при помощи понятий естественного языка именно потому, что язык в китайской традиции в силу уже указанных причин не был призван определять предметность мира и не предполагал особого умозрительного или чувственного субстрата. Речь шла, грубо говоря, не о вещах, а об их соотношенности между собой, их со-бытийности. Отсюда отсутствие в Китае энциклопедий по европейскому образцу. Определения понятий в Китае заменяли (фантомно) фиксированные контексты и образцы действия «по обстоятельствам» (недоступные для подражания, но содержащие возможность уподобления). Такое миропонимание действительно имеет много общего с архаической мифологией (смешение явлений разного порядка в рамках единой классификационной системы или материального и идеального аспектов опыта в знаке, природного и человеческого миров в тотеме). Вместе с тем оно требовало, как уже говорилось, нравственного совершенствования и повышения духовной чувствительности до уровня, который непосвященному может показаться сверхъестественным. Китайский идеал «пребывания в Пути», повторю, имеет одновременно моральное и стратегическое измерения. Восхитительно наивный

здоровый смысл китайцев, очень похожих в этом отношении на непробиваемую, но такую эффективную наивность американцев, как раз зиждется на их уверенности в том, что успеха добивается именно достойнейший, т.е. наиболее чувствительный и нравственно развитый. Поколебать эту уверенность – значит разрушить весь китайский социум. В этом я усматриваю, помимо прочего, причину успехов капитализма в современном Китае. Предположение о наличии в китайской традиционной науке некоего универсального «кода вселенной» остается перспективной гипотезой, но сами китайцы больше полагаются на методически развитую интуицию. Сегодня, в век информационных технологий китайское миропонимание уже не может казаться нам странным. Более того, оно лучше соответствует реалиям «оцифрованного мира», чем постулаты классической западной философии.

В.Х.: *Вы неоднократно писали о жизнелюбии китайцев, об их оптимизме и «безупречном доверии к силе самой жизни»¹. Вообще говоря (да и исходя из традиций различных локальных цивилизаций), жизнелюбие и оптимизм человека питаются не только «посюсторонним» бытием, но и верой в индивидуальное и коллективное бессмертие, которое обещают монотеистические религии. Но для Китайской цивилизации эта тема, как мне представляется, не слишком характерна, здесь нет так называемых религий спасения, а конфуцианство вообще трудно считать религией. Какова же в таком случае «метафизика оптимизма» в Китае и есть ли здесь какой-то духовный субститут бессмертия?*

В.М.: Китайский оптимизм, выразившийся, помимо прочего, в требовании даосов веселиться на похоронах, действительно малопонятен европейцам, да и всякому непосвященному. Между тем Лао-цзы говорил, что в мудром «нет места смерти» и что мудрый «умирая, живет» (некоторые переводчики, шокированные этим парадоксом, низводят эту фразу до тривиально-бессмысленной констатации: «живет до смерти»). Здесь кроется почти неизвестное на Западе учение о бессмертии как возвращении к источнику жизни, непреходящему свету духовной осиянности, где «ничто не рождается и не умирает». (данный тезис стал в конце концов общим для всех трех традиционных учений Китая). Бессмертие в данном случае понимается как момент самовосполнения, восхождения к родовой полноте бытия, представленной в пределе существования, а как культурный феномен – в образе предков и патриархов школы, фантомных по своему характеру и, следовательно, вечно грядущих, «так возвращающихся» в мир. Конкретность жизненного опыта бесконечна и дает полную уверенность в подлинности существования. Этого уже достаточно для того, чтобы быть оптимистом на китайский манер. У даосов было еще учение о возвращении в себе бессмертного эфирного тела в духе последнего романа Милована Павича «Другое тело». Но это относится уже к эзотерической стороне китайской традиции. В повседневной же жизни китаец остается, как правило, агностиком и убежден, что нравственное усилие приносит немедленное воздаяние, что, впрочем, есть сущая правда моральной жизни. Вообще же не обязательно быть христианином, чтобы не считать разложение трупа свидетельством реальности смерти. В китайской литературе можно найти сколько угодно утверждений о том, что правда бытия проявляется не в одряхлении, а в весеннем цветении природы.

¹ В.В. Малявин. Китайская цивилизация. М.: АСТ, 2001, с.5.

В.Х.: *Китайскую цивилизацию иногда называют цивилизацией ритуала. Конечно, ритуалы, обряды составляют принадлежность любой цивилизации, но для Китая они, можно сказать, имманентны. Недаром существует выражение «китайские церемонии».*

Если же отбросить банальности, в чем смысл ритуала для китайской культурной традиции и бытия общества? Смысл, может быть, важный и для остального человечества также?

В.М.: Ритуал в Китае мыслился как естественное выражение изначального, вселенского согласия, пространство (в Китае говорили: «тело») упомянутой выше первозданной общительности, которая предшествует рефлексии. В этом качестве китайский ритуал обладает онтологической значимостью. Он и активизирует то самое «срединное» или «центрированное» пространство, ту вездесущую между-бытность, в которой все возвращается к своему «корню», само-уподобляется в своей «таковости». Ритуал по-китайски есть «тело общительности», и он обладает неотразимой силой духовного воздействия. Такое явление, как тайцзицюань или другие «внутренние школы» боевых искусств, где сила проистекает из предельного расслабления и «оставления себя», как раз являют совершеннейшую форму китайского ритуала. Предмет ритуала есть именно непостижимое, нечто для всех иное, но всем родное и притом недоступное опредмечиванию. «Оставить себя» не значит капитулировать. Как раз наоборот, эта способность позволяет «овладеть потенциалом ситуации» (т.е. скрытым импульсом ее изменения). Она дает всему пространство жизненного роста и одновременно стратегическую инициативу, позволяет одержать победу. Здесь в очередной раз к нашим услугам китайский здравый смысл: победа не дается гордецам и насильникам. Отметим в этой связи, что техника в Китае в противоположность Западу есть часть ритуала как работы с неведомым. Никогда не знаешь, сможет ли мастер тайцзицюань применить внутреннюю силу, и тем более невозможно объяснить, как эта сила действует. Самое действие ее невозможно измерить. Напротив, мы знаем, как должна работать западная техника, и при всей ее эффективности и мощи, ее действие банально и, следовательно, способно упразднить, рас-человечить самого человека. С этой точки зрения понятно, почему несоблюдение и тем более отрицание ритуала – тягчайшее преступление по китайским понятиям. Оттого же личность в Китае понимается не как индивид (т.е. неделимый), но как лицо, формируемое и само формирующее (через моральную способность к «оставлению себя») человеческие отношения. Ритуал же как об-ходительное и пред-упредительное (эти русские слова здесь очень даже уместны) поведение потому так жизнеспособен в Китае, что имеет там важное стратегическое измерение. А что касается «общительности сердец», то она понималась в Китае как символическая матрица опыта и знания, исток, «таковость» бытия, предвосхищающая все сущее и данная, за-данная, как сама телесность, в бесконечности (само)подобия. Соблюдение или, лучше сказать, претворение ритуала есть условие духовного просветления и морального совершенства. Итак, знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру и вместе с тем основа власти. Но в Китае, как мы уже можем понять, властвует тот, кто сумел освоить дорефлексивные и даже предбытийные истоки опыта, связывающие людей безусловной связью и вместе с тем делающие человека власти непроницаемым и непонятным для других, как непроницаем учитель для ученика. В Китае поэтому невозможен спор ради выяснения истины. Истина там «постигается в безмолвии» (мо ци). Искусство власти состоит в том, чтобы захватить эту стратегическую инициативу в артикуляции смысла и незаметно задать жизни ее течение. Мудрый правитель, говорит Лао-цзы, развязывает узлы прежде, чем они

завяжутся. Оттого власть, по китайским понятиям, невозможно гласно оспорить. Что мы и видим в современном Китае, где можно обсуждать все кроме права КПК на власть. Политическая же оппозиция сурово карается, по существу, уничтожается без политической дискуссии.

В.Х.: *В работах китаистов, в том числе Ваших, говорится о том, что вместо (или помимо) «понятия» как принадлежности европейской мысли главным инструментом познания в Китайской цивилизации выступает «образ», «символ». Символ, не просто обозначающий какую-то реальность (как, скажем, в алгебре), но в той или иной степени воспроизводящий эту реальность в виде ее контура, модели, «узора» (не случайно понятие культуры передается в Китае иероглифом, который Вы переводите как «узорочье»). Опять-таки: этот специфический гносеологический подход остается чисто китайским или он, по-Вашему, может иметь общечеловеческое значение – в том плане, что «символ» или «образ» в чем-то богаче, чем «понятие», схватывает тот или иной объект полнее, оставляет возможность интуитивного постижения в отличие от чисто рационального?*

В.М.: Уже в силу того, что реальность для китайцев есть Хаос (одновременно хаос первозданный и хаос досконально эстетизированной жизни), китайские термины никогда не являются понятиями в собственном смысле слова, но представляют собой (в разных обстоятельствах) символы, метафоры и аллегории. Никакого ущерба знанию здесь нет: та же метафора обладает мощнейшим познавательным потенциалом, а как знаки сокровенной глубины общительности указанные категории культурной традиции являются еще и единственно эффективными инструментами образования. Между тем символ имеет свою особую, инверсивную логику, утверждающую совпадение противоположностей: чем ниже, тем выше, чем дальше, тем ближе и т.д. Действие этой логики мы видим во всех областях китайской культуры от построения пространства в китайской живописи до принципов ритуальной политики. Тут есть одна проблема: логика символизма может вступить в противоречие с логикой формального тождества и при известных исторических условиях быть подменена ею. В сущности, это и произошло в Китае в 17 в., о чем рассказывается в моей книге «Сумерки Дао». Отчаянная борьба за сохранение символического миропонимания сменилась резким переходом к логике предметного, субъектно-объектного типа, соответствующего эпохе современности. Забвение символического измерения опыта и подмена его понятиями классической европейской науки с ее оппозициями субъекта и объекта, материального и идеального означала смерть китайской традиции. Нечто подобное произошло и в Европе в эпоху барокко, и в Московской Руси. Чудачества московских юродивых или Ивана Грозного – тоже свидетельство распада символического миропонимания, а склонность к истерике и жестокость грозного царя можно толковать как выражение бессилия перед неотвратимым упадком символизма. Разумеется, символизм как наука духовно-материального бытия имеет общечеловеческую ценность. В век информационных технологий это опять-таки является очевидным фактом.

В.Х.: *Всякой цивилизации свойственна своя диалектика – как в плане признания противоречивости окружающей действительности, так и с точки зрения совмещения в ней противоречивых черт, так называемых дуальных оппозиций. Диалектика Китайской цивилизации (хоть и не по Гегелю) несомненна – начиная со знаменитой пары «инь-ян».*

Возьмем одну из таких дуальностей Китая, относящуюся к социальной иерархии или политической культуре, которую условно можно обозначить как «элитарность – эгалитаризм». Как известно, в Китае традиционная аристократия еще в древности потеряла свое значение, уступив место бюрократическому «табелю о рангах», чиновной иерархии, куда, впрочем, мог попасть и какой-либо простолюдник, освоивший конфуцианскую мудрость. Правда, властитель, управитель или чиновник («цзюнь цзы») высоко возвышался над обыкновенными людьми. И вместе с тем существовал настоящий культ «народа», который был «голосом Неба», мог смещать несостоятельного императора и пр.

Меня интересует, как все это сочетается и сочетается ли. Можно ли говорить применительно к Китаю о высокой степени социальной мобильности (как в прошлом, так и в настоящем) – более высокой, чем в других цивилизациях?

В.М.: Жизненность китайской цивилизации напрямую обусловлена сравнительно высоким уровнем социальной мобильности в императорском Китае и, главное, зависимостью – по крайней мере, формально признаваемой – социального статуса от уровня духовной чувствительности личности. Иерархия в китайском мирозерцании неустраима и еще сегодня остается главным принципом общественного устройства Китая. Но надо заметить, что фундаментальная для китайской цивилизации категория «таковости» существования утверждала смычку духовного идеала и чистой имманентности жизни, в политическом преломлении – «чувством народа» и стихией повседневности. Вследствие непредставимости этой реальности главной скрепой китайской государственности была не идеология, а символизм культуры. Отсылка же к имманентности жизни позволяла принимать смену власти как *fait accompli* и даже как результат действия голой силы. Поэтому смены династий не затрагивали основ китайской политической традиции. Апелляция к «гласу народа» была призвана лишь придать ауру законности уже существующей власти: акт символически необходимый, но формальный. Народ в данном случае выступает как инстанция заведомо неопределимая и бесформенная. Обращение к какому-то конкретному кругу лиц или сословию моментально разрушило бы всю систему ритуальной имперской политики. В то же время для Китая характерна «утопия повседневности», когда социальность сводится к неосознаваемой в своей анонимности стихии народной жизни. Следует понять, что повседневность одновременно всем знакома и не вмещается ни в какие представления, всем близка и остается чуждой всякой рефлексии. Отличное сочетание для китайской культуры мышления отождествления реальности с имманентностью.

В.Х.: *На наших конференциях, посвященных цивилизациям, мы стремились фиксировать присущие им циклы. Для Китайской цивилизации эти циклы особенно характерны и ясно выражены: приход новой династии – наведение порядка – рост и успехи – постепенное ослабление власти и разложение верхов – социальный разброд и смута – приход новой власти и т.д. Какой механизм, на Ваш взгляд, лежит в основе этих циклов – «подъем – спад», «энергия – усталость» или что-то более сложное, специфически китайское (демографический фактор, ресурсные условия, система орошения и пр.)?*

В.М.: История императорского Китая действительно представляет собой череду циклов, обусловленных целым рядом факторов, в том числе хозяйственных и демографических. В политике наибольшее значение имела авторитарная природа власти, ее закрытый характер, что приводило к неуклонному росту дисбаланса

политической системы (в частности, параллельному разрастанию бюрократического аппарата и противостоящей ему нерегулярной администрации) и в конечном счете – потере управляемости. Изменить этот порядок было практически невозможно, поскольку китайская стратегическая коммуникация по своей природе консервативна, утверждает роль власти как поддержания равновесия общественных сил, незыблемую иерархию статусов и притом совпадение добродетели и успеха. В Китае существовала контрэлита, она же местная элита, оттесненная от властной вертикали. Именно она играла ведущую роль в свержении династий, но она не имела возможности противопоставить традиции какие-либо автономные ценности. Китайцы инстинктивно боролись с дисбалансами в политической системе посредством компромиссов и усложнения властного механизма, но эти меры по понятным причинам успеха не имели.

В.Х.: *Есть такое понятие – «передовое традиционное общество», то есть доиндустриальное общество, в котором постепенно, «своим путем» накапливались предпосылки модернизации. Таким обществом была средневековая Европа, в которой с XII по XVI вв. происходили сдвиги в технике, организации производства и торговли, Реформация и пр., приведшие затем к становлению буржуазной формации. В Китае также где-то к XV-XVI вв. сложилось такое «передовое традиционное общество» (различные сложные технические приспособления, книгопечатание, компас, флот, готовый к географическим открытиям и пр.). Но потом все это почему-то застопорилось или даже было свернуто, и на длительный период Китай вошел в эпоху застоя и упадка.*

Почему так произошло? Было ли это результатом какой-то исторической случайности или связано с сущностными характеристиками Китайской цивилизации? Почему модернизация Китая проходила столь сложно и мучительно (XIX-XX вв.)?

В.М.: Прежде всего, я несколько скептически отношусь к расхожим теориям европейской модернизации. В них слишком чувствуется желание попроще и покороче объяснить исторические сдвиги исходя из их уже известных результатов. Тщательные исследования рисуют гораздо более сложную картину, чем та, которые преподносят нам любители всемирно-исторических схем. Что касается Китая, то в позднеимператорскую эпоху действительно наблюдается развитие земледелия и торговли в количественном отношении при сохранении общей конфигурации социально-экономического и политического уклада. Причины такого гомеостаза зрелого традиционного Китая наиболее обстоятельно описаны в книге Марка Элвина «Модель китайского прошлого» (The Pattern of Chinese Past). Главную роль здесь сыграла, на мой взгляд, неспособность китайского общества осуществить прорыв от ручного к машинному труду. Но все это завязано на уже упомянутые выше особенности китайского мировоззрения и мышления. В итоге китайцы пошли по пути все большей интенсификации ручного труда. Речь идет, конечно, не о свободном выборе, а о единственно возможном варианте, обусловленном характером традиционной китайской цивилизации. Этот путь не был совершенно безрезультатным: он сделал возможным появление крупных городов и влиятельного торгового сословия, расцвет городской культуры, повлекшей эрозию традиционных патриархальных ценностей. В позднеимператорском Китае складываются, как мне уже приходилось писать, посттрадиционные формы культуры, выявлявшие исторические пределы традиции и отчасти пародировавшие ее (это особенно касается жанров романа и драмы в старом Китае), но неспособные ее преодолеть. Поскольку избранный позднеимператорским Китаем исторический путь

соответствовал важнейшим посылкам китайского мирозерцания, он даже укрепил уверенность жителей Срединной империи в своем превосходстве над прочими странами и способствовал усилению изоляции страны. Сказалось и полное отсутствие в Китае активистских, мобилизационных идеологий. Тем драматичнее оказалась вынужденная, даже насильственная модернизация Китая в XX в. Но, видно, и в истории каждому овощу свое время. В постиндустриальную эпоху, она же эпоха постмодерна духовные основы китайской цивилизации оказываются очень востребованными и эффективными в общественной жизни. Соперничество Запада и Востока идет в истории с переменным успехом. Пора это признать и понемного пытаться это понять. Благодаря Востоку мы открываем в истории новые и неведомые закономерности и циклы.

***В.Х.:** Сейчас весь мир находится под впечатлением успеха китайских реформ, экономического (и не только экономического) прогресса в стране. Вместе с тем становится все более очевидным, что этот прогресс сопровождается возникающими серьезными проблемами – растущими социальными контрастами в китайском обществе, диспропорциями между городом и деревней, негативными экологическими последствиями. Власть более или менее осознает эти проблемы, принимает меры, но трудности и дисбалансы остаются. Некоторые китаеведы полагают, что идет обычный для Китая эволюционный цикл, причем уже начинается его понижательный виток А Вы как думаете?*

***В.М.:** Нам нужно изживать доставшуюся нам в наследство от Нового времени привычку оценивать исторические явления в категориях «прогресса». Мы являемся свидетелями все большей диверсификации жизненных укладов, обреченных на сосуществование, а параллельно – появления своего рода синкретических идентичностей, способных к быстрым изменениям. Как заметил З. Бауман, современных людей привлекает не светлое будущее, а иное настоящее. Фантазм как условие идентичности как раз соответствует этой ситуации (пост)глобального мира. Что касается китайской цивилизации, то именно благодаря ее внутренней цельности и последовательности она допускает большое разнообразие культурных укладов, а китайское общество выдерживает разрывы и диспропорции, немыслимые в более однородных обществах Запада. Гонконг с Макао и глубинные сельские районы Китая – совершенно разные исторические миры, но они мирно сосуществуют в рамках Большого Китая. Китай явно допускает такую степень разнообразия жизненных и даже политических укладов, которая нам в формально федеративной России кажется недопустимой и самоубийственной. А все потому, что китайская цивилизации довела до необыкновенной утонченности саму способность человека к коммуникации. Это ее, как я выразился однажды, «стратегическое подполье». Сегодня Китай – мировой лидер в области не только производства продукции коммуникационных технологий, но и в духовной оснастке этих технологий .*

***В.Х.:** Вряд ли кто-либо будет оспаривать, что Китайская цивилизация здравствует и в наши дни, сохраняет связь со своим прошлым, хотя современный Китай, естественно, значительно отличается не только от китайской древности, но и от того, каким он был век или два назад. В чем Вы видите признаки единства Китайской цивилизации сегодня? Какие элементы китайской культурной традиции «сработали» на нынешний подъем Китая?*

В.М.: Причина необычайной жизненности китайской цивилизации мне видится прежде всего в утверждаемой ею исключительной цельности и последовательности различных сторон общественной практики. Достаточно сказать, что в китайской традиции здоровье, мудрость, богатство, авторитет и власть реально, а не только теоретически, нераздельны. Китай нехотя и только в рамках необходимого принимал мобилизационные проекты модерна, основанные на активизме субъекта и политическом насилии. Национализм и коммунизм остались эпизодом китайской истории, каким-то ее «вывихом», спровоцированным колониальной экспансией Запада. Зато постмодерн и социум, регулируемый медиа-технологиями, как нельзя лучше подходят традиционному китайскому миросозерцанию с его неразличением вещи и знака, духа и материи, даже субъективного и объективного. Китай сейчас больше уверен в себе, чем Запад, невольно озадаченный новым откровением виртуальной реальности

В.Х.: *В своей книге о Китайской цивилизации Вы высказываете уверенность, что Китай со своим цивилизационным наследием вполне вписывается в современный мир, мир компьютеров, постмодернизма и так далее. Более того, Вы не исключаете, что китайская мудрость именно сегодня актуальна для человечества.*

В связи с этим я хотел бы затронуть один аспект. Китай принадлежит к немногим странам, которые после мирового кризиса социализма остались верны социалистическим лозунгам (правда с «китайской спецификой»). Социализм исторически сформировался как противовес капитализму и в этом качестве всегда играл в целом позитивную роль. В этом смысле важно, продолжится ли в мире преэминентность социалистической традиции в будущем.

Некоторые китаеведы считают социалистические лозунги в Китае лишь ширмой проводимых реформ. Я так не думаю. Более того, мне представляется, что социализм как идейное течение и определенная социальная политика в той или иной мере созвучен некоторым традициям Китайской цивилизации. А каково Ваше мнение? Продолжится ли социалистическая ориентация китайской власти в XXI веке или на первый план все больше будет выходить «китайская специфика»?

В.М.: Жизненность китайской цивилизации сегодня обусловлена ее ориентацией на сообщительность, предваряющую предметный опыт и знание, сливающуюся с чистой имманентностью жизни и потому материализующуюся в виде прежде всего генеалогических (род, школа, секта) и сетевых структур, по определению рассеивающихся, фантомно-ускользающих, имеющих скорее призрачное, виртуальное существование, например, как «чайнатауны» – эти подлинные форпосты глобального Китая, или закрытые тайные общества и прочие нарочито ритуализированные корпорации (именно: телесные общности). В этом качестве китайский мир, как я уже не раз говорил, составит как бы темную, скрытую параллель формальной и публичной глобальности американского типа. Полагаю, что будущая глобальная цивилизация будет состоять из этих двух компонентов, которые неспособны ни к сотрудничеству, ни к конфронтации. Реальная глобальность всегда будет включать в себя «иное» и будет требовать политики как уравнивания несопоставимого.

Что же касается наличия или отсутствия в современном Китае элементов социализма, равно как и их отношения к китайской традиции, то этот вопрос, по моему, относится к области не научной дискуссии, а публицистики, пропаганды, политической стратегии. Все зависит от того, как понимать социализм и для какой

цели употреблять этот термин. В Китае, кстати сказать, политические понятия и лозунги никогда и не предназначались для описания или определения реальности и тем более обсуждения. Они были свидетельством исключительных прерогатив власти и задавали общую «тональность» общественной жизни, причем не обязательно мобилизующую, но, скорее, символическую, как звучание камертона задает музыкальную тональность и делает возможными ее многочисленные вариации.

Е.Б. Рашковский

КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: НАУКОВЕДЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ

Изучение исторической динамики цивилизаций – необходимый элемент социогуманитарного научного знания.

Не будучи профессиональным синологом, но историком культуры и философом, я всё же хотел бы поделиться некоторыми соображениями по вопросу об актуальности синологических исследований в деле интегрального понимания всемирной истории. И, в частности, того цивилизационного подхода к истории, который лег в основу нашего большого проекта, посвященного динамике больших человеческих общностей в глобализирующемся мире². Тем не менее, интерес к синологической проблематике и синологической литературе не покидал меня никогда. И более того, мои специальные востоковедные занятия (библеистика, кавказоведение, история индийской мысли XIX – XX столетий), не говоря уже о занятиях отечественной историей, постоянно требовали некоторой пристальной теоретической «оглядки» на китайский материал: от глубокой древности до нынешнего дня.

Так уж сложилось, что центром тяжести моих занятий первого десятилетия XXI века оказалось участие в теоретическом руководстве научного проекта ИМЭМО, посвященном мировым цивилизациям и глобалистике. И на протяжении этих лет приходилось вольно или невольно возвращаться к той программе *гуманитарного науковедения* как особого направления науковедческого знания, – программе, которая была разработана в моих книгах и статьях 80-х – 90-х гг. и строилась на гранях собственно науковедения, философии и истории культуры³.

Кстати сказать, науковедение (в частности, и науковедение в его широком гуманитарном преломлении) сыграло немалую роль и в процессах китайской модернизации, начавшихся в конце 70-х годов прошлого века.

Официальное «открытие» Китаем науковедческого знания после лихолетья «культурной революции» и ее последствий произошло в октябре 1978 г. в рамках первого в истории КНР науковедческого симпозиума под эгидой Тяньцзиньского научно-технического общества; негласным вдохновителем этого открытия был сам

²Обоснование специфики нашего не абсолютистского, но именно теоретико-методологического подхода к цивилизационному аспекту всемирной истории см.: *Рашковский Е. Б. и Хорос В. Г.* Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа) // Восток – Запад – Россия. Сб. статей к 70-летию акад. Н. А. Симония. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 36-66; *Рашковский Е. Б.* Цивилизационная теория: познание истории – познание современности // МЭиМО. М. 2008. № 8. С. 76-84; *Рашковский Е. Б.* «На земле живых»: Судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. – М.: ИМЭМО РАН, 2000. С. 12-23.

³Обобщение этих работ – причем уже с привлечением теоретического опыта XXI в.: *Рашковский Е. Б.* Мир социогуманитарных знаний и мир науки // Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии / Под ред. Т. И. Касавина. – М.: Альфа-М, 2010. С. 113-130.

Дэн Сяопин, еще подвергавшийся в ту пору последним гонениям со стороны «архиреволюционных» ортодоксов⁴. Однако с тех самых пор науковедческое знание стало неотъемлемой частью интеллектуальной, научной и – не побоюсь сказать – общественно-политической жизни КНР.

* * *

Предлагаемый мною науковедческий подход к проблематике цивилизационной истории Китая вытекает именно из всего круга исследований, положенных в основу нашего научного проекта.

Задачей же нашего проекта был некоторый содержательный анализ каждой из жизнедействующих в нынешнем мире цивилизаций⁵. Этот анализ, структурированный по трем позициям (если угодно, по трем вопросам, или – еще точнее – по трем блокам вопросов), как были убеждены организаторы проекта, проливает новый свет на историю и на судьбы нынешнего мира. Ибо речь идет не только об известном культурно-историческом несходстве больших человеческих массивов⁶, но и о том, что массивы эти как бы самой историей присуждены к долговременным процессам взаимодействия и *соразвития* (co-development, co-desarrollo). Соразвития и в прошлом, и в настоящем, и в возможном будущем.

Что же это за три вопроса?

- Каковы связанные с генезисом и ранними этапами развития данной цивилизации экологические, социо-экономические, институциональные и духовные предпосылки ее эволюции? – Иными словами, это вопрос о *смысловых основах, или об архетипах данной цивилизационной общности*.

- Каковы исторические пути и, в частности, особенности модернизационных процессов в лоне данной цивилизации, т.е. пути и особенности ее *ответов* на универсальные исторические *вызовы*?⁷ Иными словами, это вопрос об *исторической динамике модернизации*, о сквозных темах и мотивах в судьбах не похожих и – одновременно – столь похожих друг на друга людских массивов⁸.

- Каковы обстоятельства вхождения данной цивилизации в глобалистскую фазу всемирного развития конца XX – начала XXI века? – Иными словами, это вопрос о *глобализации* и о путях вхождения этих массивов в ее динамику и в те содержательные преобразования человеческой жизни, которые несет в себе глобализация.

⁴ См.: Yan Peiting a. Liu Ji. The Changing Understanding and Management of Science in China // Science a. Public Policy. L. 1985. V. 12. # 5. P. 241-252.

⁵ Кроме серии симпозиумов, посвященных основным цивилизационным общностям современного мира, которые были проведены в стенах ИМЭМО РАН, пишущий эти строки провел в стенах Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино дополнительный симпозиум, посвященный Кавказскому цивилизационному узлу и его актуальной проблематике. Материалы этого симпозиума см.: *Рашковский Е. Б.* Кавказский регион: социокультурные и цивилизационные проблемы // МЭМО. М. 2010. № 2. С. 104-112.

⁶ Как известно, абсолютизация этого несходства лежала в основе историософских схем Н. Я. Данилевского или О. Шпенглера.

⁷ Здесь мы обращаемся к тойнбианской категориальной паре Challenge and Response, хотя отчасти корректируем эту категориальную пару теми наблюдениями над сквозными темами в структуре и динамике всемирной истории, которые обобщены в трудах Шмуэля Ноаха Айзенштадта и Жан-Жака Ваарденбурга (см.: *Рашковский Е. Б.* Судьбы религий и революций: от Реформации до постмодерна // МЭМО. М. 2011. № 6. С. 99-107).

⁸ Нельзя не вспомнить в этой связи мысль первого русского синолога Иоакима (в миру Никиты Яковлевича) Бичурина о том, что, принимая во внимание элементы сходства в институтах и культурах, мы не в праве мерить чужую жизнь исключительно собственными мерками (см.: *Бичурин И.* Китай в гражданском и нравственном состоянии. Ч. 4. – СПб., 1848. С.117-118).

Итак, основная проблема нашего разговора: что же, собственно, дает изучение истории Китая нынешнему знанию о мировых цивилизациях и об их истории, – тому знанию, которое некоторые исследователи называют «цивилюлогией»? Тем паче, что для таких мастеров исторического знания, как, скажем, А. Дж. Тойнби, Дж. Нидэм, К. А. Виттфогель, Ф. Бродель, Ш. Н. Айзенштатд, И. Уоллерстайн или наш соотечественник Вяч. Вс. Иванов, учет китайского исторического опыта является неотъемлемым элементом цивилизационного подхода. А через цивилизационный подход – и подхода глобального.

Действительно, Китай в своем цивилизационном своеобразии – своеобразии пространственно-временном, экологическом, лингвистическом, институциональном, философском и эстетическом – особо нагляден именно как оформленная мировая цивилизация (хотя, в отличие от большинства иных цивилизаций, выстроенная на базе единого, хотя и весьма дифференцированного этноса), как относительно обособленная *longue durée* (Ф. Бродель) среди тысячелетий истории мировых цивилизаций.

Историческая жизнестойкость Китайской цивилизации воистину поразительна. С. А. Нефёдов насчитывает в одной лишь истории доманьчжурского Китая (VI в. до н.э. – 1640-е гг.) 13 больших экосоциальных катастроф, связанных с перетрясками всех наличных экологических, экономических, демографических и административно-государственных структур китайской нации-цивилизации⁹.

К этим 13 Великим Перетряскам можно было бы добавить еще 3 потрясения Маньчжурской и Пост-Маньчжурской эпохи истории Китая, уже во многих отношениях связанные с нарастанием интернациональных контекстов китайской истории. Это катаклизм середины позапрошлого века, связанный с Тайпинским восстанием (1850-1864) и первой большой интервенцией Запада, и два катаклизма прошлого века: первый из них – от восстания Ихэтуаней до провозглашения КНР (1899-1948) и второй – связанный с «великой пролетарской культурной революцией (*вэнь гэ*)» 1960-х – 70-х гг.

Однако прочностью своей культурной преемственности Китай отчасти перекрывал издержки циклической прерывности своей истории.

Идея преемственности и непрерывности культурных и духовных смыслов и традиций – вопреки всем превратностям жизни и времени – была осознана в Китае чрезвычайно рано¹⁰. В качестве раннего примера такого осознания можно было бы привести стихотворение великого литургического и лирического поэта, зачинателя авторской поэзии Древнего Китая – Цюй Юаня (IV – III вв. н.э.) «Поклонение душе»:

*Согласно древним обрядам,
Мы бьем во все барабаны,*

*Кудесницы пляшут пляски,
Сменяя одна другую,*

⁹ См.: Нефёдов С. А. Теория демографических циклов и социальная эволюция древних и средневековых обществ Востока // Восток / Oriens. М. 2003. № 3. С. 16-18. Общевосточные экологические, экономические и демографические предпосылки такого рода потрясений – не только в истории Китая, но и в истории Месопотамии, Египта и Индии со времен мусульманских завоеваний в Южной Азии – особый предмет статьи С. А. Нефёдова.

¹⁰ См.: Георгиевский С. Принципы жизни Китая. – СПб.: Изд. А. Я. Панафилина, 1888.

*Поют прелестные девушки –
Как они беззаботны!*

*Весной цветут орхидеи,
Осенью – хризантемы,*

*Так и обряды наши
Тянутся непрерывно.*

(Перевод Александра Гитовича)¹¹.

Многие ученые связывают предпосылки этой преемственности с коренящейся в самих базовых структурах китайского языка иероглификой: единство Слова и лапидарного Образа как бы определяет собой самый лик китайской культуры и – соответственно – цивилизационных отношений. Однако все исследователи истории китайской культуры несомненно сходятся в том, что осознание и теоретически отрефлектированное обоснование этой преемственности дано философией конфуцианства.

Сердцевина же конфуцианства усматривается в идее непрерывной и взаимобратимой нравственной и ритуальной связи всегда недосказанного и подвижного Макрокосма¹² и Микрокосма и в идее патерналистского государства как важнейшей посредующей инстанции в этой связи¹³. Причем богатство культурного и интеллектуального наследия китайского общества мыслилось одной из непреложных гарантий этой преемственности. И что интересно: даже периоды яростного отвержения конфуцианского наследия оказывались негативным подтверждением духовно-исторической зависимости Китая от этого наследия и косвенными факторами адаптации конфуцианства к новым жизненным условиям¹⁴...

Итак, что же дает изучение китайского цивилизационного опыта для общетеоретических размышлений по сквозной проблематике мировых цивилизаций и – шире – по сквозной проблематике истории как таковой (именно как проблематике социо-гуманитарного знания)?

Попытаемся осветить эту макропроблему, исходя из поставленных выше трех вопросов об архетипах, модернизационной динамике и современных глобальных контекстах жизнедеятельности нации-цивилизации Китая.

* * *

К вопросу о цивилизационных архетипах.

Любая из цивилизаций складывается в силу взаимодействия своих экологических предпосылок¹⁵ с процессами хозяйственного, политического и культурного созидания. И что любопытно: сама иероглифика имени собственного «Китай» – *Чжун Го* – Срединное государство – отражает эту взаимосвязь эко-

¹¹ Цюй Юань. Стихи / Пер. с кит. – М.: ГИХЛ, 1956. С. 75.

¹² См.: Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и Жизнь, 2000. С. 16, 95.

¹³ См.: Кроль Ю. Л. Представления о человеческой природе в полемике ханьских мыслителей. (По материалам трактата «Янь те лунь» I в. до н.э.) // Общество и государство в Китае. 9 научная конференция. Ч. 1. – М.: Наука, 1978. С. 108.

¹⁴ См.: Gawlikowski, Krz. Nowa batalia o Konfucjusza. – W-wa: Wyd. MON, 1976. S. 374-375.

¹⁵ Nota bene. Экологические предпосылки цивилизационной динамики не статичны. Природный контекст человеческой жизнедеятельности постоянно меняется – в благоприятную или неблагоприятную сторону – не без влияния этой самой деятельности.

географических предпосылок цивилизационного становления и человеческой деятельности.

Собственно, размышления именно об этой взаимосвязи легли в основу историографической традиции, которую принято условно обозначать как теорию «азиатского способа производства» (К. Маркс, К. А. Виттфогель, Э. Хобсбаум, М. Годелье и др.; у нас в России – труды Г. В. Плеханова, Л. С. Васильева, Н. А. Симония, М. А. Виткина, М. А. Чешкова, Г. С. Киселева, А. М. Петрова, отчасти С. А. Нефёдова и др.).

Ученые этого направления весьма тщательно проработали серию проблем, связанных со взаимодействием в традиционных обществах Востока –

- общинных земельных отношений и централизованного патримониального священновластия;

- города как центра государственной власти и скрещения торговых путей, с одной стороны, и деревни как объекта даннических и налоговых изъятий – с другой;

- жречества и храмовых институций, с одной стороны, а с другой – сезонных и демо-экологических циклов аграрного хозяйствования¹⁶.

Но я хотел бы, отчасти опираясь на китайский исторический материал, акцентировать еще одну важнейшую проблему мировой цивилизационной истории: проблему многозначных отношений земледельческого и городского ядра данной цивилизации и Кочевой степи.

Действительно, борьба со степным натиском (вплоть до такой отчаянной программы, как строительство Великой стены¹⁷), укрощение и ассимиляция степняков, степняческие нашествия и даже династии (напр., Юань или Цинь), – такого рода эпизодами полнится история Китая.

Однако следует иметь при этом в виду, что издревле Кочевая степь была средой вольных или невольных цивилизационных связей (или, если угодно, многовековым *контактным пространством*) между народами и цивилизациями Дальнего Востока, Южной Азии, Ближнего Востока, Кавказа, Северной Африки и Европы¹⁸. Динамика же Кочевой степи во многих отношениях отражала процессы турбулентной и циклической истории древнего и средневекового Китая¹⁹.

И в этом смысле, как я убежден, синологические исследования могут оказаться немаловажным и еще не оцененным эвристическим стимулом для изучения (не только в плане генетическом, но и в плане типологическом) –

- генезиса и развития духовной культуры Библейского ареала²⁰; при работе с библейским материалом всегда важно иметь в виду, что древние евреи – потомки осевших на землю степняков и сами вынужденные постоянно отбиваться от Степи;

- генезиса и политической динамики Исламского мира (я имею в виду прежде всего рассмотрение великим средневековым социологом Ибн Халдуном внутренней

¹⁶ Впервые эта проблема была теоретически нащупана еще в первой половине XVIII столетия в религиозно-исторических разделах трудов Джамбаттисты Вико.

¹⁷ Кстати сказать, попытки отгородиться оборонительными стенами, башнями или валами от натиска степняков (а заодно и горцев) знала и история средневекового Закавказья; отдаленные аналоги таких попыток знала и история Московской Руси («Засечная черта» на юге лесной полосы Европейской России или же цепь острогов в Юго-Восточном Поволжье и на юго-западе Сибири).

¹⁸ См.: *Петров А. М.* Великий шелковый путь. О самом простом, но мало известном.. – М.: ВЛ РАН, 1995; *Рашковский Б. Е.* Хазария: проблема выбора конфессиональной ориентации // Восток / Oriens. М. 2010. № 1. С. 25-29.

¹⁹ Эта проблема подробно рассматривается в трудах Л. Н. Гумилева, Э. С. Кульпина и др.

²⁰ Об общевосточных и, в частности, «гидравлических» чертах общества Древнего Израиля см.: *Рашковский Б. Е.* Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 35-65.

динамики проблемного «треугольника»: государев город – Степь – династические циклы);

- историю Индии, структурирование которой также невозможно представить себе без учета степняческих и кочевнических вторжений;

- истории Византии;

- истории Руси / России – вплоть до нынешних дней²¹.

Если же говорить о цивилизационном генезисе Европы, – то и здесь нельзя упускать из виду следующее обстоятельство: прямо или косвенно связанные со внутренней циклической историей традиционного Китая, кочевые переселенческие волны сыграли немаловажную роль в становлении всей этно-культурной, лингвистической и даже биоантропологической композиции Европы. И процесс этот шел от Великого переселения народов на переломе Античной и Средневековой эпох европейской истории до венгерских, половецких, монгольских и турецко-крымских вторжений...

Что же касается самой внутренней цивилизационной истории Поднебесной (именно в традиционные периоды этой истории), то и она испытывала на себе множество прямых или косвенных влияний иных цивилизаций: той же Кочевой степи, Индии, Ближнего и Среднего Востока²², Ислама, европейского миссионерства.

На мой взгляд, история Китайской цивилизации, казавшейся одной из самых закрытых и самодовлеющих, подтверждает наш тезис о сложных, противоречивых и далеко не всегда явных процессах *соразвития* цивилизаций как о неотъемлемой конституирующей черте развития всемирно-исторического. Несхожесть цивилизационных предпосылок и архетипов не снимает проблематики цивилизационного соразвития. Гейзенберговский принцип дополнительности²³ – отчасти именно благодаря успехам синологических исследований – становится одним из немаловажных принципов постижения истории. И даже шире – социогуманитарного знания как такового.

*

*

*

Вопрос о *модернизационной динамике* всемирной истории XVIII – XX столетий также включает в себя немалый синологический материал.

Действительно, китайская Новая и Новейшая история (модерн-история от Тайпинских²⁴ времен до времен Дэн Сяопина) дает немалые предпосылки для размышлений о цивилизационной динамике последних веков именно как о динамике цивилизационного обновления. И здесь бесполезен учет разных ракурсов китайской истории:

²¹ Об опосредованных именно Степью китайских влияниях на экономическую и культурно-бытовую историю Санкт-Петербургской России см.: *Романова Г. Н.* Торговые связи России и Китая в конце XVIII – начале XX в. // *Зарубежный Восток: вопросы истории торговли с Россией / Под ред. А. М. Петрова.* – М.: ВЛ РАН, 2000. С. 162-163 и сл.

²² См. труды Н. В. Пигулевской об истории ареальных связей средневекового сирийского христианства.

²³ Интересно, что сам Вернер Гейзенберг, излагая свои принципы квантовой механики, настаивал, что принципы эти подчас лучше даются студентам из стран Дальнего востока (воспитанных на традиционной космологии взаимодополняющих начал Инь и Ян)), нежели европейцам с их базовой логикой «исключения третьего». А это «исключенное третье» как раз и есть *процесс взаимодействия* несходных «сущностей», – процесс, на котором строится всё подвижное многообразие и богатство Бытия.

²⁴ Идеология Тайпинского восстания (1850-1854) уже содержала в себе полусознанную попытку межцивилизационного духовного синтеза: тайпинское учение о Св. Семействе как об основной матрице «Царства небесного вечного благоденствия» пыталось воссоединить в себе идеи христианского монотеизма с китайским идеалом патриархальной семьи.

- истории производительных сил,
- истории религиозных и философских исканий (в частности, истории китайских попыток соотнесения конфуцианства и отчасти даосизма с элементами христианства, европейского либерализма и марксизма),
- истории войн и военных технологий,
- истории реформистских и революционных движений,
- истории институций образования и науки,
- истории искусств,
- и, наконец, – last, but not least – истории китайских миграций и диаспор.

Действительно, область разнообразных синологических исследований распространяется не только на историю Континентального Китая. Она охватывает как –

- территории нынешней КНР, так и
- историю того, что можно было бы назвать тихоокеанским «Ожерельем» Китая (Тайвань, Гонконг, Сингапур),
- историю китайских диаспор Старого и Нового Света в их непрерывном взаимодействии с Китаем и остальным миром.

Вообще, роль Китая в мировой модернизационной динамике последних двух – двух с половиной столетий еще не вполне осмыслена современной наукой. И проблематика эта связана не только с турбулентными процессами модернизации Континентального Китая, и не только со становлением новых индустриальных обществ его тихоокеанского «Ожерелья», но и с особой, я бы сказал «авангардной», ролью китайских диаспор в модернизационных процессах в сопредельном Китаю Тихоокеанском регионе – этом (воистину!) Новом Средиземноморье исподволь глобализирующегося мира. Исключительное трудолюбие, самодисциплина, выносливость, интеллектуальный и экономический динамизм китайских выходцев сыграл отнюдь не последнюю роль в динамике этого региона. А уж в недавние десятилетия стала обнаруживаться творческая роль китайских выходцев в элитарной интеллектуальной и культурной динамике стран Запада...

И уж коль скоро речь зашла о китайских влияниях на цивилизационную динамику Запада, то нельзя не отметить, по крайней мере, некоторые черты «китайского присутствия» в динамике эпохи «Большого модерна» на Западе (это относится и к истории российской):

- влияние Китая на весь склад питания европейца и европейского быта, отчасти даже и технологии (чай, рис, соя, шелк, фарфор);
- *chinoiserie* в искусстве, быте и философии Европы в эпоху Просвещения и эстетического «модерна»; всё это было неотъемлемой частью культурно-исторического самопознания и эстетического развития народов Евро-атлантического ареала, включая и Россию²⁵;
- обогащение китаеведческим материалом филологических, исторических и философских знаний Европы и Северной Америки, не говоря уж об их эстетическом опыте²⁶. Российский пример на сей счет – глубокий интерес позднего Л. Н. Толстого к философским традициям Китая, прежде всего к наследию Лаоцзы и Конфуция, – интерес, связанный с его стремлением обосновать идею недосказанной, невыразимой, но тем не менее непреложной нравственной связи Божеских и человеческих судеб. Эта апофатическая тема проходит через всё творчество Льва Николаевича, но в позднем его творчестве она приобретает особо четкое звучание.

²⁵ Обратим внимание на частоту цитирования памятников китайской мысли в «Круге чтения» Л. Н. Толстого. Здесь – несомненная дань не только исканиям самого Толстого (об этом – чуть позже), но и общеевропейским китаеведческим увлечениям.

²⁶ См.: *Завадская Е. В.* Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука-ГРВЛ, 1977.

Наш последний – третий – базовый вопрос о цивилизационной специфике Китая в условиях *глобализации*, об общих судьбах Китая, его периферии и мира в последние десятилетия, – этот вопрос вновь возвращает нас к конфуцианской проблематике.

Что радикальным образом отличает сознание эпохи глобализации от сознания предшествующих эпох? – В прежние эпохи сознание единства человеческого универсума было уделом лишь людей мысли или глубокого мистического опыта; в нынешнюю же эпоху это сознание дано в повседневном опыте, по существу, любого из людей...

В октябре 2011 г. мне довелось принять участие в имевшей место в Харькове международной конференции «Конфуцій і сучасний світ (Конфуций и современный мир)», совместно организованной Харьковским национальным университетом им. В. Н. Каразина, Аньхойским университетом (КНР) и Харьковским Институтом Конфуция. И если резюмировать самым кратким образом доклады, представленные большой группой китайских философов и историков, то ценность конфуцианского наследия в нынешних национальных и глобальных судьбах китайского народа можно было бы определить следующим трояким образом:

- конфуцианская традиция санкционирует высокую адаптивность человеческого опыта, связанную, в частности, с личной и групповой самодисциплиной;
- интеллектуализм конфуцианской традиции требует непрерывного осмысления всего подвижного процесса взаимоотношения человека, общества и Вселенной;
- своеобразный этический историзм конфуцианского наследия требует от человека умения соотносить свою прорастающую сквозь века идентичность с меняющимися условиями времени.

Этот круг выступлений китайских ученых напомнил мне одно из относительно недавних рассуждений сингапурского лидера Ли Куан Ю о важности конфуцианских традиций в нынешнем глобальном самоопределении и собственно Китая, и Ожерелья, и китайского Рассеяния в мире. Конфуцианский идеал истинного джентльмена (*цзюньцзы*) предполагает умение, не теряя себя, делать свое дело, сообразуясь с условиями меняющегося мира. Так что само человеческое развитие – и в индивидуальных, и в коллективных его измерениях – не может быть имитационным: присматриваясь к миру, изучая мир, человек не должен забывать о собственных внутренних предпосылках. Развиваться в мире, оставаясь собой²⁷...

Глобальные противоречия, которые Китай, разделяя их со всем остальным миром, переживает в самом себе и в своих перифериях, сближают проблематику нынешней Китайской цивилизации с проблематикой иных массивов современного человечества:

- Противоречие между ростом и концентрацией человеческих ресурсов (включая и человеческое давление на экосистему) и процессами девальвации индивидуальных человеческих существований. Противоречие, особенно явное и болезненное, в частности, и в китайской истории. Не отсюда ли, не из этой ли абсолютизации примата коллективного в отношении индивидуального – частота и

²⁷ См.: *Lee Kuan Yew. Is Confucianism Dead?* // Newsweek. N.Y. 2000. July-Sept. Special Issue (New Asia). P. 49-50.

множественность форм смертной казни в истории властной и правоприменительной практики в Китае?

- Противоречие между задачами поддержания национального суверенитета и тем обстоятельством, что ни у одной из нынешних цивилизаций не осталось сепаратных экологических (и, соответственно, экономических) проблем: воздух – общий, вода – общая, структура геосферы и биосферы – общая. Стало быть, и экологическая забота общая²⁸.

- Противоречие между глобальной информатизацией (как необходимым императивом всеобщего и локального экономического и технологического выживания)²⁹ и местными цивилизационными, культурными и мыслительными традициями. А ведь эти традиции также входят в число необходимых предпосылок дальнейшего как локальной, так и общечеловеческой цивилизационной и пост-цивилизационной эволюции. Это противоречие – причем в любом из регионов мира – чревато множеством социальных, культурных и психологических издержек (вплоть до издержек в биомедицинском статусе нынешнего человека).

Все эти противоречия вновь и вновь возвращают нас к конфуцианскому гуманистическому императиву: без опыта подлинного «человеколюбия (*жэнь*)» нет подлинной жизни ни в обществе, ни в религии, ни в мысли, ни в повседневном быту, ни в области эстетических отношений³⁰.

* * *

И в заключение – некоторые итоги и обобщение предшествующих моих рассуждений.

Казалось бы, культурно-исторический опыт Китая и его цивилизационной динамики – особо наглядное и последовательное подтверждение правоты дилетантского (*à la* Шпенглер) цивилизационного дискурса: цивилизация как «монада», что называется, «без окон, без дверей»...

Ан нет, – всё как раз чуть ли не наоборот.

Привычный цивилизационный дискурс исходит из того непреложного факта, что человеческий опыт (а вместе с ним – и самый цивилизационный дискурс) связаны не только с судьбами больших, локально замкнутых и внутренне структурированных человеческих общностей, но и – что особенно важно – с некоторым условным единством их самосознания. Но и даже в периоды своей наибольшей внутренней консолидации таковые общности оставались в той или иной степени этно-демографически, экономически и культурно проницаемы. А уж в какой мере и до каких пределов – особый вопрос, входящий в компетенцию прежде всего ученых-фактологов.

Но эта внутренняя цивилизационная консолидированность – была ли она всегда?

На этот вопрос пытаются ответить труды ученых, так или иначе формулирующих идею о *глобальной структуре истории* (К. Ясперс, Ф. Бродель, А. Дж. Тойнби, Ш. Н. Айзенштадт, у нас в России – М. А. Чешков). Труды по части глобальной структуры истории могут быть сколь угодно уязвимы – и

²⁸ Не случайно дальневосточные регионы России испытывают на себе мощное экологическое давление сопредельных регионов Китая. Это связано, в частности, с загрязнением правых притоков Амура (р. Сунгари и др.).

²⁹ Я уж не говорю об издержке процессов глобальной информатизации – вульгаризированной массовой культуре на электронной технологической базе...

³⁰ См.: Луньюй, III, 3 / Пер. В. А. Кривцова // Древнекитайская философия. Сб. текстов в двух томах. Т. 1. – М.: ИФ АН СССР / Мысль, 1972. С. 145.

гносеологически, и методологически, и фактологически – но пока лучше ничего не придумано. И строятся они на различении трех больших пластов (у Тойнби – ledges) истории: доцивилизационного (у Ясперса – «доосевого», «непроясненного – dunkel»), собственно цивилизационного и нарождающегося в последние десятилетия пост-цивилизационного.

Доцивилизационный пласт истории еще не ведает сакральных текстов, универсалистских понятий, развитых структур управления и правопорядка.

Но и опыт цивилизационного общежития – не монолитен, но, скорее, амбивалентен. Ибо любую из развитых цивилизаций пронизывает сложная взаимосвязь представлений о явленном и сокровенном, о власти и личности, об общезначимом и мистическом, или – говоря обобщенным богословским языком – о катафазе и апофазе – в Мироздании, мышлении и в самом человеке. В цивилизационной истории Китая эта взаимосвязь проявилась в амбивалентности взаимоотношений конфуцианства и даосизма (а вслед за последним – и чань-буддизма). Что же касается истории минувшего, XX столетия, то недооценка этой связи привела к эрозии «китаизированного марксизма-ленинизма» (с его прямолинейно социоцентрическим подходом к человеческой реальности) и к последующей «реабилитации» того, кто превыше всяких реабилитаций – Конфуция.

В нынешнюю же эпоху мы свидетельствуем начальные периоды становления нового пласта истории – пласта постцивилизационного и, следовательно, становление нового облика мира: диаспорного, дисперсного, с сильными тенденциями индивидуализации, ибо миллионам и миллионам людей уже не приходится довольствоваться былыми традициями, но самостоятельно и мучительно искать собственные пути в современных культурных и кросс-культурных противоречиях и зазорах.

И нельзя не отметить в этой связи, что, казалось бы, самоцентричная, самозамкнутая Китайская этно-цивилизация в лице трех своих основных фракций –

- Китая-Материка,
- Китая-Ожерелья и
- Китая-Диаспоры – внесла особый вклад в становление этой новой, дисперсно-диаспорно-индивидуализированной Мироструктуры.

Кстати сказать, такая тернарная структура нынешней Китайской цивилизации (или «постцивилизации») отчасти помогает уяснить тернарную структуру и нынешней «постцивилизации» Российской:

- Россия как Российская Федерация,
- Россия – сопредельные республики (СНГ, Грузия и особенно Балтия; в трех Балтийских республиках русская и русскоязычная жизнь, в частности, и жизнь православно-приходская, особенно насыщена и интенсивна),
- диаспорное Российское зарубежье по всем континентам.

Однако, как мне думается, пост-цивилизационный мир будет включать в себя мощные и, скорее всего, несмыслимые следы предшествующих цивилизаций и предшествующего цивилизационного опыта.

Или – можно сказать так: в нынешнем, вызревающем из глубин истории, из глубин исторических конвергенций и противоречий глобализирующемся мире мы имеем возможность наблюдать процессы перемещения центра тяжести социокультурной динамики из цивилизационной сферы в сферу *собственно культур*, как формализованных, так и неформальных – локальных, дисперсных, групповых, индивидуальных³¹.

³¹ Одно из интереснейших художественных отражений этой современной (и отчасти уже пост-современной) ситуации нахождения человека в межцивилизационных и межкультурных пересечениях

Но всё это – пока лишь вопросы.

Однако вопросы – это необходимый момент осмысления и целеполагания не только для текущей, но и для будущей жизни Планеты. Если таковая жизнь вообще состоится. Тем более, что всякая жизнь включает в себя моменты не только экспансии и содержательного роста, но и энтропии и сжатия.

В.Г. Хорос

ПОПЫТКА СИНТЕЗА РАЗЛИЧНЫХ СРЕЗОВ КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

(вместо заключения)

Масштабы и трудности. Попытка понять и хотя бы в общих чертах дать представление о Китайской цивилизации – тем более, когда не являешься профессиональным китаеведом, – не может не вызывать невольное чувство робости. Ибо перед тобой, если использовать выражение М.Я. Гефтера (примененное, правда, к России), – воистину «мир миров». Во-первых, масштабы. Территория Китая вмещает примерно двадцать Франций. Разнообразие ландшафта удивительно – высокие горные хребты, глубокие впадины, плодородные равнины, степи, пустыни, великие реки, большие озера, морское побережье длиной до 18 тысяч километров. Перепады климата – от тропиков на юге до холодного севера, примыкающего к суровой Сибири. И, конечно, громадное население – чуть ли не пятая часть человечества.

Во-вторых, возраст. Китайская цивилизация начиналась во времена Древнего Египта и Шумера. Их уже давно нет, а Китайская цивилизация не только существует до сих пор, но и, похоже, находится на очередном восходящем витке своей эволюции.

В-третьих, поразительное для столь долгого исторического периода единство Китайской цивилизации, которое сохранялось благодаря богатой книжной традиции, наследию имперской государственности, культуре, соединяющей образованную элиту и широкие массы (единый цикл календарных праздников, религиозные верования, народный театр, фольклор и пр.).³² Можно говорить о весьма высокой степени цельности Китайской цивилизации, если так можно выразиться, внутренней «сцепленности» ее основных ценностей и институтов – от систем ирригации, роли организующего их государства и культуры рисосеяния до почитания Неба, норм ритуала и культа предков.

И китайские, и зарубежные авторы согласны в том, что в этих ценностях и институтах «есть много самобытного, уникального, не имеющего аналогов в западной интеллектуальной традиции», что «серьезно затрудняет восприятие китайского миропонимания европейцами»³³. В немалой степени трудности обусловлены самой китайской письменностью – иероглификой. Китайские иероглифы издревле, еще с эпохи Шан формировались не как буквы, но как рисунки и образы. Они обозначали не только конкретные предметы, но и абстрактные понятия и даже целые ситуации. Например, «середина» изображалась вертикалью,

и зазорах – творчество филиппинского англоязычного писателя Ника Хоакина. Речь в его произведениях – о неврозах и духовных поисках представителей филиппинского «среднего класса» в пересечениях и зазорах собственно филиппинской, испано-католической, северо-американской и китайской культур.

³² В.В. Малявин. Китайская цивилизация. М.: «Астрель» АСТ, 2001, с. 597.

³³ В.В. Малявин. Империя ученых. М.: Европа, 2007, с. 17.

проходящей через центр круга; слово «хорошо» передавалось сочетанием знаков «женщина» и «ребенок»; глагол «слушать» – через комбинацию знаков «ухо» и «дверь»; понятие «ритуал» – рисунком человека, преклоненного перед жертвенным алтарем; множественное число – через знаки «все» и «сто»; «сто семей» (фамилий) означало «народ» и т.д.

Иероглифы были лишены морфологических показателей рода, числа, времени действия, даже частей речи. Кроме того, в звуковом строе китайского языка всего лишь порядка 400 слогов (против 1200, например, в английском языке) – т.е. каждый слог соответствует очень большому количеству слов³⁴. Отсюда – многозначность как характерная особенность китайского языка. Скажем, иероглиф *ю/люй* может означать поступь, а также поведение, ритуал, ступание ногами и даже соломенные сандалии³⁵. Пять разных значений у столь важного слова, как *тянь* (небо) и т.п.

Если к этому прибавить, что многозначность китайского «словопроизводства» – это не просто лингвистическая характеристика, но и результат намеренного стремления китайских мыслителей к такой многозначности, некоей неопределенности (об этом еще будет идти речь впереди), то мы имеем дело с важнейшей особенностью Китайской цивилизации – ее стилем мышления.

К Китайской цивилизации в высшей степени применима идея Карла Ясперса об «осевом времени». Ибо все великие основные тексты китайского философско-мировоззренческого канона (Конфуция, Лао-Цзы, Мэн-цзы, Чжуан-цзы, Мо Ди и др.) созданы в глубокой древности, до новой эры и по сегодня образуют несущие конструкции китайской духовной культуры и мышления. Их интерпретации до сих пор вызывают споры. Переводчики предлагают все новые и новые их прочтения. Например, существуют не менее двух десятков переводов «Дао-дэ-цзин» на русский язык. И тем не менее, наследие мудрости оказало и продолжает оказывать глубокое влияние на китайское общество (да и за его пределами).

Я помню сильное впечатление, которое возникло у меня при первом знакомстве с «Книгой перемен» («И-цзин») в замечательном переложении российского востоковеда Ю.К. Щуцкого. Поражал уже сам замысел этого текста – воспроизвести все типические ситуации человеческой жизни в их связи и последовательности, усмотрев в этом некую проекцию мирокосмической динамики. Аналогов такому подходу нет в мировой культуре. Между тем «И-цзин» является одним из древнейших памятников Китайской цивилизации (примерно VIII-VII вв. до н.э.), а автор его неизвестен.

Несмотря на обширнейшие комментарии, проникнуть в канонические тексты китайской мудрости нелегко. Взять, к примеру, какой-нибудь отрывок из «Дао-дэ-цзин»:

«Великое совершенство похоже на несовершенное, но его действие [не может быть] нарушено; великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику.

Ходьба побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире»³⁶.

Большинство людей, далеких от Китая, прочитав такое, просто пожмут плечами или посчитают это игрой слов. Непонимание или скепсис порой встречаются и у специалистов. Но есть и другая реакция – уверенность в

³⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 379-383.

³⁵ И-Цзин-Чжоу И. Система перемен – циклические перемены. М.: Северный ковш, 1999, с. 431-432.

³⁶ Дао-дэ-цзин. [Перевод Ян Хиншуна]. М.: ИИА «Репортер», 1990, с. 16-17.

глубочайшем смысле изречений древности (в данном случае Лао-цзы), не допускающая никаких сомнений или критики в его адрес. «Критиковать Лао-цзы, – пишет один из известных специалистов по изучению древнекитайской мысли А.Е. Лукьянов, – это все равно, что критиковать Солнце, Луну, созвездия, море, горы и реки Поднебесной»³⁷. Может быть, столь высокий пиетет к древнему тексту и чрезмерен (или, как говорят французы, *c'est trop*), но уже сам факт такого отношения показателен.

В общем, «войти» в Китайскую цивилизацию непросто. Тем более, что о Китае и китайской культуре написано столько, что вряд ли реально обнаружить что-то принципиально новое. Правда, собственно о Китае как цивилизации написано не так уж много. Но и такие труды есть, включая уже цитировавшуюся солидную книгу В.В. Малявина. Поэтому я могу поставить перед собой сравнительно скромные задачи. А именно: посмотреть на Китайскую цивилизацию «свежим глазом» - не профессионального китаеведа, но исследователя, применяющего определенную методологию цивилизационного анализа, позволяющую сравнивать различные цивилизации по некоторым одинаковым параметрам или позициям. Речь идет о базовых ценностях и институтах цивилизации, определяющих ее мировоззренческую сферу, социальный строй, властные отношения, труд и хозяйство, а также характер ее исторической эволюции и, наконец, бытие цивилизации в современности в контексте вызовов глобализации. Этот метод анализа имел место и в предшествующих очерках о других цивилизациях.

Картина мира: китайский ракурс. Для начала вспомним один отрывок из «Войны и мира» Л.Н. Толстого. Пьер Безухов идет в партии русских пленных, гонимых французами. И вот он оглянулся вокруг себя. «Высоко в светлом небе стоял полный месяц. Леса и поля, невидные прежде вне расположения лагеря, открывались теперь вдали. И еще дальше этих лесов и полей виднелась светлая, колеблющаяся, зовущая в себя бесконечная даль. Пьер взглянул в небо, в глубь уходящих, играющих звезд». «И все это мое, и все это во мне, и все это я! – думал Пьер. – И все это они поймали и посадили в балаган, загороженный досками!». Он улыбнулся и пошел укладываться спать к своим товарищам».³⁸

Небо было предметом внимания и почитания многих народов и цивилизаций. Но лишь в Китае оно стало одним из системообразующих элементов и ценностей, давшим название самой цивилизации («Поднебесная»). Китайцы видели в Небе зримую бесконечность мира – недаром символом Неба был круг, не имеющий ни начала, ни конца. Сам термин *тянь* (небо) имеет ряд значений и коннотаций – природа, собственно небосвод и др. Но первым среди этих значений явилось представление о некоей высшей силе, «верховном деятельном начале мироздания». Со времен Чжоу (с начала I тысячелетия до н.э.) Небо стало субъектом «повеления» сверху, от выполнения или невыполнения которого зависела судьба обществ и царств. Позднее власть Неба была переосмыслена в роль «анонимного и безличного судьи, который вершит суд, не принимая участия в людских делах»³⁹ и лишь как бы подавая знаки о том, что правильно и что неправильно. Но в любом случае Небо оставалось для китайцев неким Абсолютом, высшей инстанцией, с которой надо постоянно сверяться.

Так, может быть, Небо было для китайцев псевдонимом Бога? Отнюдь. «Далекий, беспредельный путь природы сам по себе образуется – разъяснял Ле-цзы

³⁷ А.Е. Лукьянов. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. М.: «Восточная литература» РАН, 2000, с. 21.

³⁸ Л.Н. Толстой. Война и мир. Том 3-4. М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1953, с. 533.

³⁹ В.В. Малявин. Китайская цивилизация. М.: Астрель АСТ, 2001, с. 164.

(III в. до н.э.), – сам по себе движется. Ни небо, ни земля не способны [его] нарушить; ни мудрый, ни знающий не способны [ему] противиться»⁴⁰. Хотя Небу отводилась роль активного начала по отношению к Земле, оно было лишь одной из частей или сфер Космоса, пусть и чрезвычайно важной. И как таковая часть или сфера, Небо было встроено в общекосмические процессы.

Не вникая в тонкости (сегодня, может быть, не столь актуальные) представлений о Космосе и мире в целом традиционно-классической Китайской цивилизации, отметим наиболее принципиальные вещи. Прежде всего, Космос воспринимался как «Великая пустота» (*сюй*). Но это не та европейская пустота, «ничего», из чего, как можно прочесть у Шекспира, «не выйдет ничего». Напротив, это «все вмещающая в себя» пустота – по крайней мере, потенциально. Это – хаос изначальной «пневмы», эфира (*ци*), мировой энергии, в которой заложены как материальное, так и духовно-идеальное начало, и которая образует субстанцию всего существующего. Кстати сказать, Небо и служило зримым образом этой Пустоты.⁴¹

В мировой среде *ци* возникают все вещи (*у*) благодаря своему «семени» (*цзин*). «Семена» – это не только сексуальные, но и духовные энергии, которые китайцы называли «преднебесным» состоянием чего-либо, предшествующим появлению его на свет, «посленебесному состоянию». (Сегодня бы сказали о процессах в микромире и генетических программах тех или иных существ и образований). Таково в самом общем виде сложившееся в Китайской цивилизации понимание мироздания, которое только по видимости является хаосом (или на каких-то этапах) и обладает определенными *закономерностями*.

Первую из этих закономерностей можно определить как «естественность» (*цзы жань*). То есть все рождается или становится само собой, благодаря собственной природе, способности «наследовать изначальное заданное в существовании».⁴² Способность эта связана с «семенем», творческой духовной субстанцией (*шэнь*), постоянно присутствующей и неуничтожимой в ткани бытия. Примечательно, что понятия «неуничтожимости» и «бессмертия» передаются одним и тем же иероглифом – *шэнь бу ме*⁴³. Поэтому, исходя из принципа «естественности», китайцы не нуждались в креационистских религиях или религиях спасения.

Вторая закономерность связана, так сказать, с механизмом превращений вещей, их эволюции, развития и устройства всего сущего в мире. Это знаменитое *инь-ян*, идея универсального дуализма (женское – мужское, земное – небесное и т.п.). Этимологически *инь-ян* передается иероглифом, обозначающим теневую и солнечный склоны холма (или высокий и низкий берега реки). Китайская философская терминология пронизана парными категориями: Космос (*тянь ди*) – это «Небо – Земля»; существование (*цунь ван*) как «жизнь – смерть»; количество (*дао шао*) – буквально «много – мало» и пр.⁴⁴ Эти оппозиции можно было бы считать китайской диалектикой, но с одной важной оговоркой: в отличие от европейской диалектики («борьба противоположностей») дуальность китайских «плюсов» и «минусов» предполагает их тесную взаимосвязь и органическое взаимодействие.

⁴⁰ Мудрецы Китая. Ян Чжоу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. С-Пб.: XXI век, 1994, с. 82.

⁴¹ В.В. Малявин. Империя ученых. М.: Европа, 2007, с. 22; В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 182.

⁴² См. Е.А. Торчинов. Даосизм. Спб.: «Петербургское востоковедение», 1999, с. 203; В.В. Малявин. Империя ученых, с. 44.

⁴³ Духовная культура Китая. [т. 1], с. 630.

⁴⁴ Там же, с. 116.

Именно «иньянские» переплетения являются, так сказать, внутренней пружиной, раскручивающей все трансформации и изменения в мире.

Отсюда еще одна закономерность – «извечная изменчивость всего сущего». В «Чжуан-зы», одном из классических текстов Китайской цивилизации, мир «подобен клокочущей плавильне, в которой все постоянно переплавляется, перетекая из одной формы в другую».⁴⁵ Другое великое произведение китайской мысли так и называется – «Книга перемен». Мир, бытие, жизнь переменчивы, это надо принимать как данность, извлекать из этого пользу, просчитывать, предугадывать возможные варианты и адаптироваться к ним, определяя наиболее благоприятные для себя изменения и их последствия.

Однако текучесть и изменяемость мира не отменяет его субстанционального единства. Оно воплощается не только в общекосмической «пневме» *ци*, но и в такой фундаментальной закономерности мироздания, как *дао*. Для даосов, выдвинувших это понятие, *дао* есть «предельная первооснова и высшая закономерность вселенной».⁴⁶ И не только для даосов. Можно сказать, что *дао* превратилось в «осевую» категорию китайского цивилизационного наследия.⁴⁷

Между тем раскрыть это понятие крайне непросто. Существует более десятка значений или эквивалентов *дао* (Путь, закономерность, подход, принцип, правда, мораль, Абсолют и др.), но ни одно из них, ни все вместе они не характеризуют его вполне. Даосы исходили из природно-космического *дао* как «начала», «корня» и единства всего. Конфуцианцы делали акцент на социально-духовных характеристиках *дао* (гуманность, ритуал и пр.). *Дао*, по Конфуцию, – благой ход событий в обществе или в отдельной человеческой жизни. Вместе с тем есть не только *дао* порядка, но и *дао* смуты.⁴⁸ *Дао* реализуется через взаимодействие полярностей: «То *инь*, то *ян* – это называется *дао*» («Канон перемен»).

Как определял Хань Фэй-цзы (IV в. до н.э.), «*дао* – это то, что делает тьму вещей такими, [какие они есть]».⁴⁹ В общем, *дао* есть некий «икс», который до конца определить или понять невозможно, но который тем не менее все же существует и является самым глубоким началом мироздания. И опять-таки: *дао* – это не Бог. *Дао* не творит мир, оно просто укоренено в нем и действует в нем, так же, как другие его компоненты и закономерности.

Еще одно свойство или закономерность мира – гармония (*хэ*). Гармония есть согласование однородных или разнородных элементов (например, струн в инструменте) – то-есть более высокий уровень взаимодействия, нежели *тун* (объединение, совместимость). Гармония возможна постольку, поскольку «[все] вещи развиваются вместе и не препятствуют друг другу», поскольку существует «согласованность *инь* и *ян*».⁵⁰ Гармония достигается в том числе через резонанс, явления которого имеют место не только в музыке, но и в мире вообще – в колебаниях мировой энергии (*ци*). Воплощением и символом мировой гармонии считалось Небо. Полноценное осуществление гармонии приводит к состоянию *дэ* (внутреннее совершенство, наилучший способ существования чего-либо или кого-либо). В качестве предела «Великая гармония» понималось как *дао*.⁵¹

⁴⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 182; Е.А. Торчинов. Даосизм, с. 113.

⁴⁶ Е.А. Торчинов. Даосизм, с. 23.

⁴⁷ А.И. Кобзев полагает, что у каждой цивилизации свое определяющее, архетипическое понятие или ценность, по которой ее можно характеризовать. Для Китайской цивилизации – это «*дао*», для Индийской – «ом» (Брахман), для Европейской – «логос» и пр. – (Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 18).

⁴⁸ Там же, с. 221.

⁴⁹ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 250.

⁵⁰ Там же, с. 133, 298.

⁵¹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 512, 257, 513; В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 435, 209.

Для Китайской цивилизации, как и для всякой другой, специфично восприятие таких фундаментальных параметров бытия, как *пространство* и *время*. Изыщны определения из «Чжуан-цзы»: «Имеющее реальность, но не имеющее местоположения, – это пространство (*юй*); имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца... – это время (*чжоу*)».⁵² Сочетание *юй чжоу* обозначает Космос, – так же, как и *тянь-ди* (Небо – Земля), причем Земля ассоциируется главным образом с пространством, а Небо (с его сменой дня и ночи, сезонов и пр.) – со временем.

Характерная для Китая демаркация пространства, которую осуществлял еще отец китайских историков Сыма Цянь согласно принципу *инь-ян*, – деление мира на район *ян*, где живут «этические люди», китайцы, и район *инь*, где обитают «варвары», корыстные и воинственные. Помимо геополитических и социокультурных критериев, есть еще так называемая геомантия, «наука ветров и вод» (*фэн шуй*), которая получила распространение в Китае (а сегодня в ряде других стран мира). Геомантия нацеливает на поиск оптимального места для пребывания где-либо, для жилья, для погребения с точки зрения воздействия «дыхания земли», токов космической энергии – благоприятных или негативных. Надо было выбрать такое место, где бóльшая часть токов была бы «янскими», а меньшая – «иньскими». Скажем, считалось, что горный пейзаж сообщает мужественность, водная гладь озера – женственность и т.п. Можно было и определенным образом улучшить ландшафт, чтобы усилить его позитивное воздействие.⁵³

Сочетание *юй чжоу* служит аналогом мироздания еще и потому, что фиксирует тесную связь пространства со временем. Время – это длительность, покрывающая какое-то пространство, идущее от события к событию. Иначе говоря, время в китайском понимании прерывно, конкретно, оно задает сроки для чего-то и кого-то (растения, животного, человека, сезонов года, династий и пр.). Иероглиф понятия времени выражает идею произрастания под солнцем находящихся в земле семян.⁵⁴

Помимо прерывного времени, китайцы, конечно, воспринимали и линейное время, «чистую длительность» – для наблюдения, технологических измерений. Не случайно механические часы появились в Китае на шесть столетий раньше, чем в Европе. Идея же прерывности времени имела приложение более к общественным явлениям и истории.

Применительно к истории – науке, весьма почитавшейся в Китае, можно говорить о трех типах времени: 1) время «вечного падения» (*regennial fall*) от эпохи совершенства мудрых предков; 2) циклическое время, особенно характерное для китайской мысли, исходившей из неизбежности постоянных подъемов и спадов; 3) эволюционное время, не исключавшее и признаков прогресса (этот вариант получил распространение в современную эпоху), – хотя эволюционный отрезок времени может составлять лишь часть общего двухступенчатого циклического такта.⁵⁵

Пожалуй, самая примечательная черта китайского понимания мира – это «очеловеченность» Космоса, придание ему гуманитарных, психологических характеристик. Такой подход формировался с глубокой древности. Вот прелестный в своей наивности отрывок из «Гуань-цзы» (VII в. до н.э.).

«Вода мягкая и чистая, она может смыть с человека грязь. В этом проявляется ее гуманность. На вид [вода] темная, на деле прозрачная. В этом проявляется ее

⁵² Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 442-443.

⁵³ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 307-308.

⁵⁴ Там же, с. 319.

⁵⁵ Joseph Needham. The Grand Titration Science a. Society in East and West L.: George Allen a. Unwin LTD, 1969, pp. 219, 222, 228, 230, 231, 266.

совершенство... Когда сосуд уже наполнен [водой], нельзя будет больше добавлять. В этом будет проявляться ее справедливость. [Вода] постоянно течет, а останавливается лишь там, где уже достигнута ровная поверхность. В этом проявляется ее честность»⁵⁶ и т.п.

Похожие суждения проходят и по более поздней и зрелой цивилизационной классике. В «Дао дэ цзин» читаем, что «доброта воды приносит пользу вещам».⁵⁷ Одна из наиболее основополагающих в китайской мысли категория дэ переводится не только как «благодать», «добродетель», но и как «внутреннее совершенство» чего бы то ни было, она равнозначна понятию как социальной, так и космической гармонии (а в современном китайском языке дао дэ означает мораль, нравственность).⁵⁸ Точно также «гуманность» (жэнь) – это не только отношение к людям, но и «принесение пользы вещам» (из «Чжуан-цзы»).⁵⁹ «Искренность» (чэн) – не просто психологическое проявление, но и качество, свойственное миру в смысле совершенства (говорится, например, об «искренности Неба»).⁶⁰ И тому подобное.

Могут сказать, что все это – обычный антропоморфизм, свойственный всем цивилизациям на ранней (или даже доцивилизационной) стадии развития. Однако в Китае он в ходе культурной эволюции был переработан в более сложный вариант: не только «очеловечение» Космоса, но и «космизация» человека. Даосизм, скажем, исходил из того, что истина человеческого существования совпадает с Путем мироздания, и потому человек должен стремиться к «естественности» как всеобщему закону окружающего мира.⁶¹ В «Книге Перемен» также встречаем тезис о «совпадающем единстве Неба и человека». Конечно, между ними существуют различия. Небо не зависит от человека, но человек может понять «веления Неба», поскольку у них есть общие основания, ритмы и свойства.⁶² (Ну что же, на самом деле человек, как и все остальное, состоит из атомов...). Поэтому, в отличие от Запада, в Китае нет разделения природы и культуры, они взаимосвязаны и как бы дополняют друг друга.⁶³

Некоторые авторы называют китайский взгляд на мир натурализмом. Более верным представляется определение известного английского китаевода Джозефа Нидэма – «органический материализм», т.е. понимание космически-мировых процессов не как механических, но органических, основанных на тесной взаимосвязи и «естественном» взаимодействии. И здесь Дж. Нидэм указывает на существенное различие в трактовке так называемых законов природы на Западе и в Китае. В Западноевропейской цивилизации «естественные» законы действуют как бы в юридическом смысле, т.е. «обязаны» исполняться. Бог дал законы минералам, кристаллам, растениям, животным, звездам и т.п., они действуют неукоснительно, и наука фиксирует их.

В Китайской цивилизации идея другая: «гармоническая кооперация всех веществ и существ (all beings), которая возникает не из внешнего повеления свыше (from the orders of the superior authority external to themselves), но из того, что все существующее участвует в формировании космического органического порядка и

⁵⁶ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 40.

⁵⁷ А.Е. Лукьянов. Указ. соч., с. 181.

⁵⁸ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 221, 257.

⁵⁹ Там же, с. 587.

⁶⁰ Там же, с. 604.

⁶¹ В.В. Малявин. Империя ученых, с. 41, 42.

⁶² Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 380-381.

⁶³ В.В. Малявин. Империя ученых, с. 30.

подчиняется ему по своей собственной природе».⁶⁴ И такой подход несомненно составляет оригинальную особенность Китайской цивилизации.

Непосредственный и активный участник в формировании космического порядка – человек. Какое место занимает он в системе мироздания? Весьма высокое – может быть, более высокое по сравнению с другими цивилизациями. Человек образует как бы средоточие мирового круговорота, «сердце мироздания». Он находится между Небом и Землей, служит посредником между ними, соединяя в себе духовное («небесное») и земное, материальное. Он является самым одухотворенным из всех живых существ.⁶⁵

Основываясь на этом, некоторые китайские мыслители видели миссию человека в покорении природного мира, утверждали право человека повелевать им. Но эта точка зрения (кстати, вполне нормальная для христианства и культуры Запада) не стала в Поднебесной преобладающей. Главной явилась идея единства, «союза» человека и Космоса. Достойной миссией человека, если угодно, смыслом его жизни становится максимальная встроенность – в познании, в ощущении, в переживании, в действии – в мир, готовность «заключить в свои объятия всю тьму вещей», способность к «вбиранию в себя предельной полноты бытия».⁶⁶ Конечно, реально эта задача – для немногих, но главное здесь не в максимализме, а в установке или настроенности на принятие мира во всем его многообразии и сложности.

В китайском цивилизационном наследии не ставилась как таковая проблема происхождения человека. Но многие мыслители размышляли о природе человека. Мнения высказывались различные – о предрасположенности человека к добру (Мэн-цзы), напротив, к злу (Сюнь-цзы и легисты). Конфуций же говорил о нейтральности человеческой природы в отношении моральности, и поэтому, по его словам, требуется постоянное усилие, «превозмогание себя» (*кэ цзи*), чтобы обрести правильный путь. Эта точка зрения в китайской культуре и стала преобладающей.

Еще в китайской мифологии возникло представление о дуальности человеческой природы, о том, что у человека две души – духовная (*хунь*) и материальная (*ло*). Но в отличие, скажем, от христианства, этот дуализм не конфликтен, это в принципе взаимодополняющие начала (*инь* и *ян*), которые могут быть гармонизированы, вполне уживаться друг с другом, первое может контролировать второе, а иногда и «отпускать» его.⁶⁷ Разумеется, более важной считается духовная ипостась человека. Но и материальное начало вовсе не считается зазорным. Более того, допускается богатство «чувственной жизни» – например, в еде. Отсюда изощренность китайской кухни, ибо пища, как гласит конфуцианская «Книга преданий», это – «Небо людей».⁶⁸

Человек в китайской традиции, как отмечал современный китайский философ Тан Цзюнь-и, «выступает не как «тварь» («творение»), противопоставляемое Творцу, но как моральный субъект, способный духовно трансформировать Небо и Землю».⁶⁹ Трансформировать – т.е. познать и на основе познания внести свою лепту в гармонизацию мира. Вместе с тем несотворенность человека в религиозном смысле приводит к необходимости по другому решать проблему бессмертия – не в смысле причастности к Высшей силе и обретения потусторонней вечной жизни. Победа над

⁶⁴ Joseph Needham. The Grand Titration, p. 21, 35-36.

⁶⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 184. Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 20.

⁶⁶ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 187.

⁶⁷ Л.С. Васильев, Д.Е. Фурман. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительно-социологического анализа). – В кн. История и Культура Китая. М.: Наука ГРВЛ, 1974, с. 426-427.

⁶⁸ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 524.

⁶⁹ Духовная культура Китая. [Т. 1], 430.

смертью, продолжение жизни за рамками обычной жизни для китайца связаны с его семьей, имеющей за собой цепь поколений предков, которых он почитал, так же как его потомки будут почитать его самого.

Разумеется, чтобы жить в памяти потомков, необходимо не только быть членом или главой семьи. Важна твоя деятельность, за которую тебя будут помнить. И эта деятельность должна соответствовать определенным правилам. Во-первых, тому, что называется «следование середине». Так же как Человек занимает серединную нишу между Небом и Землей, так же как Китай является «серединной империей», так же и в повседневной жизни отдельный человек должен держаться середины – «когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости» или «когда их проявляют в надлежащей степени». Именно это обеспечивает состояние гармонии. «Середина является наиважнейшей основой [действий людей] в Поднебесной; гармония – это путь, которому должны следовать [люди] в Поднебесной». Так гласит текст из «Ли цзи», одной из книг конфуцианского канона.⁷⁰

Далее, согласно Конфуцию, необходима «гуманность», «человечность» (*жэнь*), что является важнейшей нравственной нормой, «мерой всех добродетелей (справедливости, верности, великодушия, любви, бескорыстия и пр.)».⁷¹ «Гуманность» предполагает одновременно обретение личностной самодостаточности и солидарность, сочувствие с окружающими. Конфуций понимал, что *жэнь* в полном смысле встречается в обществе редко, но тем не менее она должна оставаться нормой, идеалом, к которому нужно стремиться и приближаться.

Еще одна характеристика «правильной» деятельности и поведения может показаться кому-то странной – «недеяние» (*у вэй*). Эта ценность была привнесена даосизмом, и некоторые формулировки даосских книг действительно отдают парадоксальным поведенческим минимализмом (отказаться от своего человеческого естества, стремиться слиться с космосом и пр.). Но в принципе «недеяние» означает скорее «непротиводействие природе окружающих вещей и существ»⁷² в соответствии с принципом «естественности». «Недеяние» не есть бездействие, но действие, лишённое чрезмерной и неадекватной активности. Как выразительный пример такой неадекватной активности Мэн-цзы приводит эпизод с неким крестьянином, который «помогал зернам расти» тем, что вытягивал их, и в результате они засохли. Таким образом, «недеяние» – это минимизация и тем самым оптимизация деятельности, основанная на учете свойств окружающего мира и гармонии с ним.⁷³ Кстати сказать, и сам Лао-цзы в «Дао-дэ-цзин» советовал: «осуществляй [не-деяние], но не предавайся [ему]».⁷⁴

Действия человека оцениваются по критериям *добра* и *зла*, принадлежащим именно человеческой деятельности. Правда, мироконструкция в «Дао дэ-цзин», согласно которой на Небо поднимается все духовное, «легкое», а материальное, «тяжелое» остается на Земле, дает некоторое основание заключить, что оставаясь на Земле, человек «невольно попадает в область космического зла».⁷⁵ Но эта идея не получила особого развития. По громадному большинству китайских текстов проходит иная идея, – что «добро и зло» является «следствием добрых или дурных поступков».⁷⁶ Конфуций в «Лунь юй» выражает уверенность: «Если направить

⁷⁰ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 119.

⁷¹ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 170.

⁷² Е.А. Торчинов. Даосизм, с. 200.

⁷³ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Спб: Евразия, 1998, с. 101, 123.

⁷⁴ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 189.

⁷⁵ А.Е. Лукьянов. Лао-цзы и Конфуций, с. 217-218.

⁷⁶ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 405.

помыслы к человеколюбию, не будет зла».⁷⁷ Для этого, правда, требуется постоянное моральное усилие (*кэ цзи*).

Вместе с тем китайские мыслители были далеки от упрощенной трактовки проблемы добра и зла. Они понимали, во-первых, что их противопоставление относительно в сложной реальности диалектики жизни. «Бывает, что поступки несправедливы, а путь осуществляется, или следуешь [правилу], а справедливость теряется, – писал во II в. н.э. крупный чиновник Лю Лян. – Бывает, что любовью причинишь вред, а зло приводит к добру». Во-вторых, далеко не всегда следует воздаяние как за добро, так и за зло, несмотря на то, что общий вектор морального закона, равно как и направленность нравственного усилия *кэ цзи* предписаны «волей Неба». Еще Сыма Цянь с грустью отмечал, что слишком часто негодяи благоденствуют, а достойные попадают в беду. В чем же выражается «воля Неба»? – спрашивал он. Утешение, по его мнению, состоит в том, что какое-то воздаяние существует в посмертной славе «достойного мужа», а также в том, что в конце концов порядок и справедливость восстанавливаются, «все возвращается к единству» и гармонии.⁷⁸ Но это утешение великого историка звучит не слишком уверенно.

Из неоднозначной трактовки «воли Неба» вытекает и китайское понимание проблемы предопределения, *судьбы* и *свободы воли* – проблемы столь важной и для духовного наследия других цивилизаций. Небо, как полагали китайские мыслители еще с древности, предписывает нам, как *надо* действовать, но оно не определяет все и вся в том, как реально идет жизнь. «Нельзя полагаться лишь на Небо» («Шу-цзин»).⁷⁹ Точно также Мо Ди писал, что простая вера в некое безусловное руководство свыше неправильна и бессмысленна, потому что она «парализует человека». Поэтому понятие судьбы (*мин*) не содержит того, что в европейской культуре обозначалось как «фатум», «рок» и пр. Свобода человека заключается в том, что он может познать «волю Неба» и даже изменить ход событий в соответствии с «небесным» императивом. Такое познание очень важно и в собственной, индивидуальной судьбе – в смысле постижения своей природы, своего предназначения.⁸⁰

Конечно, для китайской культуры, особенно в ее даосском сегменте, знакомо и вполне приемлемо восприятие судьбы или предопределения как неизбежности, как неуклонности от воздействия внешних обстоятельств, от тебя не зависящих. Это – способность воспринимать мир в его естественном детерминизме и не противиться этой «естественности». Т.е. «знать, что тут ничего не поделаешь и спокойно принимать это как предопределение» (*мин*), и это есть «предел (*чжи*) благодати» (из «Чжуан-цзы»).⁸¹

В то же время разобраться во всем этом в конкретных обстоятельствах жизни, найти баланс между «небесным» и земным, личным и общественным, между «хочется» и «надо» непросто, и здесь не только возможны, но и неизбежны разного рода уклонения, блуждания, ошибки и потери. Об этом красноречиво сказано в древнем стихотворении:

Живет человек между небом
И землей так непрочно,
Как будто он странник

⁷⁷ А.Е. Лукьянов. Лао-цзы и Конфуций, с. 245.

⁷⁸ В.В. Малявин. Империя ученых, с. 289-290, 279-281.

⁷⁹ Древнекитайская философия, Т. 1, с. 111.

⁸⁰ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 340, 364, 386 и др.

⁸¹ Там же, с. 587.

И все же лейт-мотивом китайской духовной классики проходит оптимистическая нота, уверенность в том, что человек способен в конце концов разобраться во всех перепитиях, взлетах и падениях своего жизненного пути, своего поиска и странничества. Лучшее свидетельство тому – бессмертная «И-цзин-Чжоу-И», «Книга перемен», о которой уже шла речь выше.

«И-цзин» начиналась как книга, предназначенная для гадания, но постепенно стала превращаться в нечто неизмеримо большее. Ю.К. Шуцкий выделил 18 различных квалификаций или трактовок «И-цзин» (кроме как гадательного текста): философская система, космогоническая схема, основа китайского понимания универсума, политическая энциклопедия, учебник логики, собрание поговорок и т.д.⁸³ Так сложилась «книга книг» Китая – а, может быть, и всей мировой культуры.

В «Книге перемен», согласно глубокой и проницательной интерпретации Ю.К. Шуцкого, «мировой процесс представляет собой чередование ситуаций, происходящих от взаимодействия и борьбы сил света и тьмы, напряжения и податливости», короче – различных проявлений *инь* и *ян*.⁸⁴ Всего таких ситуаций насчитывается 64⁸⁵, и они обозначаются особыми символами (*гуа*), или, как их называют европейские китаеведы, гексаграммами. Конкретная гексаграмма-ситуация передается соответствующей комбинацией продольных черточек, в которых заключены как иньские, так и янские элементы. Эти ситуации имеют свои названия («Творчество», «Исполнение», «Приближение», «Расцвет», «Упадок» и т.д.), а внутри себя каждая ситуация разбита на отдельные стадии, которые образуют этапы развития того или иного предмета или процесса – начало (*юань*), становление (*хэн*), результат (*ли*), завершение (*чжэнь*)⁸⁶; всего таких стадий или этапов насчитывается 6. Итого (64х6) получается 384 ситуации или позиции, взаимосвязанные друг с другом и образующие своеобразную цепочку, круговорот, когда конец одного процесса означает начало следующего, а завершение всего цикла переходит в аналогичное движение «по новой».

Конечно, все это имеет значение прежде всего применительно к человеческой жизни с ее колебаниями, изменениями, взлетами и падениями. В гадательной практике это использовалось таким образом, что при помощи манипулятивного перебора бамбуковых палочек или чего-либо еще человек «выходил» на номер того или иного *гуа*, ситуации, как бы имеющей к нему отношение в данный момент, после чего он мог понять, что ему надлежит делать сейчас и что его может ждать в будущем. Но этот психологический поиск «удостоверялся» сходной последовательностью общемировых изменений, колебаний, процессов и циклов.

Возьмем первую, начальную гексаграмму «И цзин» – «Творчество» (*цян*). Это – и Небо как олицетворение творческой силы, и человек, способный к творчеству («благородный муж», «совершенный человек»). Творческая деятельность проходит этапы – возникновение творческого импульса, осмотрительность при движении творческого импульса во внешнюю среду, выход вовне и опять оглядка, насколько этот творческий акт вписывается в окружающую реальность. Последняя стадия служит переходом в следующую гексаграмму-ситуацию – Исполнение (*кунь*). Здесь Творчество (Небо, Свет) встречается с

⁸² Цит. по В.В. Малявину. Империя ученых, с. 293.

⁸³ Ю.К. Шуцкий. Китайская классическая «Книга перемен». М.: «Восточная литература» РАН, 1997, с. 8.

⁸⁴ Там же, с. 85.

⁸⁵ Знаковое для Востока число. Вспомним легенду об изобретении шахмат и 64-х клеточной доски, символизирующей неисчерпаемость мира.

⁸⁶ И. Цзин-Чжоу. Система перемен – циклические перемены. М.: «Северный Ковш», 1999, с. 429-430.

реальностью (Земля, Тьма). Оно погружается в среду Необходимости, где нужно применяться к обстоятельствам и законам окружающей реальности. Возникает ее сопротивление творческому акту, способное вызвать заминку, торможение, кризис. В этой ситуации творческому субъекту важно проявить стойкость. Данная ситуация дает начало следующим ситуациям (гексаграммам) – Начальная трудность (*чжунь*), Недоразвитость (*мэн*), Необходимость ждать (*сюй*) и т.д.⁸⁷ И так – вплоть до 64-й гексаграммы различные, но взаимосвязанные ситуации и стадии жизненного (а на «дальнем плане» – и общекосмического) процесса, в котором возможны недоразвитие, развитие и «переразвитие», достижения и отступления, победы и разочарования, подъем и упадок, дерзновенность и смирение, ошибки и их исправление и т.п.

64-я гексаграмма – «Еще не конец» (*вэй цзи*) завершает этот обобщенный жизненный (космический) цикл. Завершается «умиротворением» творческого субъекта, заслужившего «покой».⁸⁸ Но здесь же – и начало нового глобального цикла, поскольку творческие потенции миропорядка и человека неисчерпаемы; диалектика взаимодействия Неба и Земли, Человека и Среды возобновляется.

«Книга перемен» учит тому, что нет безвыходных ситуаций, ибо каждая ситуация – лишь звено в постоянном процессе изменений. «Поэтому даже в самое трудное время всегда есть возможность посеять семена новой ситуации, которые, не устраняя настоящего, изменяют будущее, но только если мы сами способны к адаптации и выберем правильное отношение к происходящему».⁸⁹ Можно еще прибавить: «И цзин» учит не только правильному действию, но и «недеянию» в подлинном, китайском понимании этого слова – как «готовности исполнять в феноменальном мире роль, предопределенную (на мой взгляд, лучше сказать «заданную» – В.Х.) временем и окружением».⁹⁰

Мы познакомились с классической, традиционной китайской онтологией (космологией) и антропологией, представлениями о человеке. Обратимся теперь к *гносеологии*, способам и методам познания. Эти способы или методы прямо связаны со спецификой китайского видения мира, а также языковыми формами, иероглификой.

Исходная, можно сказать, «осевая» интенция китайской мысли – это ощущение, представление окружающего мира как бесконечной, неисчерпаемой игры жизни, не поддающейся адекватному изображению или осмыслению, содержание которой можно передать лишь частично, на которое можно лишь «намекнуть». Иероглифы с их символизмом, образностью и многозначностью как нельзя лучше подходят к этой цели. Они являются, как удачно выразился американский китаевед А.С. Куа, «семантически открытыми понятиями»⁹¹, допускающими различные толкования. Более того, для китайского менталитета – в философии, искусстве или еще где – важно не только (и не столько) дать некоторое представление об объекте, сколько обозначить то, что осталось «за кадром», недосказанным, подразумеваемым.⁹² Китайский мыслитель мог бы вполне согласиться с Тютчевым: «мысль изреченная есть ложь».

Своеобразие китайской гносеологии с ее принципом «сознательной приблизительности» знания хорошо выявляется на фоне европейской эпистемологии с ее установкой на «точное» знание (или претензией на «точность»).

⁸⁷ Ю.К. Шуцкий. Указ. соч., с. 282-296.

⁸⁸ Там же, с. 451-453.

⁸⁹ Рихард Вильгельм, Гельмут Вильгельм. Понимание «И цзин». М.: Алентейя, 1998, с. 30.

⁹⁰ Там же, с. 13.

⁹¹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 120.

⁹² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 167, 200-201, 381 и др.

В китайской культуре не различаются строго идеальное понятие и его словесное («материальное») выражение – и то, и другое – «имя» (*мин*). Поскольку в китайском языке нет связки-предиката «есть», «быть», нет и логического закона тождества – термин *тун* означает скорее «подобие». Нет различения между «общим» и «частным». Вроде бы такое различение можно усмотреть в традиционном принципе «исходя из одного – знать многое», но здесь «одно» – «главное», а не «общее». Общее (*гун*) иероглифически выражается изображением двух скрещенных рук, т.е. смысл его – не в отвлечении (абстрагировании), а в объединении. Скажем, *у* (вещь) – не вещь вообще, а совокупность всех вещей. Поскольку человек имманентен Космосу, Земле и Небу, снимается (или существенно смягчается) характерный для западной эпистемологии дуализм, противопоставление субъекта и объекта, абстрактного и конкретного, сущности и явления и т.д.⁹³

Следствием этого сближения космического и человеческого, того, что называют «моральной метафизикой» (о чем уже шла речь выше) явилась так называемая «амфибийность» понятий китайской мысли, сочетание в них двух взглядов на предмет – познавательного и оценочного. Иначе говоря, знание какой-либо ситуации включает не только описание ее, но и предписание к действию. Иногда подобное совмещение встречается и в других культурах. Например, английское *purpose* означает как «намерение», «цель», так и «результат», «успех», т.е. достижение цели. Но для китайской культуры такой подход особенно характерен. Поэтому если в ареале Запада логика строится на «истинностных» понятиях, то в Китае – на ценностных. Истинное здесь – это «главное», «первостепенное», что является фактически ценностным суждением.⁹⁴ Подобный подход можно назвать также своеобразным практицизмом. Знание – то, что порождает действие, оно важно не само по себе, а для действия, что и определяет его ценность.⁹⁵

Китайский познавательный практицизм вовсе не равнозначен простому утилитарному подходу. Статус знания в китайской культуре всегда был чрезвычайно высоким. «Учиться надо всю жизнь, до последнего дыхания!» – призывал Сюнь-цзы.⁹⁶ Но чтобы познание давало плоды, оно должно отвечать некоторым критериям, следовать определенным правилам. Правильным мышлением, полагал тот же Сюнь-цзы, может считаться такое, какое «отвечает состоянию вещей»⁹⁷, т.е. дает адекватное отображение изучаемой реальности. А такое отображение возможно лишь при соблюдении чувства меры. Сюнь-цзы приводит в пример легендарного древнего правителя Шуня – «овладев [сущностью] двух крайних точек зрения, он находил середину и делал ее достоянием народа».⁹⁸ Крайность – это односторонность, несоразмерное представление о чем-либо и потому – заблуждение.

Итак, заблуждение – это крайность. А что есть истина? На этот пилатовский вопрос китайские мыслители отвечали двояко. Есть истина в смысле верного понимания того или иного конкретного объекта, явления. Такое знание может быть важным и полезным в определенных целях, и для его приобретения требуются

⁹³ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 88, 101, 102, 105, 115, 443-444 и др.

⁹⁴ Там же, с. 126, 118, 119, 120, 122 и др.

⁹⁵ Там же, с. 575. Выдающийся китайский политический деятель и мыслитель Сунь Ят-сен выделял в цивилизационной истории человечества три стадии: 1) «не знать и действовать» - движение к цивилизации; 2) «действовать и затем знать» - зарождение цивилизации и ее первоначальный период; 3) «знать и затем действовать» - развитие и зрелость цивилизации (там же, с. 577).

⁹⁶ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 145.

⁹⁷ Там же, с. 191.

⁹⁸ Там же, с. 120.

некоторые познавательные методы и процедуры. Эти методы и процедуры вполне рациональны и мало чем отличаются от западной гносеологии. Например, Мо Ди и его ученики выделяли следующие стадии познания: суждение вероятности, «не полностью охватывающие истину»; выдвижение предположения (*цзя*), гипотезы; «подражание образцу», т.е. взятие за основу суждения о сходном явлении; «сопоставление», сравнение; «ссылка» – указание на прецедент, а также мнение оппонента; поиски «среднего», консенсуса между различными мнениями». ⁹⁹ Рекомендовалась проверка результатов познания, обращение к «фактам, которые слышали или видели массы людей» ¹⁰⁰ и т.п. Результатом является рациональное, «головное» знание и соответствующего типа истины, что в китайской культуре вполне признается.

Но есть высшее знание и высшая истина, которая открывается человеку через «сердце». Только «сердце» обеспечивает человеку то состояние «покоя», «сосредоточенности», которое приводит его к познанию *дао* – как в смысле объемного, всестороннего восприятия окружающего мира, так и в плане познания своего места в этом мире, своего Пути. Речь идет об особой способности человеческого духа – интуиции (*лян чжи*), понятия, идущего от Мэн-цзы и проходящего через всю историю китайской мысли. ¹⁰¹ Это «интуиция жизни», «наставление собственного сердца», которое, по словам конфуцианского мыслителя Ван Янмина, есть способность «знать без размышления и знать, не понимая как» и которое может приходиться в виде внезапного озарения, – идея, характерная и для других восточных культур. ¹⁰² Так постигается истина «с большой буквы», о которой сказал Конфуций: «Если на рассвете познаешь Дао-путь, то на закате солнца можешь умереть». ¹⁰³

Наконец, надо, наверное, сказать еще об одной особенности китайской гносеологии, пожалуй, наиболее сложной для понимания, – так называемой нумерологии, «учении о символах и числах» (*сяншучжи-сюэ*). Истоки нумерологического подхода уходят в очень древнюю, мифологическую эпоху, когда культ «пяти богов-первопредков» стал постепенно трансформироваться в конструкцию пяти сторон света (четыре стороны + центр), а затем в систему у *син*, учение о пяти основных элементах мира (дерево, огонь, земля, металл, вода). ¹⁰⁴ Имелись в виду не столько физические элементы, сколько символы мировых стихий или фаз мирового круговорота (например, «дерево» выступает символом растительной жизни в целом).

Нумерология исходит из представления о целостности мира, компоненты или элементы которого взаимодействуют, переходят друг в друга, сближаются друг с другом по принципу магнетизма или резонанса, и на этой основе становится возможной «оцифровка» реальности. ¹⁰⁵

Чуть подробнее это можно представить следующим образом. Есть «единица» – «Великое единое», мировая пневма *ци*. В ней действует «двоица», *инь-ян*, которая образует две «пятерки» иньских и янских полей – пять уже известных нам мировых стихий, а также пять духовных элементов (человеколюбие, ритуал, доверие, долг, знание). Эти пятерки получают численное выражение – пять янских нечетных чисел (1, 3, 5, 7, 9) и пять иньских четных (2, 4, 6, 8, 10). Кроме того, «пятерка» может

⁹⁹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 360.

¹⁰⁰ Древнекитайская философия. Т. 1, с. 196.

¹⁰¹ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 184, 188; Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 335-336.

¹⁰² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 183, 218.

¹⁰³ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 117.

¹⁰⁴ Духовная культура Китая. [Т. 2], с. 110-112.

¹⁰⁵ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 419-420.

рассматриваться как результат сложения двух фундаментальных чисел – «двоицы» (*инь-ян*) и «троицы» (Небо – Земля – Человек). В свою очередь «пятерница» становится измерителем, показателем других областей или явлений – 5 родов существ, 5 вкусовых ощущений, 5 внутренних органов тела, 5 видов зерна, 5 музыкальных нот, 5 этических норм, 5 видов счастья и несчастья и пр.

Но есть и другие знаковые цифры. Так, шесть – это главный числовой символ силы «инь», шесть разновидностей «ци», шесть полюсов света. «Семь» – число, которое определяет жизнь женщины (в семь месяцев прорезываются молочные зубы, в семь лет выпадают, в 14 лет (2x7) достигает зрелости, в 49 лет (7x7) перестает рожать). «Восемь» - число мужчины (в 8 лет теряет молочные зубы), в 16 лет достигает зрелости (2x8), в 64 года (8x8) оставляет мужская сила).¹⁰⁶ Есть «девять предначертаний» конфуцианского канона¹⁰⁷ и т.д.

«Учение о символах и числах» включает и геометрические формы (круг, квадрат, прямоугольник, крест и др.), которые также являются универсальными характеристиками.¹⁰⁸ Кроме того, как мы могли видеть выше, на нумерологических построениях во многом базируется «Книга перемен».

Что это – плод неадекватного воображения на раннем этапе становления цивилизации или глубокие интуиции древних мудрецов? Как относиться к китайской нумерологии сегодня? Существуют разные ее оценки. В.С. Спирин считает ее разновидностью логики, близкой к математической логике, А.М. Карапетьянц – наукой алгебраического типа. А.И. Кобзев не относит нумерологию ни к логике, ни к науке. А Джозеф Нидэм определяет ее как «числовой мистицизм».¹⁰⁹

В чем-то, наверное, правомерны все эти оценки. Китайская нумерология сходна с учением древнегреческих пифагорейцев и их «философией числа», в которой также было немало мистики. Но были и прозрения и открытия, как, скажем, теорема о сумме углов треугольника, приписываемая Пифагору. Аналогично обстоит дело и с китайской числовой символикой. В свое время Лейбниц, ознакомившись через французского миссионера-иезуита Ж. Буве с нумерологией «Книги перемен», нашел ее близкой к созданной им системе так называемой двоичной арифметики. Эта система была основана на смене цифр 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел (111, 110, 101, 100, 011, 010...), что, кстати, сегодня стало базой компьютерных программ.¹¹⁰ Лейбниц усмотрел в китайской нумерологии «свидетельство Божьего промысла, осуществившегося в Китае на несколько тысячелетий раньше, чем в Европе».¹¹¹

Конечно, сегодня в китайском культурном ареале нумерология имеет гораздо меньшее значение и хождение, чем раньше. И, тем не менее, своеобразные проявления ее мы обнаруживаем и в XX веке, и в наши дни – в попытках «отцифровать» общественные процессы и упорядочить их. Отсюда «три народных принципа» и «пять властей» Сунь Ят-сена, «четыре модернизации» Чжоу Энь-ляя, «три шага» Дэн Сяо-пина и т.п.¹¹² Это не просто прием популяризации и, так сказать, наглядности. Это отвечает исконной предрасположенности Китайской цивилизации и

¹⁰⁶ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 451-456. В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 300-301, 540.

¹⁰⁷ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 548.

¹⁰⁸ Я сознательно опускаю ряд сложных конструкций китайской нумерологии и схематики (изображение вселенной как кубосферы, конфуцианская и даосская спирали, матрица магического квадрата и пр.), рассмотрение которых завело бы нас слишком далеко.

¹⁰⁹ Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Наука ГРВА, 1988, с. 33.

¹¹⁰ Не с этим ли хотя бы отчасти связана удивительная легкость, с какой китайцы овладели компьютером?

¹¹¹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 581-582.

¹¹² Там же, с. 421.

китайского мышления к системному восприятию мира, его гармонизации и внесение «порядка» в представление о нем.

Общество. В классической Китайской цивилизации общество понималось как неотъемлемая и важнейшая часть Космоса. И устроено оно должно было быть по законам мироздания – «естественности» и «гармонии». Истинная природа человеческого общества, как и мира, - органическая, т.е. когда в обществе все взаимосвязано, «взаимопригнано», когда «благополучие каждого человека зависит от сотрудничества всех людей».¹¹³

Ученый XVII в. Ван Фучжи сравнивал человеческие общества с муравейниками, живущими единой жизнью, хотя в том или ином обществе единство может быть организовано различным образом. Это сравнение, конечно, условно – человеческое общество является гораздо более сложным и разнородным образованием, нежели муравейник. В Китае, например, существовали и существуют различные этнические группы, которые говорят на своих диалектах, отличаются обычаями, психологическими свойствами и даже внешним видом.¹¹⁴ И тем не менее, как говорится в андерсеновской сказке, «в Китае все люди китайцы, и даже сам император китаец». Ибо начиная с глубокой древности постепенно и последовательно вырабатывались «правила игры», определенная система ценностей и институтов, которая создала нормы общественного устройства Китайской цивилизации.

И здесь прежде всего надо сказать о Конфуции и конфуцианстве. Именно конфуцианская традиция стала в значительной мере основополагающей в выдвигании и закреплении правил социального общежития. Благодаря конфуцианству, пожалуй, ни одна цивилизация не сможет сравниться с Китайской по широте и скрупулезности разработки принципов общественной жизни. Какие-то из этих принципов появились еще до Конфуция, и сам он любил подчеркнуть, что он не изобретал ничего нового, а лишь возрождал и разъяснял древнюю мудрость. Но Конфуцию удалось придать архаическим нормам «новую глубину»¹¹⁵, сообщить им такую системность и прочность, которые обеспечили им жизнь на тысячелетия.

Конфуцианская модель общества базируется на нескольких опорных ценностях или категориях – *жэнь* (человеколюбие), *ли* (этикет, ритуал), *сяо* (сыновняя почтительность), *чжи* (ум, знание), *дэ* (добродетель, мораль), *чжун* (преданность), *чи* (стыд), *чжун юн* (принцип середины). Все эти категории взаимосвязаны между собой, хотя некоторые из них можно считать особо определяющими для конфуцианства, а другие производными от них. Так, заглавное понятие *жэнь* передается иероглифом, состоящим из двух частей: левая изображает человека, а правая – число «два». Иначе сказать, здесь «два человека» символизируют идею и значение общения, связующего людей¹¹⁶.

Еще более показательной является категория *ли*. Даже мало что знающий о Китае, наверное, слышал, что там существуют «китайские церемонии». Но это иронически звучащее выражение дает весьма отдаленное и упрощенное представление о том, что такое «ритуал» в системе ценностей Китайской цивилизации. Место это настолько важное, центральное, что сама Китайская цивилизация может быть названа «цивилизацией ритуала».

Ритуал – это не просто обряд или конкретная церемония, это есть «правильное и должное поведение, в котором непосредственно воплощаются

¹¹³ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 108, 113.

¹¹⁴ Там же, с. 27-30.

¹¹⁵ Там же, с. 598.

¹¹⁶ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 120.

принципы мироздания»¹¹⁷. Иначе говоря, ритуал как таковой имеет космическое обоснование. Он – «прообраз всеединства бытия», строится на принципах соразмерности частей, ритма, гармонии и прочих характеристик мира в целом, присущих и человеческому обществу (или которому эти принципы должны быть присущи). Так же как благодаря космическому порядку («ритуалу») «небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся [по небесному своду]...», в обществе благодаря ритуалу «изменения всех вещей приходят в порядок» (из Сюнь-цзы). В ритуале воплощается социальное дао – для отдельного человека и для общества в целом. Ритуал – это Путь, главное средство поддержания общественного единства, стабильности и гармонии¹¹⁸.

Таким образом, ритуал образует такую константу отношений в китайском сообществе, которая должна сохраняться, где бы это общество не находилось. Поэтому соответствующая «атмосфера ритуала» существует и воспроизводится не только в самом Китае, но и на всех территориях, где живут китайцы, включая анклавные «чайнатуны».

Как же принципы *ли* действовали в реальной жизни? В «Ли цзи», одной из главных книг конфуцианского канона, указывались 300 основных и еще 3000 дополнительных церемоний-ритуалов. Они схватывали практически все сферы социума – отношения в семье, между старшим и младшим, начальником и подчиненным, подданным и государством. Существовала, например, тщательно разработанная система осуществления актов дарения, подробные правила захоронения, приветствий и т.п. Свои ритуалы были выработаны в даосских или чаньских монастырях. Со времен Тан-Сун сложились правила чайной церемонии. Своеобразной разновидностью ритуалов можно считать также праздники – поминальный, сезонные и другие¹¹⁹.

Это были не просто рекомендации, но «обязательные регламенты», неисполнение которых могло повлечь за собой общественные санкции; не только учебник, но своего рода устав надлежащего поведения. Конечно, соблюдать в полном объеме весь этот комплекс правил не было под силу никому. И тем не менее в том или ином объеме система *ли* была известна каждому китайцу, особенно грамотному и образованному. В течение двух тысяч лет она в целом «обеспечивала желанную и необходимую стабильность общества и государства»¹²⁰ и в известной мере обеспечивает до сих пор.

Ритуал – это и есть китайская этика в действии. А всякое моральное действие требует не только признания его правомерности, но и усилия (*кэ цзи*). Соблюдая ритуал, человек выполняет свой долг (*у*). И прямо связано с *ли*. «Что называется долгом человека? – читаем мы в «Ли цзи». – Отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность; старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а жена – покорность, государь – человеколюбие, а подданные – преданность. Эти десять качеств и именуется человеческим долгом»¹²¹.

Постепенно исполнение ритуалов становится неотъемлемой принадлежностью поведения человека, входит в привычку, может совершаться порой автоматически. Но при этом не должна утрачиваться «искренность» в

¹¹⁷ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 597.

¹¹⁸ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 178, 28-29, 131.

¹¹⁹ Этика и ритуал в традиционном Китае, с. 56-81, 173; В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 572-577, 579.

¹²⁰ Этика и ритуал в традиционном Китае, с. 174.

¹²¹ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 105.

исполнении тех или иных обрядов и церемоний. Только в этом случае сработает «учительная сила» ритуального слова, жеста, «красноречивая немота ритуальных предметов»¹²². Самое же главное – только так может осуществляться воспроизводство общественных отношений, ценностей и институтов, сохраняться преемственность цивилизации.

Конечно, китайское общество цементировалось не только ритуалом. Другим скрепляющим началом, помимо *ли*, выступал закон (*фа*), – также как благорасположение (благодать) правителя, *дэ*, дополнялась наказанием (*син*). При этом закон, сфера права имели в Китае значительные особенности. В отличие от европейского права, где, по крайней мере с Нового времени, на первом плане находился индивид, его гражданские свободы, в Китае принимались во внимание лишь коллектив, группа, к которой принадлежал индивид. Если на Западе закон защищал права индивида против государства, то в Китайской цивилизации – лишь права индивида (или группы) против другого индивида или группы, а государство выступало арбитром. В целом ритуал и закон, *ли* и *фа* (так же как *дэ* и *син*) воспринимались как взаимодополняющие скрепы общества, социальные *инь* и *ян*¹²³.

Наконец, еще одна ключевая в конфуцианской модели общества ценность – *сяо* (сыновняя почтительность) как основа института семьи. Мы привыкли к расхожим выражениям типа «семья – ячейка общества», бытующим в различных обществах и цивилизациях. Но лишь в Китае, и во многом благодаря конфуцианству, семья считается главным структурообразующим элементом социума, «прообразом всех прочих форм общественной жизни»¹²⁴. С самой древности китайцы представляли общество как «гору песка», состоящую из отдельных песчинок – семей¹²⁵. А из этих песчинок, или по их образу и подобию складывались различные группы, организации и объединения – вплоть до государства.

«Песчинкой» по большей части являлась малая семья – родители и дети (прежде всего старший сын), хотя по конфуцианским идеалам «жить под одной крышей» надлежало по крайней мере трем поколениям. Именно через семью (семьи) проходил связующий китайское общество культ предков. Вместе с тем институт семьи порождал не только систему родственных отношений. Последние в превращенной или видоизмененной форме давали жизнь другим, более широким социальным объединениям.

Это, во-первых, *клан* – круг семей, охватывающих всех кровных родственников по мужской линии до пятого колена. Клан, «сильные» дома имели свои организации, включавшие тех, кто имел общего мужского предка и способные на этом основании расширяться. Например, клан Дан в окрестностях Гонконга насчитывал в середине XX века порядка 3-х тысяч членов¹²⁶. В клан входили не только сродные, но и различного рода присоединившиеся, зависимые люди (арендаторы, слуги и пр.). Возглавлял клан старейшина, обычно представитель «большой фамилии» и руководивший всей сетью внутриклановых патрон-клиентных отношений. Клан мог иметь свои фонды земель, школы, храмы предков и т.д. А в наше время появились объединения однофамильцев, имитирующие клановые общности¹²⁷.

¹²² Владимир Малявин. Империя ученых, с. 30.

¹²³ Духовная культура Китая. Т. 4, с. 386, 405.

¹²⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 197-198.

¹²⁵ Там же, с. 554.

¹²⁶ Там же, с. 149.

¹²⁷ Там же, с. 151. См. также Владимир Малявин. Империя ученых, с. 100, 102-108.

Это сельская (соседская) *община*, институт кооперации крестьянских семей, возглавлявшаяся «отцами-старейшинами» (*фулао*), которым рядовые члены подчинялись в качестве «сыновей» и «младших братьев» (*цзыди*)¹²⁸.

Это – *корпорации* (ремесленные, торговые и др.), где между хозяевами-мастерами и их подчиненными существовало подобие отцовско-сыновней субординации.

Это также *землячества*, объединения уроженцев одной местности, связи между которыми по своему характеру и значению походили на родственные отношения.

Это – *тайные общества*, своеобразная разновидность корпоративных институтов, преследовавших оппозиционные политические цели и развившие особенно большую активность на рубеже XIX-XX веков. Их члены друг для друга были «братьями» (старшими или младшими), а также – по рангу старшинства – «дядями» или «дедушками»¹²⁹.

Это – отношение *учителя – ученика*, которые сформировались еще в глубокой древности, когда «странствующие ученые» (в том числе Конфуций) имели школы, которые почитали своих наставников как отцов. Постепенно эти отношения стали выходить за рамки системы образования и превращаться в «универсальную форму патронажа»¹³⁰.

И, наконец, уровень государства, отношения *правителя* (императора) и *подданных*, для которых он выступал как отец.

Таким образом, семья служит основой социального строительства, неким оселком, на котором «оттачиваются» различные типы отношений в обществе. Не случайно один из первых легендарных китайских императоров Яо передал трон не собственному сыну, а бедному, но мудрому человеку Шуню за то, что тот сумел жить в мире и согласии с двумя дочерьми Яо, данными Шуню в жены. «Управляешь собственной семьей – сможешь руководить и государством», – гласит китайская мудрость.

Китайская социальная модель насквозь *иерархична*. Отец – господин над сыном, младшие родственники подчиняются старшим, мужчина безраздельно первенствует в отношениях с женщиной. И эта иерархия, как говорится, «далее везде». «Одни напрягают [свой] ум, другие напрягают мускулы, – писал один из выдающихся последователей Конфуция Мэн-цзы. – Те, кто напрягают [свой] ум, управляют людьми, а те, кто напрягает [свои] мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет... Таков всеобщий закон в Поднебесной».¹³¹

Этот закон основан не на каких-либо искусственных критериях (например, передача по наследству более высокого социального положения одним по сравнению с другими), но на «естественном» неравенстве людей, разности их потенциалов – биологических, интеллектуальных и духовных. Более тонко организованные натуры потому первенствуют, что «они сосредоточили все свое внимание на *дао*, а не на вещах»¹³². Они видят глубже, дальше, они более готовы к самосовершенствованию, к преодолению рутины и примитивных побуждений.

Как появляются такие люди? В Китае объясняли это опять-таки в космологических категориях: считалось, что это «следствие скопления жизненной

¹²⁸ Владимир Малявин. Указ. соч., с. 98-99.

¹²⁹ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 156-158. См. также Тайные общества в старом Китае. М.: Наука ГРВЛ, 1970.

¹³⁰ Владимир Малявин. Указ. соч., с. 134.

¹³¹ Древнекитайская философия. Т. 1, с. 238.

¹³² Там же, т. 2, с. 187.

энергии космоса в особо благодатных местах»¹³³ и по отношению лишь к некоторым людям. Короче говоря, социальная иерархия строилась на иерархии способностей, «талантов». Можно это выразить так: от каждого – по способностям, каждому свой удел (и соответствующий ему социальный статус, социальная позиция).

Конфуций выделял три основных человеческих типа: *цзюнь цзы*, «благородный муж», идеальный человек; *жэнь* – термин, который использовался им не только для обозначения человека вообще, но и обычного человека; и *сяо жэнь* – «мелкий, маленький человек». Основным было противопоставление *цзюнь цзы* и *сяо жэнь*. Первый исполнен нравственности, обладает обширными познаниями, «думает о Дао-пути» и тому подобное. Второй занят сиюминутными интересами, «помышляет лишь о выгоде»¹³⁴.

Иерархические отношения (в том числе обусловленные отмеченной выше иерархией человеческих типов) распространяются на социальные группы или классы общества. Верхние позиции в китайском обществе с самой древности занимали чиновники, администраторы, «ученые люди» (*ши*, *шидафу*). К ним примыкали собственно ученые, обладатели ученых званий, «книжники» – *шэньши*, ибо именно они подпитывали чиновничью верхушку. К этим верхним слоям и относил Конфуций своих *цзюнь цзы* (хотя, конечно, далеко не все из управленцев или знатоков-эрудитов заслуживали такой репутации). Внутри привилегированных групп могли быть определенные противоречия или различия. Так ученые *ex professo* не раз бывали в конфликте с администраторами. Военные, в принципе тоже часть привилегированного слоя, по своему статусу уступали гражданским чиновникам и нередко назначались из числа несостоявшихся (*failed*) штатских администраторов¹³⁵.

Далее – и ниже – идут три «класса народа» – земледельцы, крестьяне (*нун*), ремесленники (*зун*) и торговцы (*шан*). В такой последовательности располагался официальный статус этих групп общества, каждая из которых имела свои отличительные признаки – от неравенства в правах до различий в этикете и одежде. С реальным статусом дело обстояло сложнее. Скажем, в сельской группе землевладельцы имели немалые преимущества перед рядовыми крестьянами-земледельцами. Узкая прослойка богатых купцов обладала большим влиянием в обществе вопреки своей принадлежности к самой низкой по официальному рангу социальной группе. Но бесспорным и непререкаемым во все времена был статус и авторитет административно-управленческой верхушки. Недаром даже сыновья богатых купцов стремились стать чиновниками. Да и всей культуре чиновнической прослойки, ее самосознанию была присуща элитарность¹³⁶.

Но эта иерархия имела свои пределы. Более того, ей противостояла достаточно ярко выраженная тенденция *эгалитаризма*. Тот же Мэн-цзы, разделявший, как мы помним, людей на тех, кто «напрягает ум» и тех, кто «напрягает мускулы», вместе с тем утверждал: «Сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть низкими»¹³⁷. Поэтому иерархия не исключала вертикальной мобильности, которая в Китайской цивилизации – по крайней мере, в системе ценностей да и в некоторых институтах – более заметна, чем в ряде других цивилизаций (например, в Европе до Нового времени или в исламском мире).

К формированию этой эгалитарной тенденции опять-таки причастно конфуцианство. Эгалитаризм обосновывался двумя основными идеями. Первая

¹³³ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 142.

¹³⁴ Духовная культура Китая. Т. 4, с. 117, 119.

¹³⁵ Joseph Needham. The Grand Titration, p. 199-201.

¹³⁶ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 211.

¹³⁷ Древнекитайская философия. Т. 1, с. 40.

идея – демократическая, утверждавшая относительность разницы между верхами и низами. Выделяя и возвышая фигуру *цзюнь цзы*, Конфуций и его последователи вместе с тем допускали, хотя бы теоретически, возможность для простого человека стать *цзюнь цзы*, если он окажется способным на *кэ цзи* (преодоление себя)¹³⁸. Другая идея – приоритет знания, критерий, благодаря которому рядовой человек, проявивший усердие в ученье и выказавший к тому способности, имеет шанс подняться по социальной лестнице наверх. «В делах образования, – учил Конфуций, – не может быть различия в происхождении»¹³⁹. Можно сказать, что конфуцианство утвердило своеобразный просветительский критерий общественной иерархии – по уровню знаний.

В результате в Китае – впервые в истории человечества и в беспрецедентных для средневековых времен масштабах – сложился институт *экзаменов*, поиск «talentov» во всех слоях общества для повышения эффективности управления обществом и его стабильности. Когда конфуцианство окончательно утвердилось в качестве официальной идеологии (примерно со второй половины II в. до н.э.), началось регулярное рекрутирование способных людей, в том числе из простого народа, в административный аппарат. А с династии Тан (VII в. н.э.) создается целая система соревновательных экзаменов для отбора кандидатов в гражданскую службу. Эта система в дальнейшем постоянно совершенствовалась. Организация и размах ее настолько впечатляют, что на этом сюжете стоит немного задержаться.

Подготовка к экзаменам проходила как в государственных, так и в частных школах. Учащиеся получали стипендии, в том числе от местных органов, заинтересованных в пополнении новыми кадрами. Экзамены происходили в специально отведенных местах и помещениях, изолированных от посторонних. Прилагались старания к обеспечению беспристрастности и объективности в оценках испытуемых. Например, соблюдалась анонимность сочинений учащихся, тексты которых переписывались другими писцами, чтобы почерк экзаменуемого не был опознан, а имя его объявлялось только в конце, при оглашении результата. Абитуриенты должны были продемонстрировать свои знания по классическим книгам конфуцианского канона, литературе, истории и административному делопроизводству. Экзамены были, как правило, серьезными и трудными, сдавались порой по нескольку раз. Наградой для выдержавших испытание была чиновничья должность и общественное признание, а для представителей низших сословий – продвижение в социальной табели о рангах. Так, при Сунской династии (X – XII вв.) почти половину чиновничьего контингента составляли выходцы из непривилегированных слоев. Еще более высокий уровень социальной мобильности был зафиксирован во времена династии Мин (XV – XVI вв.)¹⁴⁰.

Конечно, китайская экзаменационная система подвергалась различным злоупотреблениям (подкупы экзаменаторов, покупки статуса ученого, назначения на должность при недостаточно благоприятных оценках на экзаменах и т.п.). Тем не менее, эта система существовала в Китае в течение тринадцати веков и существует в современном виде до сих пор (в том числе на Тайване, Сингапуре, Гонконге) и в целом доказала свою полезность как «главный канал социальной мобильности»¹⁴¹.

¹³⁸ Духовная культура Китая. Т. 4, с. 116, 118-119. Интересно, что в иероглифе *цзы* сочетаются понятия мудреца и ребенка, что также «работает» на эгалитарную идею, возможность «младшего» стать «старшим» (Духовная культура Китая. Т. 1, с. 64).

¹³⁹ Духовная культура Китая. Т. 4, с. 121.

¹⁴⁰ Ping Ti Ho. The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility, 1368-1911. N.Y. a. L.: Columbia univ. press, 1962, p. 260-261.

¹⁴¹ Ibid., p. 258. См. также Д.Н. Воскресенский. Человек в системе государственных экзаменов... - В кн. История и культура Китая. М.: Наука ГРВЛ, 1974.

Эгалитаристская тенденция была усилена пришедшим в Китай в период раннего средневековья буддизмом с ее этикой равенства всех людей и всеобщего сострадания. Китайский чань-буддизм проповедовал, что «изначальная природа сердца» совпадает с природой Будды, и поэтому каждый искренне верующий человек способен стать Буддой. Здесь тот же ход мысли, что и в тезисе о возможности для каждого стать *цзюнь цзы*.

Ну, и есть еще одна ценность, которая вносит коррективы в иерархическое деление общества на элиту и массы, управителей и всех остальных. Это – *мин бэнь*, что можно перевести как «народоосновие» (*мин* – народ, *бэнь* – основа). Народ – это «все остальные» за вычетом представителей власти и чиновничества, т.е. крестьяне, ремесленники и торговцы. Хотя они являлись объектом управления со стороны социальных верхов, вместе с тем в качестве совокупного «народа» они еще в сборнике древних текстов «Шу цзин» (по преданию, обработанных Конфуцием) рассматривались как «корень», «основа» общества, чем-то вроде «ушей и глаз Неба», судьей и критерием деятельности правителя.

«Народ есть главное, – утверждал Мэн-цзы, – за ним следуют духи земли и зерна, государь на последнем месте»¹⁴². Длительные периоды времени народные низы могли подчиняться власти, но в какие-то моменты именно они становились, что называется «старшим козырем» в общественной борьбе. Об этом свидетельствуют периодические массовые выступления против императорской власти в истории Китая, приводившие нередко к смене династии. И это были не случайные события – в том смысле, что возможность их была санкционирована самой национальной культурой или цивилизацией.

Надо, конечно, учитывать, что ценностно-институциональная матрица общества в Китайской цивилизации, которая представлена здесь, не всегда совпадала с реальной жизнью. В любом социуме зазор между декларируемыми принципами, идеалами и «грешной» действительностью неизбежно существует – вопрос лишь в размерах этого расхождения. Можно сказать, что иерархическая тенденция в китайском обществе проступает более выпукло, тогда как эгалитарная – более приглушенно.

Взять, к примеру, различия в статусе и правах мужчины и женщины. Китайская цивилизация в этом плане предстает как более «мужчиноцентричная», нежели некоторые другие. Речь идет о весьма негативном образе женщины, представлении об ограниченности ее роли в семейной и общественной жизни, которые сложились в традиционном Китае. Даже Конфуций как-то однажды сказал: «В доме труднее всего иметь дело с женщинами и слугами. Если их приблизить, они становятся дерзкими, а если отдалить – озлобляются»¹⁴³. Женщинам вменялись разные отрицательные качества (легкомыслие, коварство, злопамятность, интеллектуальная бедность и пр.). Им предписывались в семье лишь хозяйственные обязанности и воспитание детей. Считалось неприличным проявление каких-либо признаков эмоций и любовных чувств между мужем и женой. В классической китайской литературе почти не встретишь тему любовных отношений между женихом и невестой или между супругами, хотя мужчине не возбранялось удовлетворять свое вожделение с представительницами легкого поведения. Но даже эротическая сфера превращалась в своеобразное соперничество между полами, в котором мужчина должен доказать свое превосходство над женщиной. В целом имело место заметное неравноправие – юридическое, моральное, бытовое – между мужчиной и женщиной, которое устанавливалось с самого раннего возраста, противопоставления

¹⁴² Духовная культура Китая, с. 350.

¹⁴³ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 543.

мальчиков и девочек. Конечно, в современную эпоху эти контрасты в значительной мере сглаживаются, но дают о себе знать и до сих пор.

Характер любой цивилизации во многом определяется удельным весом, взаимосвязью, социальными и культурными различиями *города* и *деревни*. В некоторых случаях (Западная Европа, исламский мир) ведущую роль в складывании цивилизации играл именно город. В Китае было иначе – Поднебесная начиналась и развивалась как земледельческая цивилизация. Еще при императоре Цинь Ши-хуанди крестьянин, трудящийся на ниве и несущий тяготы солдатчины во время войн, признавался «ключевой фигурой» общества¹⁴⁴. Существовала даже поговорка, что «среди 72 занятий народа земледелие над всеми царствует». На деревню в Китае – до недавнего времени – приходилась подавляющая часть населения Поднебесной.

Вместе с тем реальное положение сельского населения было далеким от «царского». Крестьянин являлся главной налогооблагаемой фигурой в государстве. И одновременно жестко контролируемой. С этим в немалой мере связаны однородность, типовая организация китайских деревень, в которых многое было схожим, несущим унифицированный порядок – от конструкции и расположения домов до общинных норм «деревенских союзов» (*сян юэ*). Хотя деревенские общины обладали некоторыми элементами самоуправления, управлялись они старостами, назначенными государством, а также «сильными домами» клана, тесно связанными со старостами.

Город поначалу развивался как продолжение деревни. Многие горожане имели свои поля за чертой города и даже внутри него. Города были разбиты на кварталы, которые назывались *ли* (община). С течением времени характер и облик китайских городов меняется. Примерно с начала II-го тысячелетия н.э. в Поднебесной возникает настоящий бум урбанизации. Резко возрастает число городов, крупнейшие из которых достигают миллиона и более жителей, а доля городского населения в наиболее развитых районах доходит до 15-20%, - невиданные цифры для того времени во всем мире. Города становятся центрами деятельности и активности, намного выходящей за деревенские рамки.

Слово «город» (*чэнши*) означает буквально «стена и рынок». В этом сочетании отражены две основные функции города. Первая («стена», крепость) характеризует город как опору императорской власти. Вторая связана с бурным развитием торгово-ремесленной деятельности в стране и городом как ее средоточием. Отсюда – трехчастное деление городов (прежде всего столиц) на «внутренний город» (кварталы с официальными учреждениями), «запретный город» (императорский дворец) и «внешний город» (мастерские, рынки и жилые кварталы)¹⁴⁵.

Город отличался от деревни не только масштабами, но и глубиной социальных контрастов. На самом вершине находились чиновники и богатые купцы, причем от последних (0,2% торговых семей) поступало две трети налогового сбора со всех горожан. Очень велика была доля городского люда, близкого к люмпенству, – «работные люди» (*кули*), бродячие поденщики, знахари, артисты, слуги и прочие. Формировалась особая городская культура «скопления человеческих масс» - ярмарка тщеславия, соперничество в достижении успеха, жажда денег, зрелищ, удовольствий, гнездо пороков. Выработывался особый городской фольклор, оставивший свой след в китайской культуре. Его главной темой было переживание «наслаждения тратой сил» и одновременно тщеты всего происходящего¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Дени Ломбар. Императорский Китай. М.: АСТ Астрель, 2004, с. 26.

¹⁴⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 48-49, 449.

¹⁴⁶ Там же, с. 51-57.

Хотя городу была предоставлена особая, в чем-то более щадящая система налогообложения, китайский город никогда не пытался утвердить себя в качестве самостоятельной политической силы и никогда не признавался властью в качестве таковой. Поэтому в Китайской цивилизации было невозможно возникновение города-государства по европейскому образцу и существование автономного городского права¹⁴⁷.

Горожане в Китае считали себя выше сельских жителей и нередко подсмеивались над их обычаями, выговором и простотой. Тем не менее, у китайского города было немало общего с деревней. Главное сходство состояло в их общей «частичности», подчиненности, контролируемости извне. Кроме того, в определенной степени организация городского пространства в Китае воспроизводила сельские образцы, а идеалом горожан была жизнь «на лоне природы» (что, разумеется, предполагало дистанцирование от реального деревенского быта)¹⁴⁸. Они были разными секторами одного и того же общества, принадлежали к одной системе ценностей и институтов, одной цивилизации.

В китайском обществе во всех его подразделениях, начиная с семьи, действует диалектика двух начал – персонализма и «общинности», индивидуализма и коллективизма. Первое начало связано с теми или иными проявлениями личной инициативы (служебная карьера, обогащение, утверждение первенства над другими и пр.), второе – с поддержанием сложившегося порядка¹⁴⁹. Сегодня социологи, особенно на Западе, полагают, что только первое начало обеспечивает в обществе динамизм и прогресс, тогда как второе начало выполняет консервативные функции. Однако опыт показывает, что индивидуализм может быть социально разрушительным. В Китае это хорошо понимали и поэтому отдавали предпочтение поддержанию «порядка». Конечно, периодически «порядок» нарушался, но снова восстанавливался и почти в прежнем виде, поскольку опирался на принципы и нормы, выработанные в течение долгих веков и даже тысячелетий. Во всяком случае, до сих пор тенденция коллективизма, «общинности» в Китае доминирует над индивидуалистическими импульсами, хотя последние также существуют, а сегодня даже и усиливаются.

Из этого не следует, что в Китайской цивилизации игнорировалось такое измерение или качество человека, как «личность». Еще во времена глубокой древности, в эпоху Борющихся Царств (V – III вв. до н.э.), когда появились странствующие ученые, *ши*, они принесли с собой «культ личных достоинств», которым могли бы подражать окружающие (в том числе правители, на которых старались влиять *ши*). Но в чем состояли личные достоинства? В достижении некоей заданной планки – высокой моральности, мудрости, глубины познания. Для этого надо преодолеть себя (*кэ цзи*), «очистить» или «убрать» (*шоу*) свое субъективное «я». Как говорится в медицинском каноне «Хуанди нэйцзин» (II в. до н.э.), на пути совершенствования человек проходит различные духовные состояния, высшие из которых свойственны «настоящим людям», способным «обнимать собою Небо и Землю»; или «достойным людям», которые «берут за образец Небо и Землю»¹⁵⁰. Таким образом, если в культуре Запада понятие личности предполагает раскрытие своей субъективности, индивидуальности, то в Китайской цивилизации наоборот:

¹⁴⁷ Joseph Needham. The Grand Titration, p. 185.

¹⁴⁸ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 58. См. также М.В. Крюков, В.В. Малявин, М.В. Софронов. Китайский этнос в средние века. М.: Наука ГРВЛ, 1984, с. 117, 119 и др.

¹⁴⁹ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 157.

¹⁵⁰ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 172, 187-188, 198.

подлинное проявление личности, назначение человека состоит в преодолении своей субъективности, способности «вместить в себя, интериоризировать мир»¹⁵¹.

Понятие личность в Китае употребляется еще (и главным образом) в значении «лица», что опять-таки противостоит европейскому подходу. «Лицо» – это позиция человека в обществе, его ранг, мерило его социальной значимости. Более или менее это близко западному понятию «статус», но с той существенной разницей, что в западном мире (по крайней мере с Нового времени) статус – это результат личных усилий, стремления или выбора человека, тогда как в Китае «лицо» как бы дается человеку (наследием предков, местом в социальной иерархии), и следование ему обязательно. Он «обладает лицом» до тех пор, пока оно признается другими, и должен делать то, чего ждет от него общество¹⁵². Потеря «лица» может обернуться настоящей драмой для человека, равнозначной потере собственного «я».

Здесь есть определенное сходство с понятием личности «настоящего человека» или «достойного человека», описанных выше. Если в этом случае происходит растворение субъективности в мире, то «лицо» означает растворение индивидуальности в социуме. Разумеется, полного растворения быть не может, это – некоторая модель, которая отражает реальность лишь с той или иной степенью приближения. Тем не менее, она задает определенный вектор сознания и поведения человека в рамках данной конкретной цивилизации.

Власть. Нам будет удобно оттолкнуться от известной концепции английского философа Томаса Гоббса о происхождении публичной власти, государства. До появления последнего, как он полагал, люди жили в непрекращающемся социальном хаосе, вели «войну всех против всех». Тогда, чтобы прекратить это мучительное состояние, они изобрели, по выражению Гоббса, «искусственное тело» – государство. Его английский мыслитель сравнивал с библейским чудовищем, Левиафаном – по легенде, могущественным существом, враждебным Богу и способным на равных сражаться с ним. Так и государство – оно многолико и многоруко, может наводить ужас, обладает огромной властью и в случае чего жестко применяет ее к любому человеку, нарушающему общественный порядок. Но эту власть ему добровольно делегировали люди, они сознательно поставили государственную машину над собой, чтобы избежать худшего – неразберихи безвластия.

Понимание значения и роли государственной власти в Китайской цивилизации имеет некоторое сходство с идеями Гоббса. Власть, по китайским представлениям, необходима, ибо там, где ее нет, люди «если не разбредутся, то учинят смуту»¹⁵³. Но на этом сходство и кончается. Конструкция Гоббса – классический продукт европейского мышления, видение государства как социального контракта, основанного на рационализме и расчете: да, государство – это зло, но без него будет еще хуже¹⁵⁴. Для китайского же мышления государство – это вовсе не необходимое зло и вообще никакое не зло. Власть, государство по своему смыслу и назначению есть носитель морального начала в обществе, связующее звено между Небом и людьми. Власть сакральна как ретранслятор космических сил, она действует, по крайней мере, в принципе, в соответствии с мировыми ритмами и природными переменами. Например, в Поднебесной почти до наших дней

¹⁵¹ Там же, с. 188.

¹⁵² Там же, с. 541.

¹⁵³ Там же, с. 105.

¹⁵⁴ Ср. слова Черчилля о демократии: У этой формы правления масса недостатков, но у других форм их еще больше.

сохранялось право власти возвещать о начале полевых работ или, скажем, откладывать казнь преступника до осени – сезона умирания¹⁵⁵.

Таким образом, власть в Китае – это метафизическая категория. Она – элемент мироздания и как таковая воплощает его важнейшие законы. Прежде всего, она должна быть «естественной». Мудрому правителю следовало разобраться в течении событий и действий людей и ориентироваться на их движение в благоприятном направлении, лишь слегка помогая ему. Искусство государственного водительства не случайно сравнивалось в Китае с управлением водным потоком: «не нужно прилагать усилий для того, чтобы заставить воду течь, куда она влечется по своей природе, но горе тому, кто попытается преградить ей путь»¹⁵⁶. А «потоки» в обществе – это скопления и перемещения «жизненной энергии», мирового *ци*, и руководитель, как искусный врачеватель, должен знать, где находятся и как поведут себя эти энергетические резервы социального организма и по возможности способствовать (а как минимум – не мешать) им.

Здесь опять-таки приходят на ум страницы из «Войны и мира» Л.Н. Толстого. Речь идет об образе Кутузова – полководца, который командовал армией, вроде бы почти ничего не делая; более того, исторического деятеля и человека, который «один, в противность мнению всех» мог так верно понять «значение народного смысла событий». Вот он, старый фельдмаршал во время Бородинского сражения. «Долголетним военным опытом он знал и старческим умом понимал, что руководить сотнями тысяч человек, борющихся со смертью, нельзя одному человеку, и знал, что решают участь сражения не распоряжения главнокомандующего, не место, на котором стоят войска, не количество пушек и убитых людей, а та неуловимая сила, называемая духом войска, и он следил за этой силой и руководил ею, насколько это было в его власти»¹⁵⁷.

Этот феномен «минимального», «подспудного», «скрытого» управления, о котором догадывался Толстой-художник, в Китае был развернут в настоящую систему, модель политического поведения. Сфера власти представляла как комплекс ритуалов, связывающих управляющих и управляемых. Между ними существовал не столько «общественный договор», сколько молчаливое соглашение, символизировавшееся в ритуалах послушания, поддержки, опеки, согласия и т.п. Наконец, власть не только выражалась в каких-то действиях или процедурах, но и была тайной, поскольку источники ее уходили в глубинные основы мироздания, а те или иные ее решения вызывались «неуловимыми» (как в тексте Толстого), иррациональными факторами.

Политическая культура Китая отрабатывалась веками, и процесс этот нашел отражение в трудах его выдающихся мыслителей. Здесь опять-таки надо выделить Конфуция и его наиболее видных продолжателей. Именно их идеи «завязали» многие сущностные узлы как идеологии, так и политической практики в Китае.

«Политика», согласно конфуцианству, начинается с самого низа, в семье, которая и задает стереотипы руководства и послушания. Эти стереотипы распространяются далее – в кланы, общины, корпорации и т.п. вплоть до самого верха, правителей – *цзюнь цзы* (или правителей, которые окружены *цзюнь цзы* и слушают их советы). Цель политики состоит не только и не столько в принятии конкретных, текущих решений, сколько и главным образом в поддержании социального порядка (*ли*). Порядок есть воспроизводство традиций, определенной субординации и иерархии в обществе, но и также взаимопонимания и

¹⁵⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 105-106.

¹⁵⁶ Там же, с. 106.

¹⁵⁷ Л.Н. Толстой. Война и мир, т. 3-4, с. 260.

сотрудничества. *Ли* – это общественная мораль в действии, и в качестве морали она предполагает прежде всего методы «мягкого» воздействия, убеждения и воспитания. Не отрицая роли принуждения и соответствующих законов, Конфуций все же на первый план выдвигал средства морального влияния, правления не столько через законы, сколько «через людей»¹⁵⁸.

Но окажутся ли средства убеждения и воспитания достаточными для обеспечения порядка в обществе? Да, считали конфуцианцы, если мораль и традиции будут поддерживаться не только снизу, но и сверху. На вопрос, «как добиться того, чтобы народ был почитательным, преданным и покорным», Конфуций отвечал: «Предстань перед ним величественным, и тогда он будет почитательным. Блюда нормы сыновней почитательности и родительского милосердия, и тогда [он] будет преданным. Возвышай искусных и обучай неумелых – и тогда [он] будет покорным»¹⁵⁹. Начинай с себя, с личного примера, ибо это самое убедительное. «Если сам прям, – говорил Конфуций в другом месте «Лунь юй», – то слушаться будут без приказаний. А если сам не прям, то слушаться не будут, даже если прикажешь»¹⁶⁰. Полностью же программа поведения руководящего лица развернута в «9 принципах управления Поднебесной», записанных в «Ли цзи»: самосовершенствование, проявление почитательности к мудрым, любовь к близким, любезное отношение с людьми издалека и т.д.¹⁶¹

Ли, порядок в обществе состоит с том, что каждый находится на своем месте, ведет себя соответственно: правитель должен быть правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном и т.п. Отсюда один из центральных политических тезисов Конфуция – «выпрямление имен» (*чжэн мин*). Если в обществе происходят нестроения, нарушены нормальные связи и принципы общежития, то необходимо «выпрямление (или исправление) имен», т.е. «возвращение» всех на правильные социальные позиции и отношения – управителя, подчиненного, старшего, младшего, чиновника, земледельца и прочих. Собственно, термин «политика» по-китайски и означает буквально «исправление» – «правитель должен исправлять поступки и мысли людей и начинать с себя»¹⁶².

В идеях Конфуция (хотя и не только у него) проступает характерная для китайской мысли диалектика власти. С одной стороны, власть является демиургом, поскольку ей приходится преодолевать сопротивление среды, поскольку немногие, *цзюнь цзы* ведут за собой «простых людей», *жэнь*, и даже «мелких людей», *сяо жэнь*. Да и сам *цзюнь цзы* как образец морального поведения и творческой интуиции вышел на этот уровень через творческое усилие, «преодоление себя». Искусно поддерживая порядок и традиции в обществе, управители тем самым поддерживают в нем жизнь, жизненную энергию, циркулирующую во вселенной. И вместе с тем они должны вести свою линию незаметно, сообразуясь с «природой вещей» и «природой людей», без резких шагов и насилия. «Истинный царь» тот, который имеет моральный авторитет – в отличие от «гегемона» (*ба*), который правит принуждением¹⁶³.

Сходная диалектика присуща взглядам Конфуция и конфуцианства на отношения власти и народа. Как демиург и творческое начало власть поставлена над остальным населением и ведет его. Конфуций сравнивал правителя с ветром, а

¹⁵⁸ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 406.

¹⁵⁹ А.Е. Лукьянов. Лао-цзы и Конфуций, с. 290.

¹⁶⁰ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 30.

¹⁶¹ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 127.

¹⁶² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 105.

¹⁶³ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 20, 27, 28.

народ с травой: «Куда дует ветер, туда и трава гнется»¹⁶⁴. Вместе с тем еще со времен Чжоу именно народ (*мин*) объявлялся глашатаем «воли Неба». Правда, при этом народ не имел органов, его «глас» представляющих, и в реальной жизни действия «народа» выливались в стихийные массовые выступления или даже восстания, которые неизбежно приводили к долгим периодам смуты. И тем не менее Конфуций (живший, кстати, в эпоху Борющихся Царств, т.е. в смутные времена) расценивал подобные выступления народа как свидетельство и реакцию на недостойную политику власти, ее неспособность оправдать «мандат Неба». Выступления народа в этом случае воплощали идею «смены (или передачи) небесного мандата» другой, более достойной власти, и именно конфуцианство установило право народа на такую акцию (*гэ мин*)¹⁶⁵.

Конфуцианство утвердилось в качестве ведущей, но не единственной политической теории Китайской цивилизации. Его оппонентом, а порой и соперником на политическом поприще явился легизм. Легисты позиционировали себя как «законники» (*фа цзя*), т.е. мыслители и деятели, отстаивавшие верховенство закона и его обязательность для всех слоев общества. «Подобно шнуру, который не дает кривой линии [при вытягивании], законы не отдают предпочтения знатым... – утверждал Хань Фэй-цзы (III в. до н.э.), – Наказание за преступление должно распространяться и на сановников, а вознаграждение за заслуги не должно обходить простого человека»¹⁶⁶. Это могло бы стать заявкой на создание правового государства, но оно дополнялось в трудах легистов такими идеями, которые уводили их в сторону политического деспотизма.

Легизм возник в ту же эпоху смут (Борющихся царств), что и конфуцианство, и в немалой мере – как реакция на него. В легизме нашло отражение стремление к твердой, жесткой власти и скептическое отношение ко всяким гуманистическим формам воздействия в политике. В противовес конфуцианству с его человеколюбием и «народосовиетом» основатель легизма крупный чиновник Шан Ян заговорил о необходимости «ослабления народа» и даже «победы над народом»¹⁶⁷. Что это означает? То, что народ надо держать в черном теле – в бедности и невежестве. «Если люди глупы, их легко принудить к тяжелому труду, если умны, то принудить нелегко»¹⁶⁸. Точно также «если люди бедны, они слабы», но через их слабость сильно государство. Наоборот, если население зажиточно, то в нем царит распушенность, появляются «паразиты», ослабляющее государственную власть.

Но как подчинить людей, заставить их быть такими, как нужно государству? Через наказания, перемежающиеся с поощрениями, причем награды должны быть «незначительными, а наказания – вселяющими трепет». И это отнюдь не означает отход от справедливости и добродетели, а напротив, путь к ним. Ведь люди по своей природе порочны, эгоистичны. «Поэтому, если управлять людьми путем наказаний, они станут боязливы, а когда они станут боязливы, не осмелятся творить злодеяния. Если же наставлять людей с помощью справедливости, они избалуются, а когда люди избалованы, рушится порядок». «Таков мой метод, – заключал Шан Ян, – возврата к добродетели путем смертных казней и примирения справедливости с насилием»¹⁶⁹.

По сравнению с откровенными и звучавшими одиозно установками Шан Яна, формулировки его последователей (Шэнь Дао, Шэнь Бухао, Хань Фэй-цзы)

¹⁶⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 106.

¹⁶⁵ История и культура Китая, с. 421-422.

¹⁶⁶ Древнекитайская философия. Т. 1, с. 42.

¹⁶⁷ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 179.

¹⁶⁸ Духовная культура Китая. Т. 4, с. 114.

¹⁶⁹ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 215, 216, 217, 222, 223.

выглядели более умеренными и смягченными. Но в любом случае легисты отстаивали идею могущественной власти, добивающейся своих целей в любых обстоятельствах и любыми средствами. В некоторых отношениях их учение было китайской разновидностью макиавеллизма. Теоретики легизма советовали правителю быть подобным «дракону в облаках» и «змее в тумане»; держать дистанцию от приближенных, не обогащать их, не возносить высоко, не привлекать очень умных советчиков, чтобы они впоследствии же посягнули на его власть и т.п.¹⁷⁰

В реальной политической жизни легистские подходы доминировали нечасто. В основном они были востребованы в периоды смут, когда становились необходимыми какие-то «стяжки» для рассыпавшегося государства и общества. Тем не менее некоторые элементы политической культуры легизма оказались задействованными – к примеру, институты круговой поруки (коллективной ответственности за те или иные нарушения на местах) и доноительства. Правда, против последнего активно возражали конфуцианцы, особенно против доноительства среди родственников, прежде всего сыновей на отцов. И надо сказать, что, благодаря их усилиям, феномен Павлика Морозова был признан неприемлемым в Китайской цивилизации.

Что касается еще одного крупного идейного течения – даосизма, то для его политических взглядов была характерна конструкция «минимального государства», которое должно существовать как бы незаметно для своих подданных. Даосизм, наиболее основательно обосновавший принцип «недеяния» (*у вэй*), распространил его и на политическую сферу, что, как об этом уже шла речь выше, было принято китайской мыслью и общественной практикой.

Несмотря на отличия, все три разновидности политической мысли в Китае выросли на общей мировоззренческой почве – культуре дао, ценностях «Небесного повеления» и прочих вещах, о которых уже говорилось. Все они отстаивали принцип «естественности» в политике (только, скажем, для легизма «естественным» состоянием общества и большинства населения были война и тяжелый труд, на что должна была подвигнуть власть). Общим было выделение административного аппарата как субъекта политики. Все они так или иначе придерживались идеи «великого выравнивания» – не только ориентации на относительную уравнительность в доходах населения, но и поддержания оптимального соотношения различных сфер производства и потребления, достижения равновесия между «корнем» (земледелие) и «верхушкой» (торговля)¹⁷¹. Наконец, общераспространенной (правда, более характерной для конфуцианской традиции) была идея политической эволюции Поднебесной, результатом которой предполагалось в конце концов достижение общества Великого единения, *да тун* (гармонического в социальном и политическом плане социума) через промежуточную стадию *сяо кан* (общество малого благоденствия). Такая эволюция рассматривалась как «великий Путь», своего рода политическое дао. К этим идеям неоднократно обращались видные китайские мыслители и политические деятели XIX-XX веков – от Кан Ю-вэя и Сунь Ят-сена до Дэн Сяо-пина¹⁷².

От ценностей китайской политической культуры перейдем к институтам – структуре и функциям политической власти в Китае. Она создавалась и «шлифовалась» в течение долгого, более чем двухтысячелетнего императорского

¹⁷⁰ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 179-180; Древнекитайская философия. Т. 2, с. 227-229.

¹⁷¹ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 59, 76. Одной из разновидностей подобных идей явилась даосская концепция «Великого равновесия», *тай пин*, которая сохранила свою популярность и в новейшую эпоху.

¹⁷² Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 125.

периода китайской истории. И хотя уже более столетия монархии в стране не существует, предшествующая эпоха дает богатый материал для выявления некоторых политических констант Китайской цивилизации.

Одна из таких констант – культ первого лица. Император в Китае почитался как «средоточие космического всеединства», посредник между Землей и Небом, «регулятор вселенской гармонии». Теоретически его власть была абсолютной. Но была ли она такой реально? Нет, ибо она имела много ограничений. Император должен был управлять так, чтобы «не навредить природе вещей». Он должен был всю жизнь учиться, слушать своих советников, а самый главный из них мог даже наложить вето на его решение. В лучшем случае он являлся координатором среди своих непосредственных приближенных. А нередко и того меньше – символом, персоной, просто удостоверяющей своим присутствием то или иное течение событий. И в качестве такого символа он мог быть вполне заменен другим лицом, что и происходило в действительности, – почти треть императоров за всю историю Китая были насильственно отправлены на тот свет. Поэтому императорский Китай не был «восточной деспотией», хотя порой это качество ему приписывали¹⁷³.

Если власть императора в значительной мере была символической, то ее отблеск приходился на имперскую администрацию, бюрократию, правившую именем императора, и именно она в своем коллективном качестве обладала реальной властью. В подчинении у нее было все – армия, хозяйство, финансы, суд, искусство, настроения и нравы. В научной литературе китайская бюрократия, «мандарины» нередко оценивается преимущественно критически. Безусловно, у китайского чиновничества были негативные черты, но заострять внимание лишь на них было бы несправедливо. Более того, не будет преувеличением считать бюрократию одним из самых значительных «ноу-хау» Китайской цивилизации.

У китайских чиновников было в высокой степени развито то, что можно назвать инстинктом порядка. Эффективность, централизация, унификация были их главными ориентирами и лозунгами. Все должно быть предусмотрено, распланировано, предписано, а исполнение проконтролировано. Всему должны быть единые образцы, без исключений. Все население (в том числе и сами чиновники) подлежит разделению по рангам, и каждому строго определяется свое место. «Уже сам облик китайской империи с ее аккуратными квадратиками крестьянских полей, четкими прямоугольниками селений и городов, сетью дорог со стоящими на них на равном удалении друг от друга почтовыми станциями наглядно удостоверял «небесную планиметрию имперской политики»¹⁷⁴.

Вопреки расхожим представлениям, китайское чиновничество было весьма немногочисленным. Например, в начале XIX в. в Китае было всего лишь 20 тысяч гражданских служащих примерно на полмиллиарда населения¹⁷⁵. За счет чего же достигалась сравнительная действенность и эффективность управления? За счет продуманной структуры административного аппарата, рациональной системы взаимодействия его звеньев и хорошо налаженной информации. Конечно, за две тысячи лет империи бюрократическая конфигурация менялась, но ее основы не нарушались и скорее совершенствовались.

Возьмем, например, так называемую конструкцию «трех палат» – Шаншушэн (Кабинет министров), Чжуншушэн (Государственная канцелярия) и Мэньсяшэн (Совет Двора). Здесь происходило, с одной стороны, разделение функций – подготовительных, распорядительных, информационных и других; с другой стороны

¹⁷³ См. Владимир Малявин. Империя ученых, с. 78, 83; Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 142; В.В.

Малявин. Китайская цивилизация, с. 114.

¹⁷⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 109.

¹⁷⁵ Там же, с. 123.

– их пересечение – приводившее к соперничеству и, так сказать, взаимокоррекции. Имелись также цензорские и контрольные органы, обладавшие полномочиями проверять не только исполнение решений чиновников, но и правомочность этих решений, а также самих чиновников. Например, по инициативе Совета Двора «неправильные» указы Кабинета министров могли быть приостановлены или отменены, а в ведомстве цензоров были введены специальные должности «порицателей» (*цзянь дафу*) – чиновников, которые были обязаны критиковать даже действия императора и рекомендовать ему достойных людей¹⁷⁶.

Таким образом, мы имеем дело с попыткой определенного разделения властей, системы сдержек и противовесов, которая для своего времени была беспрецедентной и новаторской. Она давала возможность – при отсутствии «обратной связи» с управляемым населением – соотносить управленческую деятельность с реальным положением дел, основываться на более или менее адекватной информации. И эта тенденция находила отклик и обоснование в политической мысли. «Верхи должны иметь подчиненных, – утверждал Мо Ди, младший современник Конфуция, – которые говорят правду в глаза»¹⁷⁷.

Практика сдержек и противовесов до известной степени способствовала выработке культуры компромисса, которая также оправдывалась политическими ценностями. Ведь члены чиновнического клана считались *цзюнь цзы* (или претендовали на статус таковых) и потому должны были придерживаться по отношению друг к другу уважительного этикета, несмотря на возникавшие разногласия.

Поражает скрупулезная разработанность китайской административной системы, ее внутриведомственная регламентация вплоть до мелочей. Ежедневные рапорты нижестоящих вышестоящим. Просьбы чиновников на отпуск, заверенные лекарем. Специальное «ведомство заслуг», рекомендовавшего и утверждавшего звания и продвижение по службе. На каждого чиновника имелось досье с характеристикой, где, к примеру, писалось: «Обучен грамоте, умеет считать, хорошо управляет подчиненными и народом, сведущ в законах». В аттестатах чиновников указывались их определяющие качества – «достойный и добрый» (*сянь лян*), «безупречный и прямой» (*фан чжэн*), «совершенно почтительный» (*чжи сяо*), «непорочный и простой» (*дунь лу*) и пр. Каждая квалификация соответствовала масштабу должности: для низших достаточно было «почтительного и бескорыстного», а на высшие требовался уже «блестящий талант»¹⁷⁸. И все это существовало многие столетия и даже тысячелетия назад, когда у иных народов не то что сложного административного аппарата, но и самого государства еще не было!

Помимо центрального, общеимперского чиновничества имелась провинциальная администрация различных уровней – ведающая областями, уездами, волостями. На более низшем, волостном уровне руководство осуществляли три должностных лица: *ючжи*, занимавшийся сбором налогов и поставкой людей на общественные отработки; *сянь лао*, отвечавший за состояние нравов; и *юцзяо*, исполняющий полицейские функции. На самом низу, в общинах (*ли*), входящих в волость, имелся назначенный сверху начальник (*ли фулао*), а внутри общины – старшие групп из 5-10 дворов, которые были обязаны «доносить о хороших и дурных делах»¹⁷⁹. В данном случае приведена схема, относящаяся к эпохе Хань, но она в сходных формах сохранялась и впоследствии.

¹⁷⁶ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 142-145.

¹⁷⁷ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 89.

¹⁷⁸ Там же, с. 93, 96, 127-131.

¹⁷⁹ Там же, с. 90-92.

На различных уровнях (провинциальном, столичном, дворцовом) действовала также система экзаменов, о которой уже шла речь. Можно прибавить, что экзаменационная система была изобретением именно китайского чиновничества и существовала во многом для пополнения его рядов. И это было показателем не только социальной мобильности в Китае, но и готовности китайской бюрократии принимать в свою среду достойных новобранцев, допускать элемент конкурентности. Интересно отметить, что экзаменаторами назначались обычно так называемые «прямые чиновники», осмеливавшиеся выразить свое мнение перед кем бы то ни было. Тем самым экзаменационная система в какой-то мере способствовала появлению в сфере власти людей, настроенных «говорить правду»¹⁸⁰.

Чиновнический контингент имел немалые привилегии, в том числе правовые. Половина из официального списка «десяти злодеяний», преступлений и нарушений относилась к различным покушениям на авторитет власти (заговор о мятеже, «выражение великого непочтения» и пр.)¹⁸¹. Вместе с тем некоторым балансиrom являлся весьма жесткий административный кодекс – суровые наказания за взятки, халатное исполнение служебных обязанностей, нарушение государственной тайны и т.п. – вплоть до смертной казни, нередко приводившиеся в исполнение¹⁸².

Конечно, действительность политической жизни и истории в Китае значительно отличалась не только от официальных отчетов и хроник, но и от тех выше выделенных ценностей и институтов, какими они замысливались и пропагандировались творцами китайской политической культуры. Имело место и взяточничество, и административный произвол, и чрезмерные поборы с населения, тем более что жалованье чиновников было мало, и оно дополнялось «кормлением». У исследователей китайской империи есть основания констатировать «паразитизм ее властей»¹⁸³. Но этот упрек можно адресовать практически всем политическим системам и во все времена. Несовпадение между идеальным и реальным неизбежно, вопрос лишь в его степени, так сказать, в КПД той или иной политической культуры. В случае Китая этот КПД представляется сравнительно высоким, выше, чем во многих других случаях, благодаря чему империя в Китае сумела просуществовать две тысячи лет, а цивилизация благополучно существует до сих пор.

Если внутри административно-чиновничьей сферы можно было усмотреть некоторые признаки разделения властных функций, то такого разделения не было между исполнительной, законодательной и судебной властью – первая из них была главной и определяющей. Законом являлся по существу любой административный акт (императора или его высших сановников). При этом понятие закона еще с древних времен было очень близко понятию наказания (*син*). Не существовало независимости суда, последний был частью административной системы. В судопроизводстве отсутствовала презумпция невиновности, ибо обвиняемый или подозреваемый сами должны были доказывать свое невиновность, тем более, что

¹⁸⁰ Духовная культура Китая. [т. 4], с. 154. Экзаменационная система для государственных служащих в других странах и цивилизациях появилась намного позже (например, во Франции впервые в 1791 г.) и везде встречала сопротивление. А в России в начале XIX в попытка известного реформатора М.М. Сперанского учредить экзамены на ту или иную чиновническую должность была жестко заблокирована дворянством, не желавшим подвергать никакому сомнению свое право на получение «доходного места» в государственной службе.

¹⁸¹ Там же, с. 388-389.

¹⁸² Там же, с. 397. И в современном Китае не столь уж редки приговоры к смертной казни или длительному тюремному заключению чиновников или бизнесменов за экономические, финансовые и другие злоупотребления.

¹⁸³ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 86-87.

не существовало института адвокатуры. Нарушением или преступлением могло считаться не только действие, но и намерение, умысел. По преданию, сам Конфуций, занимая должность судьи в царстве Лу, однажды приказал казнить некоего чиновника за то, что тот питал «злые и подлые умыслы». Идея «исправления помыслов» существует до сих пор в юриспруденции Китая (реализующаяся, в частности, в такой мере наказания, как «трудовые перевоспитания»)¹⁸⁴. Правда, эта юридическая жесткость смягчалась конфуцианскими идеями «гуманности», стремлением управлять посредством *ли* (ритуала) и морального воздействия. Тот же Конфуций говорил про себя, что он старается «как можно реже прибегать к наказаниям».

Политическая культура Китая не предусматривала существования политических партий. Или, как остроумно заметил Джозеф Нидэм, там всегда была лишь одна партия – Конфуцианская. Кроме того, власть никогда не относилась к населению как к гражданам, а лишь как к подданным. Соответственно была выстроена вся система права. Было ли в Китае то, что обозначается понятием «гражданское общество»? В европейском смысле его, конечно, не было. Но это не значит, что здесь отсутствовали элементы общественной самодеятельности, способность воздействия тех или иных групп и слоев на государственную власть.

Во-первых, социальные образования традиционного китайского общества (общины, кланы, корпорации, тайные общества) обладали такими организационными возможностями, которые давали им определенную автономию от государства. Во-вторых, конфуцианство было как строителем государственной, имперской власти, так и создавало некоторые рычаги ограничения ее. Термин *ши* относился не только к «мудрым чиновникам», но и к «ученым людям» (появившимся как раз во времена Конфуция), которые претендовали на то, чтобы наставлять власть, время от времени оппонировать ей, демонстративно находясь вне нее. Таким было, к примеру, известное течение «чистой критики» в позднихханьский период. Кроме того, своеобразное общественное мнение в разные времена создавали учащиеся конфуцианских школ¹⁸⁵. Наконец, проявлением общественной самодеятельности являлись периодические массовые выступления «народа», право на которые вошло в самую политическую традицию.

Дж. Нидэм называл политический строй Китая «бюрократическим феодализмом». Вместе с тем он усматривал его сходство с так называемым азиатским способом производства, имея в виду организующую роль государства в ирригации и шире – в экономической жизни. Представляется, – опуская все дискуссионные аспекты понятия «азиатский способ производства», – что второе утверждение ближе к реальности. Но и оно, как, кстати, понимал сам Дж. Нидэм, не исчерпывает специфики ценностей и институтов китайской политической культуры. Ибо, по его словам, ни в одной другой цивилизации роль и значение государства как административного аппарата (*civil service*) «не были столь глубоко укоренены»¹⁸⁶. В некоторых отношениях в китайском чиновничестве можно, наверное, даже усмотреть какие-то черты веберовской «рациональной бюрократии» – задолго до ее появления.

Труд и хозяйство. В современном китайском языке термин «экономика» переводится как *цзин цзи*, что в рамках древней и средневековой китайской культуры буквально означало «гармонизация и вспомоществование».

¹⁸⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 136-140.

¹⁸⁵ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 196, 190-204, 214, 227, 236-238 и др.

¹⁸⁶ Joseph Needham, *op. cit.*, p. 179, 181-183, 195.

Применительно к обществу это словосочетание имело конкретный смысл: «упорядочение мира и вспомоществование народу» (*цзин ши цзи минь*)¹⁸⁷. Иными словами, экономическая сфера, как и всякая общественная сфера, имеет моральный аспект, предполагает внесение этических принципов в хозяйственную деятельность. Еще Конфуций различал «справедливость» и «пользу/выгоду»: справедливость – это то, что должно делать, а не то, что выгодно. Ему вторили Мэн-цзы и другие последователи, а в конфуцианском каноне «Да сюэ» было зафиксировано: «Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а должная справедливость»¹⁸⁸.

Но на практике, да и в самой конфуцианской теории не все было так однозначно. Тот же Конфуций понимал, что принципам справедливости могут следовать немногие, *цзюнь цзы*, тогда как большинство, «мелкие люди», *сяо жэнь* предпочитают выгоду. Систематизатор конфуцианства Сюнь-цзы оценивал «справедливость» как показатель качества человека, притом что стремление к «выгоде» у людей неискоренимо. Некоторые же мыслители (Мо Ди и его сторонники) вообще не противопоставляли «справедливость» и «выгоду», полагая, что они вполне могут сочетаться. Короче говоря, экономическая деятельность представляла в диалектике «справедливости» и «пользы/выгоды».

В качестве иллюстративного примера можно привести взгляды Чен Хонгму, провинциального губернатора в Китае XVIII в. Чен был ревностным конфуцианцем, сторонником «правильных обычаев». Каковы для него были принципы «правильного» хозяйствования, которых он придерживался и в своей административной деятельности? Он выступал за сочетание моральных норм и практической эффективности, причем был уверен, что эти две стороны не противоречат друг другу. Моральная состоятельность, считал он, обеспечивается трудолюбием, бережливостью, «ответственным распоряжением ресурсами, дарованными людям свыше», а также кооперацией между хозяйственными субъектами, местными общинами (но не конкуренцией между ними). Вместе с тем он признавал индивидуальные (семейные) интересы частных производителей, институт частной собственности, механизмы рынка. Не разделяя принцип свободной конкуренции (*laissez faire*), считая необходимым контроль рынка со стороны государства, Чен полагал, что этот контроль не должен быть чрезмерным. Он, в частности, не советовал чиновникам вмешиваться в рыночный процесс ценообразования, особенно в периоды инфляции. Он мог бы вполне согласиться с английским мыслителем Джоном Локком, что частная собственность есть «фундаментальное право, согласующееся с естественным космическим порядком». Другое дело, что на Западе субъектом частной собственности выступал индивид, тогда как в Китае – семья¹⁸⁹.

Воззрения Чен Хонгму достаточно типичны и потому показательны для понимания экономической политики традиционного китайского государства. Ибо именно оно претендовало на роль покровителя и в значительной степени распорядителя хозяйственных процессов. Как уже отмечалось выше, политика государства ориентировалась на «великое выравнивание» (*тай пин*). Это означало, с одной стороны, достижение относительного равновесия между различными хозяйственными отраслями, «стволом» (земледелие) и «ветвями» (ремесло и торговля). С другой стороны, – недопущение слишком больших имущественных различий в обществе, поскольку, как говорилось в древнем трактате «Гуань-цзы»,

¹⁸⁷ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 536-537.

¹⁸⁸ Там же, с. 266.

¹⁸⁹ Constructing China. The Interaction of Culture and Economics. The University of Michigan: Ann Arbor, 1997, p. 10-18.

«слишком богатых нельзя заставить служить, слишком бедные не имеют стыда»¹⁹⁰. В политике «выравнивания» можно также усмотреть идею приоритета «справедливости» над «выгодой».

«Выравнивание» имело разные проявления. Например, в практиковавшейся еще со времен Чжоу системе *цзянь тянь*: земельный участок из 9 равных полей, расположенных в виде иероглифа *цзин* (что значило «колодец»), из которых одно, в центре, было общинным, служившим для сбора натуральной ренты, а 8 окружающих его остальных полей находились в частном владении крестьян¹⁹¹. Или, скажем, в более или менее прогрессивной сетке налогообложения – для хозяйств с небольшими доходами оно было сравнительно невелико (например, в ханьские времена налог на семейное крестьянское хозяйство не превышал 1/30 урожая), а для состоятельных купцов – весьма значительно. В ведении государства находились транспорт и коммуникации, что преследовало не только имперские военные цели, но и обеспечение связи между различными регионами и отраслями хозяйства. Государство поддерживало ремесленников, мастерские которых в основном получали государственные заказы, а также научные разработки, вплоть до подключения к ним представителей образованных верхов. Так, бумагу изобрел в 97 г. н.э. начальник имперских мастерских Цай Лунь¹⁹².

Наконец, государство создало институт общественных работ, который в Китае получил широкое развитие. Общественные работы требовались для возведения крупных сооружений – Великой стены, дорог, мостов и, конечно, ирригационной системы – дамб и каналов. При этом центральная власть ведала главным образом крупными оросительными сооружениями, оставляя более мелкие на попечение местных органов. Крупномасштабное строительство требовало больших масс людей, мобилизация которых нередко оказывалась принудительной. Некоторые историки говорят даже о феномене «полурабства» на общественных отработках¹⁹³. Но есть и свидетельства другого рода – о добровольном массовом участии по «разнарядке» сверху, а также о старинном обычае соревнования между бригадами строителей, победителей в котором награждали вином и провизией. Во всяком случае, качество больших сооружений в традиционном Китае, как правило, было высоким. К примеру, построенная две тысячи лет назад оросительная система на юге Китая (в Западной Сычуани) до сих пор несет воды на более чем 50 тысяч гектаров плодородных земель¹⁹⁴.

В ценностях и институтах хозяйствования в Китае отразились не только основы цивилизационного миропонимания и повышенная роль государства, но и особенности окружающей среды, «кормящего ландшафта», природных ресурсов. Выращивание риса воспитало у китайцев способность к кооперации, терпение, трудоголизм. «Рис половину времени растет в руке земледельца», – гласит китайская пословица. Высокая урожайность заливного риса подтверждала веру в жизненную силу природы и доверие к ней. Не меньшего тщания требовало разведение по краям рисовых полей тутовых деревьев и шелковистых червей, необходимых для производства шелка – гордости Китайской цивилизации. Производство чая привело к возникновению одного из значительных ритуалов – чайной церемонии. В целом же эволюция Китайской цивилизации происходила на

¹⁹⁰ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 110-111.

¹⁹¹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 535-536.

¹⁹² Joseph Needham, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁴ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 461. Можно заметить, что указанный «старинный обычай» соревнования сохранился и в современном Китае, особенно в первые десятилетия существования КНР.

фоне ограниченности ресурсов при возрастающем демографическом давлении (в немалой мере связанным с плодородием рисовой культуры). Поэтому долгие века здесь господствовало интенсивное земледелие на базе ручного труда.

Но ручной (физический) труд был не в чести – он был дешев (по причине своего избытка) и имел низкий статус. Еще Сюнь-цзы объяснял, что «[удел] правителя – быть добродетельным, [удел] простых людей – заниматься физическим трудом. Физический труд – это то, что служит добродетели» (но сам добродетелью не является – В.Х.). Представителей различных видов труда Сюнь-цзы ранжировал даже по отношению к предкам: управитель всей Поднебесной поклоняется семи поколениям предков, правитель царства или провинции – пяти, сановник – трем и т.д., а «тот же, кто кормится [физическим] трудом, не должен иметь своих храмов предков»¹⁹⁵. И такой взгляд «сверху вниз» распространялся не только на людей простого, грубого физического труда, но и на ремесленников, многие из которых славились своим мастерством в Китае и за его пределами. Однажды цинский император Канси пожелал видеть искусного плотника, которому поручили установить главную балку на одном из павильонов императорской резиденции. И того привели, но – в одежде чиновника, поскольку одеяние ремесленника (или крестьянина) не должно было допускаться в императорские покои¹⁹⁶. Реверансы же в адрес крестьянства как «древя» или «ствола» общества были больше церемониальным или идеологическим ходом.

Итак, государство в традиционном Китае было главным субъектом хозяйственной деятельности. Это распространялось и на сферу собственности. В Китае существовали 5 форм собственности: личная (*цзи*), частная (*сы*), казенная (*гуань*), общественная (*гун*) и собственность храмов – буддистских или даосских. Ведущей среди них безусловно была государственная собственность (*гуань*), прежде всего собственность на землю. Здесь с самых древних времен действовал принцип: «каждая пядь земли под небом принадлежит государю»¹⁹⁷. Кроме того, только государство имело право выделять имущество или землю в общественную собственность (выпасы скота, пользование водой, места сбора топлива и пр.), а нередко общественная собственность фактически была государственной.

Что касается частной собственности (*сы*), то она существовала, но не в строгом западном («римском») смысле этого понятия. Термин «собственность» в китайском языке передавался через глагол «иметь», что допускало разные толкования. Во всяком случае, частная собственность в традиционном Китае подвергалась определенным ограничениям – не только со стороны государства, но и обычного права. Специалисты до сих пор спорят, являлся ли глава семьи в Китае собственником ее имущества, или разделял права на него с остальными членами семьи. Ближе к истине, по-видимому, второе, поскольку глава семьи не мог, например, лишиться наследства сыновей, и вообще семейное достояние при наследовании делилось между родственниками, а глава семьи при жизни был скорее его распорядителем. Не существовало также обычая (как на Западе) завещать семейную собственность старшему сыну¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Древнекитайская философия, т. 2, с. 165, 177. Правда, пришедший позже в Китай буддизм принес иной взгляд – наставники Чань-буддизма высоко ценили физический труд, особенно в коллективе, и приравнивали его к медитации, которая, по их понятиям, способствует самораскрытию «истинной природы» человека (В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 253). Но буддизм, при всей его влиятельности, все же не был в «ядре» официального мировоззрения.

¹⁹⁶ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 143-144.

¹⁹⁷ Дени Ломбар, указ. соч., с. 84.

¹⁹⁸ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 399-400.

Если говорить о секторе частного бизнеса в традиционном Китае, то он сосредотачивался в основном в сфере торговли. Здесь мы сталкиваемся с интересным противоречием, характерным для экономической жизни Поднебесной. Уже историк и публицист ханьской эпохи Ван Фу сетовал на то, что выгоды торговли идут в ущерб ремеслу и земледелию, что торговцы загоняли трудовой люд в ростовщическую кабалу. Великий историк Сыма Цянь писал о «подлом человеке рынка». Официальный статус торговца или купца был самым низким¹⁹⁹. И вместе с тем, чем дальше, тем больше торговая отрасль развивалась. С начала II столетия н.э. с ростом городов растет и рыночная инфраструктура. Рынки специализируются – овощные, мясные, рыбные, цветочные, шелковые, лекарственные и т.п. Возникают как крупные торговые объединения, так и – в массовом масштабе – мелкая розничная торговля, доходящая до бедных слоев. Очень рано получил широкое развитие разного рода сервис, в особенности изготовление продуктов питания. И до сих пор жители китайских городов охотно питаются в небольших ресторанчиках или приносят домой готовую еду²⁰⁰.

Уже в IX-XI вв. н.э. в центральных и юго-восточных регионах Китая рынок приходился на 3-4 деревни, а нередко был и в каждой деревне²⁰¹, - уровень, достигнутый Европой лишь в эпоху Позднего средневековья или на заре Нового времени. Возникали также и отдельные рыночные центры, поселки, насчитывавшие несколько сотен дворов. По некоторым подсчетам, к концу XIX в. в Китае насчитывалось около 40 тысяч таких торговых городков, работавших на окрестное население²⁰².

Торговый бум способствовал совершенствованию деловой культуры, финансов и кредита. Например, еще в VII в. стал использоваться переводной вексель (*фэй тянь* – летающие деньги)²⁰³. Благодаря изобретению бумаги в XI в. были пущены в оборот бумажные ассигнации. Новациям способствовала также заморская торговля и Великий шелковый путь. Деловая хватка китайского торгового бизнеса (и вообще бизнеса) особенно проявлялась в сопредельных странах Юго-Восточной Азии, куда направлялась миграция населения из Поднебесной и где было меньше ограничений со стороны тамошних властей.

В самом Китае же отношение имперского государства к торговле и частному сектору было амбивалентным. Контроль за торговлей, регламентация ее со стороны как местных, так и центральных властей ощущались постоянно. Вместе с тем давление администрации на торговый капитал было терпимым – хотя бы из-за того, что он давал непропорционально большую долю налоговых поступлений. Но дело было не только в этом. Китайские чиновники, те среди них, которые относились к «рациональной бюрократии», постепенно стали понимать и признавать значение и закономерности рынка (вспомним цитировавшиеся выше воззрения сановника Чен Хонгму). И хотя китайский торговый капитал и частный сектор никогда не преследовали политических целей и не имели своих представителей во власти, в самой администрации почти всегда находились люди, а иногда и целые группы функционеров, которые поддерживали бизнес-элиту и «рыночные методы». Такова была, например, реформаторская группировка Дунлинь, которая в конце XVI – начале XVII веков ратовала за передачу в частные руки казенных мануфактур, отмену налогов с рудников и ликвидацию жесткого контроля за промышленностью и

¹⁹⁹ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 150-154.

²⁰⁰ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 49-50.

²⁰¹ М.В. Крюков, В.В. Малявин, М.В. Софронов. Указ. соч., с. 93.

²⁰² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 52-53.

²⁰³ Дени Ломбар, указ. соч., с. 87.

торговлей²⁰⁴. Эта традиция продолжилась и далее – вплоть до реформ Дэн Сяопина и его сторонников, повернувших в конце XX в. Китай в сторону «рыночного социализма».

Историческая динамика. Как и когда складывалась Китайская цивилизация? Сегодня у специалистов, историков (в том числе китайских) на этот счет нет особых разногласий. На территории Китая обитали представители всех доисторических эпох – от палеолита до неолита. Собственно предыстория Китайской цивилизации берет начало в так называемой эпохе Шань-Инь с ее мифическими существами и культурными героями (Фу Си, Нюй Ва и др.), создавшими человека и научившими его разным искусствам и ремеслам; с Желтым Владыкой (Хуан-ди), основавшим государственность; наконец, с правлением Пяти императоров и последовавшим за ним временем «трех династий» (Ся, Шан и Инь), от которого уже отсчитывается древнейшая история Китая. С первой из этих династий связано древнее название китайцев (*хуася*).

Следующий этап предыстории Китайской цивилизации – эпоха Чжоу, наиболее сильного политического образования среди других китайских племен с XI в. до н.э. Именно в Чжоу формируется культ безличного Неба и ряд других ценностей и институтов, скрепивших впоследствии Поднебесную.

Важная веха в становлении Китайской цивилизации – *Чжань-го*, эпоха Борющихся царств (V-III вв. до н.э.). Эти царства поначалу образовались как ветви, уделы Чжоуского правящего дома. Но постепенно между ними вспыхивают междоусобицы, все более разраставшиеся. Политический хаос дополнялся кризисом социальным и культурным – рушилось родовое общество, а с ним и его языческо-мифологические устои. Этот период разброда стал вызовом, на который должен был быть дан ответ. Ответ искался в невиданной до того разноголосице мнений. В этом взаимодействии и одновременно конфронтации идей кристаллизовались основные течения, ставшие китайской философской классикой – конфуцианство, даосизм, легизм (к ним можно прибавить еще «ицзинистику», т.е. размышления и комментарии к «Книге перемен», которые образуют особую отрасль знания).

«Мейнстримом» среди них стало конфуцианство. Почему именно оно? Даосизм был слишком эзотеричен, легизм слишком ригористичен. Можно сказать, что конфуцианство занимало среди них «серединную» позицию, что было сродни духу китайцев. Существует интересный «парадокс Конфуция». Когда главная книга Конфуция «Лунь юй» была в конце XVIII в. переведена в Европе, немало европейских читателей называли советы Конфуция своим ученикам «банальными», а Гегель даже заметил, что для славы Конфуция было бы лучше, если бы его книга не переводилась²⁰⁵. Действительно, знакомясь с изречениями главного мыслителя Китая («Достойный муж усерден в делах и сдержан в речах», «Если правитель чтит своих родных – и народ становятся человечнее», «Чего себе не хочешь, - не делай и другим» и т.п.), невольно задаешься вопросом, в чем же сила и оригинальность этих истин. А ведь они были ориентирами для целой цивилизации в течение более двух тысяч лет! Между тем простота идей Конфуция обманлива – она напоминает воду

²⁰⁴ А.А. Бокщанин, О.Е. Непомнин. Лики Срединного царства. М.: «Восточная литература» РАН, 2002, с. 137.

²⁰⁵ Из книг мудрецов. Проза древнего Китая. М.: Художественная литература, 1987, с. 29. Со скептическим отношением Конфуций сталкивался и при жизни. Однажды он пришел в старый храм и стал почтительно расспрашивать о принятых там церемониальных обычаях. На это удивились: «Какой же он мудрец, если церемониала не знает!» - «Но в этом-то и состоит церемониал!» - ответил Конфуций, никогда не забывавший о скромности (Там же).

таких редких чистых родников, в которых кажется, что дно близко, а на самом деле его не достать. Главное же, значение и достоинство идей Конфуция – в их системности, совокупности, которая очерчивает контуры более или менее равновесного, малоконфликтного человеческого общежития в контексте эволюции китайского социума.

Вместе с тем конфуцианство интегрировало некоторые компоненты конкурентных идейных течений. Так происходила, по выражению Л.С. Васильева, «легизация конфуцианства»²⁰⁶, допущение возможности управления обществом не только через ритуал, но и через закон. Точно также была принята даосская поведенческая матрица «недеяния». Идеиный синтез дополнился политическим – созданием китайской империи, сначала Циньской, затем Ханьской²⁰⁷. Эта эпоха (конец I тысячелетия до н.э. – начало I тысячелетия н.э.) знаменует окончательное – в общих чертах, в основных ценностях и институтах – выстраивание Китайской цивилизации.

Процесс ее формирования отмечен некоторыми заслуживающими внимания особенностями. Во-первых, на завершающей стадии складывания цивилизации обычно происходит «освобождение» от мифологии в качестве господствующей формы общественного сознания и замена ее религией (как это было, к примеру, в Европе или исламском мире). В Китае феномен религии не играл столь системообразующей роли, скорее он стал дополнением в духовном строе цивилизации – речь идет о даосизме (именно как религии, а не философском течении) и буддизме, появившемся позже и вошедшем в мировоззренческий синтез китайской культуры. Что же касается мифологических представлений и конструкций, сформировавшихся в предыстории Китайской цивилизации, то они не были отброшены, но – и в этом оригинальная особенность Китайской цивилизации – стали материалом для философского переосмысления.

В этих представлениях и конструкциях мы находим многое из того, что стало «осевыми» ценностями в Поднебесной на собственно цивилизационной стадии. Это – «стихийный натурализм», восприятие мира как «совокупности естественных процессов и явлений». Это – акцент на «упорядоченности» окружающей действительности, существующей в строго последовательных, обязательных и явленных людям процессах и природных событиях. Это – антропоцентризм, «вера в зависимость миропорядка от внутреннего облика и поступков людей», уподобление Космоса человеческому телу (и наоборот). Это – идея *инь-ян*, реализующаяся в подвиге легендарного существа Фу-си, разрубившего надвое змею. Здесь и зачатки нумерологии (пятичленная модель мира *у-син* – реминисценция пяти первых мифических правителей), и гадательная практика, из которой выросла «Книга перемен». Это, наконец, идеальные мудрецы и правители незапамятных времен (Яо и Шунь), ставшие образцом для последующих властителей и администраторов. Короче говоря, происходила рационализация мифологического наследия, его философско-мировоззренческая переработка в «светском» духе. Древние мифы «приобрели вид морализующей космологии»²⁰⁸. Божества обретали человеческий облик. Мифологические персонажи вписывались в историю, главные из них

²⁰⁶ История и культура Китая, с. 458.

²⁰⁷ Возникновение империи и объединение всех политических общностей Китая принесло с собой одну из основополагающих идей китайской политической мысли – *Датун* («Великое единение»). А с Циньской империей связано обозначение Китая на европейских языках – China.

²⁰⁸ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 418.

превращались в правителей и императоров, второстепенные – в сановников и чиновников²⁰⁹.

Мифология как таковая полностью не исчезла, она «ушла в народ». Мифические боги небесных светил и природных стихий, божества-покровители, злые духи и т.д. остались в массовых верованиях и культах, сохранились в фольклоре. Некоторые из них даже удержались среди государственных культов. Здесь, как и в других цивилизациях, имело место сосуществование «высокой» (элитарной) и «народной» культуры. Последняя существует до сих пор. По подсчетам социологов, 60% китайцев, не принадлежа ни к какой «большой» конфессии, продолжают верить в сверхъестественных существ, образующих пантеон Китайской «народной религии»²¹⁰.

Другой особенностью разворачивания и эволюции Китайской цивилизации является ее динамика в форме «вечного возвращения», равнение на наследие «совершенномудрых» – мыслителей и деятелей прошлого. Начало такому подходу положил Конфуций, но и сам вскоре был причислен к «совершенномудрым». В результате духовное движение Китайской цивилизации осуществлялось как «разрастающийся комментарий, сфокусированный на изначальных смыслах и образах культуры дао»²¹¹.

Конечно, обращение к прошлому не было самоцелью – оно было важно для существующих и грядущих поколений. Китайское понятие *цзи-ван* (память/запись) парадоксально: в отличие от понимания «памяти» на Западе как связанной с прошлым, «память» в Китае нужна будущему, это «память для», а не «память о»²¹². Именно это проповедовал Конфуций в «Лунь юй»: «Услышав об ушедшем, ты познаешь грядущего шага!»²¹³.

Отсюда такой исключительный интерес к истории, к прошлому по сравнению с другими цивилизациями. История для китайцев была «зеркалом» Великого Пути, свидетельством «воли небес». Иероглиф *ши*, обозначающий ныне историю, встречался уже в гадательных надписях эпохи Шань-Инь. Некоторые формы историописания (записи речей правителей, «дневники» государственных деяний) возникают во времена Чжоу. Первая историческая хроника («Весна и Осень царства Лу») была отредактирована Конфуцием. При власти учреждается институт специальных чиновников, занимающихся официальной историографией, в их среде вырастают выдающиеся историки (Сыма Цянь, Бань Гу и др.). Составляются отдельные жизнеописания, летописи и даже энциклопедии деяний прошлого²¹⁴. Историографическая литература Китая насчитывает, таким образом, более 3 тысяч лет. Ни один народ мира не имеет столь долгой писаной истории. Это также выдающаяся особенность Китайской цивилизации, помогавшая сохранять преемственность ее традиций.

Китайская историческая мысль всегда была проникнута морализованием, стремлением извлечь уроки из прошлого. При этом в отношении в прошлом проявлялись две тенденции. Одна из них – ностальгическая, констатация «постепенного забвения мудрости древних»²¹⁵ и напоминание о необходимости

²⁰⁹ Духовная культура Китая. Мифология. Религия. [т. 2], с. 16, 17, 62, 96, 112 и др. Для сравнения можно заметить, что в Греции, где философская мысль развивалась исторически параллельно с Китаем, но дистанцирование философии от мифологии было более значительно, чем в Китае.

²¹⁰ См. подробнее Lu Yunfeng, G. Lang. Beyond exclusive religions: challenges for the sociology of religion in China. – “Social sciences in China”. Beijing, 2010, vol. 31, N1.

²¹¹ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 26.

²¹² Там же, с. 523-526.

²¹³ А.Е. Лукьянов. Лао-цзы и Конфуций, с. 287.

²¹⁴ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 27-33; В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 412-414.

²¹⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 207.

следовать ей. Другая, идущая еще от Хань Фэй-цзы (III в. до н.э.), – убеждение в том, что нельзя лишь оглядываться на древность, поскольку мудрый «разбирается в современных обстоятельствах и действует в соответствии с ними»²¹⁶. С точки зрения «самочувствия» цивилизации эти две тенденции не столько противоречивы, сколько взаимодополнительны (в духе *инь-ян*): одна нацелена на сохранение цивилизации, другая – на ее изменение и реформирование.

Исторические штудии в Китае – свидетельство раннего *самосознания* Китайской цивилизации, истоки которого восходят к представлениям о себе не только ханьцев, но и их предшественников эпохи Чжоу. Эта самоидентификация, если так можно выразиться, эксклюзивна, так же как историческое сознание Поднебесной китаецентрично. Ощущая себя в «середине» мирового пространства, китайские историки не интересовались всемирной историей или историей окружающих народов, которые считались «варварами». И это также одна из черт специфики эволюции Китайской цивилизации.

Хотя религиозная составляющая, как уже отмечалось выше, в Китайской цивилизации не была ведущей, но без двух основных религий Поднебесной – буддизма и даосизма ее представить нельзя. Буддизм проник в Китай в начале новой эры и через несколько столетий был признан властью. При этом буддизм был китаизирован (восприятие мира как единого целого, утверждение возможности спасения в этой жизни, близость буддистской «любви» как основания моральной жизни к понятию *жэнь*, совпадение «природы сердца» с природой Будды и пр.). Если образованные верхи больше увлекались философскими идеями буддизма, то буддийские монастыри были ближе к массам, к «народной культуре». Простых людей буддизм привлекал своими идеями равенства всех людей, сострадания, простотой обрядов (например, в одной из школ китайского буддизма достаточно было произнести имя будды Амитабу, чтобы надеяться на перерождение в «царстве Чистой земли»). Очень популярны были магические ритуалы буддизма (тантризм). Буддийские монастыри завоевали также уважение своей активной помощью населению во время эпидемий, в рытье колодцев, насаждении деревьев и других общественных работах²¹⁷.

Даосизм как религия, в отличие от буддизма, вырос на исконной китайской почве. Тем не менее, обоим религиям свойственны определенный параллелизм, взаимодействие и сходные черты. Они утверждались и распространялись примерно в одно и то же время (после эпохи Хань). Их отличала родственность некоторых идей и практик (апология спонтанного восприятия и «озарения», психотехника раскрепощения сознания, значение медитации)²¹⁸. Даосизм даже испытывал прямое влияние буддизма – в подражание ему стали организовываться даосские монастыри, заимствованы некоторые термины и сутры, закон воздаяния (кармы). Иногда даосизм называют даже *alter ego* буддизма в Китае, хотя, естественно, на этой почве между ними возникало и соперничество²¹⁹.

Даосизм, как и буддизм, оказался ближе к «народной религии». Его божества во главе с обожествленным Лао-цзы увенчивали «пирамиду народных культов»²²⁰. Вызывали почтение и интерес даосская литургия и мистическая практика, поиски духовного совершенствования, астрология, алхимия, где вместо золота даосские монахи и отшельники искали бессмертие, с чем были связаны также опыты

²¹⁶ Древнекитайская философия. Т. 2, с. 261.

²¹⁷ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 248-258.

²¹⁸ Духовная культура Китая. [Т. 2], с. 178.

²¹⁹ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 266-268.

²²⁰ Там же, с. 262.

традиционной медицины. В некоторых случаях даосские секты играли роль в крестьянских восстаниях.

Влияние даосизма в обществе было сильнее в ранние времена. В конце II – начале III вв. н.э. даже существовало даосское теократическое государство «Небесных Наставников» с заповедями, напоминавшими христианские (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не пить вина). Впоследствии образовался своеобразный даосский Ватикан, откуда назначались (в том числе императорами) главы даосских общин. Институт «Небесных Наставников» просуществовал до середины XX в., а на Тайване существует до сих пор²²¹. Тем не менее, даосизм, даже по сравнению с буддизмом, является достаточно маргинальным феноменом. Например, в XI в. в Китае насчитывалось порядка 7 тысяч даосских монастырей против 231 тысячи буддийских. В середине XX в. даосские секты объединяли примерно 2% населения²²².

Во время «культурной революции» даосские храмы были разгромлены, так же как были закрыты буддийские монастыри, а монахи отправлены на «перевоспитание». Но после преодоления маоизма все религиозные центры и организации были восстановлены и действуют до сих пор. И это свидетельство того, что буддизм и даосизм, независимо от их удельного веса и степени духовного влияния, «включены» в Китайскую цивилизацию. На фоне кооперативно-коллективистского этоса конфуцианства они удовлетворяют потребность китайцев в том, что можно назвать личностным началом, стремлением к интимно-индивидуальным проявлениям²²³.

Цивилизации не движутся только по восходящей, им присущи колебания, *циклы*, в которых представлены, условно говоря, повышательная и понижательная фазы. Природа, характер и амплитуда этих циклов в каждой конкретной цивилизации имеют свои особенности. В Китайской цивилизации циклический ритм выражен весьма рельефно, что уже с древности хорошо осознавалось национальными мыслителями. Еще Мэн-цзы выдвигал теорию «последовательной смены порядка и смуты (*и чжи и луань*)» в социальных и даже природных процессах²²⁴. Все видные китайские историки, начиная с Сыма Цяня, изображали смену династий в стране в циклических терминах *син шуай*, *чэн бай* (процветание и упадок, успех и неудача)²²⁵.

Действительно, в имперской истории и цивилизации Китая можно выделить периодические циклические зигзаги продолжительностью полтора-два века (иногда больше), которые обобщенно можно представить примерно следующим образом. В начале – усилия власти по наведению порядка и стимулированию хозяйственного роста, упорядочиванию налоговой системы, допущению крестьянского самоуправления, организации ирригационных работ, улучшению отбора чиновников (в том числе через систему экзаменов) и пр. Но затем начинают постепенно преобладать регрессивные процессы – усиление эксплуатации (рентной, торговой, ростовщической) крестьянства, обогащение привилегированной верхушки ценой подрыва экономического базиса империи, эрозия единства и дисциплины в чиновнической среде, отчуждение центральной власти от окраин, изнурительные войны или вторжения. В результате общественный порядок деградирует,

²²¹ Е.А. Торчинов. Даосизм, с. 38-39.

²²² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 262.

²²³ Как отмечает Е.А. Торчинов, главным мотивом одного из основополагающих даосских текстов, «Чжуан-цзы», является тема «Я и дао» - в отличие от конфуцианского «мы» (Е.А. Торчинов, указ. соч., с. 111).

²²⁴ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 366-367.

²²⁵ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 35.

социальные противоречия резко обостряются, возникают массовые протесты и крестьянские восстания, приводящие к смене власти и началу нового цикла.

Исследователи по-разному объясняют эти циклы – симбиозом бюрократии, крупного землевладения и торгового капитала как фактора регулярных социальных катастроф (Ф. Текеи); противостоянием государственных и частнособственнических секторов китайского общества (Л.С. Васильев); внутренними противоречиями общинной организации (М. Танигава)²²⁶.

Вообще говоря, в любой цивилизации периодические регрессы, спады или смуты связаны с корыстью, деградацией и бесконтрольностью властвующих и присваивающих элит и недостаточной сопротивляемостью остального населения. В случае Китая к этому прибавляются такие факторы, как постоянный рост населения, оказывающий давление на землю и хрупкость среды обитания и хозяйствования, зависящей от ирригации и природоохранных мер, что приводит к расстройству в неблагоприятные периоды жизни социума. Вместе с тем на циклы китайской истории можно посмотреть и с позитивной стороны. Ибо всякий раз в эпохи бед, разброда и смут общество находило в себе силы преодолевать полосы испытаний. Более того, на это были санкции в ценностях самой цивилизации: право народа на устранение обанкротившейся власти (*гэ мин*) и программа того, как надо выходить из кризисных состояний (*чжэн мин*, «выправление имен»).

Сказанное не означает, что Китайская цивилизация знала лишь однообразные периодически повторяющиеся циклические процессы. Ей были присущи также положительная динамика и кумулятивный рост. Так, до XVI в. Китайская цивилизация более других преуспела в научных исследованиях, что приносило и весомые практические результаты. Китайские хроники-наблюдения за движением небесных светил, комет, вспышек звезд, циклов солнечных пятен, затмений до сих пор являются уникальным материалом для астрономов. Немалые успехи для своего времени были достигнуты в математике, оптике, акустике, изучении магнетизма, минералогии (где классифицировались «иньские» и «янские» минералы). Собирались обширные сведения в ботанике, особенно по лекарственным растениям, которые использовались в системе китайской медицины (тоже большое поле новаций).

Китайская цивилизация дала целый ряд научно-технических открытий и изобретений, оказавших влияние на другие народы. Еще в ханьскую эпоху была создана сложная конструкция водяных часов – высокая башня при императорском дворце, на разных этажах которых деревянные куклы отбивали те или иные промежутки времени дня и ночи. Но и механические часы появились в Китае задолго до европейских, так же как технологии производства железа и стали, использование силы воды в промышленном производстве, оригинальные гидравлические механизмы для ирригации, висячие мосты и пр. Пионерными стали изобретения упряжи для животных, первого сейсмографа, компаса, пороха, бумаги, ксилографической печати, фарфора и пр.²²⁷ Вместе с тем, научно-технический прогресс объективно тормозился обилием дешевого физического труда.

Можно также констатировать значительные достижения Китайской цивилизации в литературе, искусстве, художественных ремеслах, архитектуре, исторических и энциклопедических изданиях и других областях культуры. Вместе с тем с какого-то этапа положительная динамика Китайской цивилизации начинает ослабевать. Причиной тому были не только внутренние конфликты и внешние

²²⁶ Владимир Малявин. Империя ученых, с. 9.

²²⁷ Joseph Needham. The Grand Titration, p. 16-18, 55-122; В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 313-375.

вторжения, но и то, что может показаться несколько неожиданным – высокая развитость Китайской цивилизации.

Для понимания этого парадоксального объяснения показательным событием, случившемся в начале XV в. – в эпоху династии Мин, которая многими специалистами расценивается как время наивысшего развития средневекового Китая. Тогда был построен знаменитый флот под командованием адмирала Чжэн Хэ – 62 больших корабля длиной до 50 метров, снаряженные для целей внешней торговли и изучения мирового пространства. В ходе долгого плавания эскадра добралась до Персидского залива. Но затем она вернулась в Китай, после чего экспедиция была свернута. Почему? Историки приводят свидетельства современников, которые ссылались на дороговизну этого предприятия²²⁸. Но основная причина лежала глубже: китайские власти не слишком интересовались тем, что было «не-Китаем»! И начинание, которое могло бы открыть перед Китайской цивилизацией новые горизонты (и которое, кстати сказать, на несколько десятилетий опередило начало эпохи Великих географических открытий в Европе), было добровольно остановлено.

Китайская цивилизация – и в этом ее уникальная особенность – была настолько хорошо «спроектирована», разработана, что составляла – по крайней мере в своих принципах, в «чертеже», в системе ценностей, дополняющих друг друга, – «универсальную, гармоничную модель бытия». Создалось «закрытое, самодостаточное общество, инертное не только внутри себя (и поэтому гармоничное), но и в отношении внешнего мира (и потому изоляционистское)»²²⁹. Отсюда неохота к культурным контактам с «варварским» окружением, к тому, чтобы что-то перенять от других. Наоборот, Китай раз за разом «перемалывал» культуры своих соседей, в том числе наступавших на него. Такой «аутизм» помогал сохранять единство и цельность собственной цивилизации, но одновременно постепенно вел к застою. И это остро сказалось именно тогда, когда Китай в середине XIX в. оказался вынужден вступить в соприкосновение с более динамичным в тот период Западом, что открыло для Поднебесной эпоху *модернизации*.

Модернизация – переход от традиционного аграрного общества к современному, индустриальному – протекала в Китае крайне болезненно. Это было связано как с долгой и сознательной изоляцией страны, так и с внешними вторжениями более развитых государств, принесшими китайцам экономический, политический и культурно-психологический шок. Похожая ситуация в то время имела место и в Японии. Но если в Японии этот шок (бомбардировка японских городов эскадрой американского адмирала Перри, после чего японцам стала очевидна их беззащитность перед Западом и началась лихорадочная догоняющая модернизация, давшая быстрые результаты уже к концу XIX в.) был, так сказать, одноразовым, то в Китае драматические перемены и катаклизмы растянулись более чем на столетие. «Опиумные» войны (которые правильнее было бы назвать «текстильными», поскольку борьба шла за открытие китайского рынка не только для опиума, но главным образом для английского текстиля и других товаров) проложили дорогу в Китай, помимо англичан, и другим странам Запада – Франции, Германии, США. К концу XIX в. Китай фактически был насильственно поделен между этими странами, а также Японией и Россией. Положение усугублялось внутренними конфликтами – грандиозным выступлением тайпинов, «боксерским» восстанием и другими волнениями, которые были нацелены не только против иностранного вмешательства, но и на свержение маньчжурской Цинской династии.

²²⁸ А.А. Бокщанин, О.Е. Непомнин. Лики Среднего царства. М.: «Восточная литература» РАН, 2002, с. 57.

²²⁹ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 194.

На этот драматический исторический вызов требовался адекватный интеллектуальный и духовный ответ, переход от ритуалистической к идеологической модели общественного сознания²³⁰. Так родился китайский национализм. Он отличался от европейского национализма – детища Вестфальской системы и размежевания на европейской политической арене наций-государств (nation-states). Китайский национализм был национализмом выживания, утверждения права китайцев, китайского государства и самой Китайской цивилизации на существование. Один из родоначальников китайского национализма Лян Цичао доказывал, что китайская нация образовалась как «единое целое» еще в древнем Китае и за несколько тысячелетий сложилась в «особо устойчивую национальную общность (*миньзу гунтунти*)»²³¹.

Вместе с тем Китай нуждался в кардинальных изменениях, обретении экономической и политической самостоятельности и последующей модернизации. Возникал вопрос – как совместить это с многовековыми цивилизационными традициями, которые, с одной стороны, были важны с точки зрения национальной идентичности, а с другой, – в немалой мере способствовали упадку Китая? Здесь пролегла серьезная идейная развилка, разделившая вестернизаторов и национально ориентированных деятелей, условно говоря «западников» и «почвенников». В этом плане показательны взгляды того же Лян Цичао, выступившего с теорией «обновления народа». Будучи глубоким знатоком китайской традиционной культуры, Лян вместе с тем считал, что конфуцианство нуждается в коренной реформации (наподобие той, которую в свое время осуществил для европейской культуры Лютер). Он возлагал на классическую традицию ответственность за «рабскую природу китайцев» и допускал поддержание принципов *жэнь*, *ли* и др. лишь как временную меру, чтобы предотвратить ситуацию всеобщего разрушения и хаоса²³².

Другие «западники» шли еще дальше – до полного отказа от традиционного наследия, что только и могло, по их мнению, спасти Китай. «Пусть лучше погибнет вся прошлая культура нашего народа, чем наша нация», – восклицал в 1917 г. основоположник оппозиционного «Движения 4 мая» профессор Пекинского университета Чен Дусю²³³. Только через приобщение китайцев к новому, к современным, западным идеалам мыслилось им и подобными деятелями движение страны вперед.

Большинство реформаторов, однако, думало иначе. Великий политический лидер Сунь Ятсен был решительно не согласен с тем, что у китайского народа «отсутствует дух стремления к новому» из-за «преклонения перед идеями древности». «Как раз напротив, – утверждал Сунь Ятсен, – имеется достаточно доказательств [его стремлений] к идеалу, а также имеется великое множество скрытых признаков [его стремления] к прогрессу»²³⁴. Как и многие китайские «почвенники», будущий лидер Гоминьдана отстаивал «серединный» путь – сочетать сохранение базовых, главных национальных духовных ценностей с заимствованием всего полезного у более развитой Европы. Такую формулу еще в конце XIX в. удачно

²³⁰ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 602, 606.

²³¹ РЖ «Востоковедение и африканистика». М.: ИНИОН, 2007, №3, с. 218.

²³² Л.Н. Борох. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. М.: «Восточная литература» РАН, 2001, с. 219-221.

²³³ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 607.

²³⁴ Цит. по Л.Н. Борох, указ. соч., с. 20.

сформулировал китайский чиновник Чжэн Гуаньинь: «Китайская наука – основа, западная наука – практическая польза»²³⁵.

Между китайскими вестернизаторами и националами была еще одна линия размежевания. Лян Цичао, Кан Ювэй, Ху Ши, Ли Дачжао и другие либералы выступали за реформы, за постепенное просвещение и «обновление» народа в западном духе. Эта позиция оказалась бесплодной в кризисные годы начала XX в., когда даже устранение имперской власти Цин не дало результатов, и страну раздирали военные группировки, так называемые милитаристские режимы. В этих условиях более действенной оказывалась установка на революцию, которой придерживался Сунь Ятсен и возникшие несколько позднее коммунисты.

Сунь Ятсен стал не только основателем Гоминьдана, но и автором завоевавшей широкое признание теории «трех народных принципов» (национализм, народовластие и народное благосостояние). Можно усмотреть здесь связь с ценностью «народосовия», знаковой в традиционном наследии Китайской цивилизации. Вместе с тем взгляды Сунь Ятсена сформировались в современную историческую эпоху и решали задачи модернизации в странах так называемого запоздалого развития. Они являлись разновидностью всемирной идеологии народничества (популизма) – идейного течения, выражавшего не только необходимость демократических, антифеодальных реформ, но и защиту интересов крестьянства, большинства китайского населения от «ужасов первоначального накопления» в ситуации отсталого, периферийного капитализма²³⁶.

Поэтому в учении Сунь Ятсена присутствовали элементы социализма. Еще более очевидно социализм явился основой взглядов китайских коммунистов. Появление социалистических идей в Китае было вполне естественным в качестве реминисценции, характерной для традиционного наследия социальной утопии *Да тун* («Великое единение», «Великое равенство»)²³⁷.

Деятельность всех политических сил, определивших судьбы Китая в XX веке, отмечена этим сочетанием современного и традиционного, проведением тех или иных (демократических и/или социалистических) преобразований с одновременной апелляцией к традиционному наследию Китайской цивилизации. Наглядный пример тому – Гоминьдан, пришедший к власти в результате революционных событий 1925-1927 гг. и сумевший на какое-то время объединить почти весь Китай. Преемник Сунь Ятсена Чан Кайши и в политике, и особенно в идеологии неоднократно прибегал к использованию каких-то ценностей и даже институтов традиционной Китайской цивилизации. Начав в 1934 г. «движение за новую жизнь», он обратился к конфуцианским традициям почитания старших и власти, систематически проводил чистки административного аппарата в духе «исправления имен», возобновил институт экзаменов. В деревне культивировалась так называемая «шаньсийская модель» местного самоуправления, нацеленная на недопущение значительной социальной поляризации среди крестьян. В провинции Шаньси практиковалось посещение чиновниками так называемого «общества очищения сердца», где осуществлялись процедура *цзысин* (самонаблюдение с применением медитации), читались лекции с разъяснением конфуцианского учения и т.п. В целом «традиционные этические принципы использовались как средство мобилизации

²³⁵ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 605. Практически аналогичным был лозунг японских модернизаторов: «японская этика плюс западная техника».

²³⁶ Подробнее см. В.Г. Хорос. Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. М.: Наука ГРВЛ, 1980, с. 53-57, 134-137.

²³⁷ Духовная культура Китая. [Т. 1], с. 242-245.

масс с целью преобразования общества, адаптации его к требованиям современной жизни»²³⁸.

Модернизаторская политика Гоминьдана в довоенный период была затруднена обстоятельствами продолжающегося смутного времени – сопротивлением милитаристских кланов, японским вторжением, соперничеством с коммунистами. Вытесненный из континента в результате гражданской войны Чан Кайши продолжил свою линию на синтез традиционного и современного на Тайване. Там программа модернизации осуществлялась под лозунгом построения общества *сяо кан* (малого благоденствия). На Тайване эта политика дала весьма успешные результаты. И опять-таки ее идеологическое и организационное обеспечение включало использование традиционного наследия («исправление имен», экзамены, принцип относительной уравнительности и др.)²³⁹.

По сравнению с Гоминьданом связь китайских коммунистов с традиционной цивилизацией Китая может показаться более слабой. Но это не так. В том числе – применительно даже к маоистскому периоду КПК, несмотря на все его экономические, политические и идеологические зигзаги и крайности. Хотя партия придерживалась «иностранный», марксистского учения, но уже в 30-х годах Мао Цзе-дун поставил задачу «китаизации» марксизма. Это выразилось, к примеру, в тезисе о ведущей революционной роли крестьянства, «партизанской крестьянской борьбы», что перекликалось с циклическими крестьянскими восстаниями прошлого.

После окончания гражданской войны и провозглашения независимости страны в маоистском Китае вполне просматриваются тенденции «оглядки» на традиционные ценности и институты. Как отмечается в обстоятельном исследовании ректора Института гуманитарных социальных наук университета Цинхуа Ли Цяна, это и политика уравнительности (доведенная до крайних степеней); и разделение общества на 30 рангов (по зарплате); и частые «выправления имен», идеологические кампании; и поиск «талантов» для нужд управления, которые объявлялись «собственностью организации»; и статусное отделение административного аппарата, *ганьбу* от остального населения (например, во время «культурной революции» два миллиона выдвиженцев на чиновничьи должности из крестьян, рабочих и солдат имели более низкий социальный статус – «рабочие, замещающие *ганьбу*») и многое другое²⁴⁰. Сама «культурная революция» при всем антитрадиционализме («критика Линь Бяо и Конфуция») очень походила на циклическую смуту китайской истории, только инспирированную сверху, а «критика Конфуция» компенсировалась ссылками на авторитет легизма и его практику «наказаний». В целом маоистский период вполне вписывается в историю Китайской цивилизации, так же как стиль правления самого «Председателя» напоминает о временах Цинь Ши хуанди и других императоров.

В эпоху реформ, начавшуюся в КНР после смерти Мао и преодоления крайностей маоизма, обращение к традиции стало еще более активным. Провозгласив политику «четырёх модернизаций» (сельского хозяйства, промышленности, обороны, науки и техники), китайское руководство во главе с Дэн

²³⁸ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 198, 267, 269, 270, 275.

²³⁹ Например, президент Тайваня после Чан Кайши, его сын Цзян Цзин-го говорил: «Главный принцип нашего экономического строительства – сокращать разрыв между богатством и бедностью, создавать равномерно зажиточное общество... Мы охотнее согласимся медленнее развивать экономику, чем ради слишком высоких темпов увеличивать отрыв бедных от богатых и создавать известные социальные проблемы». (Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 279). Здесь выражен не только рациональный (и весьма дальновидный) подход к политике экономической модернизации, но и принцип, который постоянно декларировался и порой даже до известной степени реализовывался на практике в традиционном Китае.

²⁴⁰ РЖ «Востоковедение и африканистика». М.: ИНИОН РАН, 2011, №3, с. 126, 129.

Сяопином одновременно вернуло Конфуцию статус «учителя нации». Одной из целей модернизации Дэн Сяопин назвал достижение общества *сяо кан*. Пропагандируя эту линию, китайские средства массовой информации уснащают свои материалы цитатами из традиционной философской классики, примерами из прошлого Китая, когда молодые люди, невзирая на бедность, стремились приобщиться к знаниям.

Но и высшие руководители часто апеллируют к духовному наследию. Обосновывая необходимость привлечения в Китай внешних инвесторов, Дэн Сяопин выразился словами древней китайской стратагемы о «сливовом и персиковом дереве», смысл которой в том, чтобы «пожертвовать малым» ради «большой победы». В речах Ху Цзиньтао встречаются термины из теории «гуманного правления» Мэн-цзы. Пять установок Программы КПК, принятой в 2002 г., напоминают у *чан*, «пять постоянств» Конфуция, а пункты «образцовой поведенческой морали» для чиновников, фигурирующих в той же программе, схожи с качествами *цзюнь цзы*. Вскоре после начала реформ был восстановлен институт экзаменов, которыми стало заниматься Министерство кадров и т.д.²⁴¹

Иногда такое обращение к наследию прошлого объясняют конъюнктурными соображениями – стремлением к доходчивости, популярности, «народности» и т.п. Но сводить все только к политическому или идеологическому камуфляжу было бы неверно. Ценности цивилизации накоплены многими веками, они передаются из поколения в поколение и органически входят в мышление людей. Особенно в случае такой цивилизации, как Китайская.

И другое соображение – стратегического порядка. Исторический опыт свидетельствует, что успешная модернизация предполагает не просто замену «нового» на «старое», традиционного на современное, а их синтез. Именно по этому пути шло развитие Японии, Индии, Южной Кореи и ряда других стран. Этот путь в целом характерен и для нынешнего Китая. Попытки же простого отбрасывания традиции как «архаики», ориентация на иной экономический, политический и цивилизационный опыт без учета местных условий ведет в тупик. За примерами далеко ходить не надо – деструктивные «реформы» в постсоветской России под флагом «демократии» и «европеизма» лишь дискредитировали подлинные демократические ценности.

Сегодня. Последние три десятилетия – после более чем полутора столетий упадка, разброда, внешних вторжений и гражданских войн (если включить сюда и так называемую «культурную революцию») – Китай находится на подъеме, вызывающем уважение и удивление всего мира. В том числе – на подъеме цивилизационном. Это выражается не только в активной апелляции к традиционному культурному наследию, включению его в идейную жизнь, систему пропаганды и образования, но и в упрочении национального самосознания, росте национальной гордости, патриотических и националистических настроений. Причем происходит это в контексте форсированно проводимой модернизации, предполагающей активное усвоение организационного и культурного опыта других народов и цивилизаций.

Стартовой площадкой подъема Китая была социальная модель, близкая к советской. Но в отличие от ельцинской России китайские власти во главе с Дэн Сяопином не отказались от социалистической перспективы и не способствовали разрушению социалистической экономики и соответствующих институтов в целях

²⁴¹ Духовная культура Китая. [Т. 4], с. 210-211, 213, 214, 223 и др. Традиции Китая и «четыре модернизации». Часть 1. М.: ИДВ АН СССР, 1982, с. 3, 13, 15, 104, 106, 115, 209 и др.

присвоения ресурсов узкой социальной группой. Отвергнув методы скоропалительных приватизаций и «шоковых терапий», они избрали программу постепенного реформирования, внедрения в существовавший социально-хозяйственный уклад рыночных начал, что квалифицировалось как «социализм с китайской спецификой».

Можно констатировать, что опыт китайских реформ (которые продолжаются и сегодня) стал одним из наиболее удачных среди бывших стран социалистического лагеря. По своему типу реформы в Китае напоминали советский НЭП 20- годов прошлого века: сохранив за собой контроль в базовых секторах экономики (производство средств производства, телекоммуникации, финансовая сфера), государство постепенно «отпускало в рынок» производство потребительских товаров. Важная роль в этом плане принадлежала аграрной реформе, замене скомпрометировавших себя «народных коммун» сдачей земли крестьянским хозяйствам в аренду. Это было продуктивно и с цивилизационной точки зрения, поскольку семейная аренда была главной формой землепользования в Китае, существовавшей тысячелетия.

Другим мощным рычагом перехода к рынку явилось привлечение в открытые экономические зоны (первоначально в южных прибрежных районах страны) иностранного капитала, ядром которого стали инвестиции китайских предпринимателей из сопредельных стран (*хуацяо*), что также можно рассматривать как реализацию цивилизационного ресурса. Благодаря низким трудовым издержкам, искусству и трудолюбию китайских инженеров и рабочих Поднебесная быстро завоевала внешние рынки, а коммерческие начала распространялись по всей стране, в том числе и на предприятиях госсектора. В результате индустриальная сфера росла на 8-10% ежегодно, и Китай превращался в еще одну «мастерскую мира». После Японии и восточноазиатских «тигров» специалисты заговорили о китайском «экономическом чуде».

Опыт экономической модернизации Китая внимательно изучается, особенно в развивающихся странах. По мнению ряда ученых, этот опыт не только специфичен, но имеет и универсальное значение. Возникла даже идея так называемого «Пекинского консенсуса» – в противовес неолиберальному «Вашингтонскому консенсусу», продемонстрировавшему свою несостоятельность.

Действительно, в китайском проекте «четырёх модернизаций» есть универсальные черты. Это, во-первых, процесс целенаправленной модернизации в крупной стране. Фактор «крупности» (большая территория, многочисленное население, значительные ресурсы) создает возможности для мобилизации необходимых накоплений, экономических рывков, формирования многостороннего национального воспроизводственного комплекса. Имеет значение и обширный внутренний рынок, задающий перспективу развития.

Во-вторых, «запоздалая» модернизация требует изучения мировой социально-экономической эволюции, опыта более развитых стран и отбора в этом опыте того, что может быть использовано в конкретных условиях. Это условие было в полной мере соблюдено в Китае, где экономическая политика властей строилась на серьезной экспертной проработке, свидетельствующей о весьма высоком уровне, обретенном национальной экономической мыслью. Что же касается «китайской специфики», то учет ее в проведении экономической политики также есть в определенном смысле признак универсальности, поскольку исторический опыт свидетельствует: успешная модернизация и заимствования со стороны должны быть «посажены» на собственную цивилизационную основу.

Одним из элементов этой основы, как известно, является конфуцианство, и исследователи не случайно употребляют термин «конфуцианская экономика»

применительно к сегодняшнему Китаю (как ранее к Японии и Южной Корее). Вопреки известному мнению Макса Вебера о плохой совместимости (или даже несовместимости) конфуцианства и капиталистического предпринимательства, многие авторы полагают, что ценности конфуцианской этики по меньшей мере «не находятся в конфликте с ценностями, необходимыми для осуществления экономической модернизации в Китае». Конфуцианство с его культом семьи может способствовать малому бизнесу, что особенно показал опыт Тайваня. Хотя для конфуцианского образа мысли первична группа, но она способна учитывать интересы индивида, поскольку обеспечивает в бизнесе определенный порядок (*ли*) и сотрудничество, «чувство взаимности». Авторитаризм, характерный для конфуцианства, не исключает диалога между членами группы и право на автономное суждение. Важно также воспитание конфуцианской этикой чувства долга и ответственности, необходимых в любой предпринимательской среде.²⁴²

Реформирование происходит также и в политической сфере. Правда, в западной литературе это подвергается сомнению, поскольку в Китае нет многопартийности, нарушаются права человека, как они понимаются на Западе, имело место подавление студенческих волнений на площади Тяньаньмынь и т.д. Но такой подход – не научный, а идеологический. Во-первых, экономическая модернизация невозможна без политического обеспечения, и отрицая последнее, мы попадаем в познавательный тупик. Во-вторых, «выговоры» Китаю за политическое поведение означают оценку на основе лишь внешнего критерия. Последний в лучшем случае годится для сравнения, а для настоящего понимания необходим еще критерий внутренний. Тем более для столь громадной, многонаселенной, с тысячелетней цивилизацией страны, как Китай.

Так происходит ли политическая модернизация в Китае? Наверное, можно согласиться с теми, кто считает, что политические изменения в Китае за последние десятилетия были не столь значительны, как в экономической сфере. Но подвергать сомнению модернизационные процессы в политической жизни современного Китая было бы неверно. Достаточно оценить те сдвиги, которые произошли в политической сфере за последние три десятилетия по сравнению с временами маоизма (когда, кстати, тоже имели место какие-то элементы модернизации). На смену тоталитаризму пришел политический авторитаризм. Исчезла с политической сцены «банда четырех», были реабилитированы и возвращены репрессированные в период «культурной революции». Свободнее стали средства массовой информации, в них, также как и в научной среде, стали возможны дискуссии – о марксизме, об ошибках прошлого, о текущих проблемах и т.п. Вольготнее стали чувствовать себя так называемые восемь «маленьких друзей КПК» – некоммунистические партии, которые хотя и продолжали оставаться карманными, но постепенно увеличивали и обновляли состав, в них пошла молодежь. На уровне уезда были введены прямые выборы в местные органы.

Демократичнее стала атмосфера и внутри КПК. Здесь также практикуются различные обсуждения и дискуссии. Например, доклады на партийных съездах высших руководителей предварительно обсуждаются на низовом уровне, и затем в них вносятся определенные коррективы. Действуют различные контрольные комиссии. Функционеры прислушиваются к мнениям экспертного (академического) сообщества, реагируют на возникающие проблемы. Короче говоря, существуют те или иные формы обратной связи власти и общества.

²⁴² Sin Yee Chan. Confucian Role-Ethics and China Economic Modernization. – In: Constructing China. The Interaction of Culture and Economies. The Univ. of Michigan: Ann Arbor, p. 33, 36-40, 44, 52, 53.

Еще один важный момент. Как показано в работах российских китаеведов (например, А.В. Виноградова²⁴³), в Китае нащупаны, опробованы и закреплены механизмы и методы обеспечения преемственности власти и регулярности ее смены. Речь идет о «плановом» подборе и постепенном продвижении в высшие эшелоны власти представителей младшего поколения; об ограничении сроков пребывания лидеров у власти на всех уровнях; о формах легитимизации власти лидеров и т.д. Исключены не только пожизненное пребывание у власти, но и наследование ее по родственному принципу или персональное назначение лидером своего «сменщика».

В эту картину вписывается и устоявшаяся модель «дуумвиратов», т.е. функционирование двух лидеров на высших властных постах – партийном и государственном (Цзян Цземинь и Чжу Жунцзи, Ху Цзиньтао и Вэнь Цзябао и т.д.). В этом дуализме можно усмотреть и определенное разделение властей, и ограничение прерогатив первого лица.

Вместе с тем в нынешней политической культуре Китая сохранилось немало традиционных элементов. Отношения между поколениями в политике формируются в духе «сыновней почтительности» или иерархии «учитель-ученик». В выступлениях лидеров и политических программах используются образцы политических заповедей прошлого («переходя брод, нащупывать камни»; достигнуть «сяо кан» – уровня «малой зажиточности» населения и т.п.). На отношения между партийными деятелями и чиновниками в какой-то мере влияют стереотипы прошлого в духе «цзюнь цзы» (мудрый муж), что в принципе способствует достижению консенсуса внутри правящего контингента.

Политическая модернизация (как и модернизация вообще) – это отнюдь не обязательно вестернизация. Модернизация (и политическая в том числе) предполагает реформирование традиционных структур, изменение их, «осовременивание». И в той мере, в какой это происходит, можно говорить о модернизации. Вместе с тем модернизация – хочется еще раз подчеркнуть – не означает тотальной ломки всего традиционного – какие-то его элементы, ценности и институты остаются, приспособляются к новым условиям и задачам. И это нормально, опять-таки особенно для такой многовековой и доказавшей свою жизнеспособность цивилизации, как китайская.

В свое время на Западе демократия преимущественно росла снизу, из складывавшегося гражданского общества. Но демократия может образовываться и сверху, – как это было в том числе и на самом Западе, где короли соглашались на конституционную монархию, правовое государство, давали дорогу парламенту и т.п. По-видимому, главным образом сверху будут политически модернизироваться и страны Востока, где случаи сравнительно «гладкого» утверждения демократии редки (Индия). Причем демократия здесь будет отличаться от западных аналогов – как в силу местных историко-культурных особенностей, так и в результате осознания тех рисков, с которыми столкнулась демократия на Западе на современном этапе.

Политическая демократия не самоцель, она – средство для лучшего обустройства индивидуальной и общественной жизни. В главных своих аспектах демократия предполагает 1) отбор наиболее достойных кандидатов во власть, ибо непосредственное отправление власти осуществляется все же сравнительно небольшим контингентом профессионалов; 2) донесение до власти реальных проблем, интересов, предложений и требований общества; 3) обсуждение этих проблем, предложений и требований в структурах власти (а если надо – и в более

²⁴³ См. А.В. Виноградов. Политическая модернизация Китая. Доклад на межинститутском семинаре ИМЭМО РАН «Современные проблемы развития». – МЭиМО, 2011, № 6.

широких масштабах) для принятия адекватных решений, для чего требуется соответствующая атмосфера как внутри самой власти, так и за ее пределами; 4) регулярные отчеты власти перед обществом об исполнении принятых решений, те или иные формы общественного контроля за их исполнением; 5) достижение в ходе этого и в результате этого определенного консенсуса как внутри власти, так и между властью и обществом.

Абстрактно говоря, эти цели могут достигаться как в многопартийной, так и в однопартийной политической системе, если в последней создаются условия для реализации вышеупомянутых пунктов. Политическая модернизация Китая, по-видимому, идет в этом, втором направлении. Выражаясь языком традиционной китайской культуры, демократия – это Путь, и до окончания его далеко, а успех отнюдь не гарантирован. Мы слишком хорошо знаем из человеческой истории, что власть обладает мощной инерцией самосохранения и самоограждения и не слишком склонна по доброй воле открываться вовне. Но если политическая модернизация в Китае окажется эффективной и вовлечет общество в политический процесс, это даст большой толчок поиску политических моделей, альтернативных нынешним западным неолиберальным образцам.

Пока в Китае преобладает «совещательная» форма демократии (как называют ее сами китайские лидеры), т.е. когда те или иные граждане или группы в какой-то степени участвуют в принятии политических решений, высказывая свое мнение в дискуссиях и обсуждениях различных проблем. Элементы представительной демократии существуют на выборах в деревенские комитеты – органы местного самоуправления.

Вместе с подвижками политического характера проводятся и правовые реформы. После хаоса «культурной революции» стала восстанавливаться и совершенствоваться судебная система. К концу 1990-х годов ученая степень магистра права стала практически обязательной для судебного корпуса. Распространяется адвокатура, на сегодня более 100 тысяч частных адвокатов имеют лицензии. Прогрессирует законодотворчество, за последние три десятилетия принято более 250 новых законов. Среди них – закон о государственных служащих, который устанавливает жесткие стандарты для официальных лиц. Согласно другому закону, граждане имеют право предъявлять иски государству и конкретным чиновникам (чего раньше никогда не было). Далеко не формальна деятельность контрольных органов, в частности, Центральной комиссии КПК по проверке дисциплины, на счету которой ряд громких дел по борьбе с коррупцией и другими нарушениями. Конечно, и до сих пор немало примеров партийного диктата в судопроизводстве и применения «телефонного права», но общий вектор совершенствования юридической сферы направлен на строительство правового государства²⁴⁴.

Реформы последних десятилетий принесли громадные изменения в китайское общество. Индустриализация привела к массовому оттоку сельского населения в города. Урбанизация проходит невиданными темпами – сегодня в Китае более полусотни городов-миллионников, ряд из которых вырос в настоящие гиганты. Помимо Пекина и Шанхая, впечатляет, к примеру, феномен Чунцина, центра Западного Китая, выросшего в агломерацию в 32 млн. жителей, а также пример Шэньчжэня, «двойника» Гонконга, где 30 лет назад было 30 тысяч жителей, а сейчас 6 млн.²⁴⁵ Значительно меняется и сама деревня. Все это не может не влиять на

²⁴⁴ J.L. Thornton. Long time coming. The prospects for democracy in China. – “Foreign Affairs”, Washington, 2008, vol. 87, №1, p. 18-23.

²⁴⁵ РЖ «Востоковедение и африканистика». ИНИОН РАН, 2007, №3, с. 170.

цивилизационный облик Китая, принося новые ценности и институты и колебля прежние.

Социологи фиксируют в обществе рост индивидуалистических настроений, «материалистическую ориентацию» (лишь 4% опрошенных готовы, как во времена маоизма, «не думать о себе и все отдавать на благо общества», зато более двух третей населения хотят иметь как можно больше денег), допущение соперничества (конкуренции), стремление к успеху, культ потребительства. Даже в деревне повсеместным украшением жилища сделался календарь с изображением божества денег. Эти сдвиги в сознании в значительной мере стимулировались самой властью, когда в начале экономических реформ Дэн Сяопин выдвинул лозунг «обогащайтесь».

Изменилось положение женщины в обществе, она стала более автономна. Согласно недавно выявленным данным, женщины составляют 20% предпринимательской прослойки в стране. Большие перемены происходят и в семье. Она становится все больше нуклеарной, слабеет почитание родителей. Учащаются поздние браки, количество разводов, по некоторым подсчетам, за последние пятнадцать лет выросло в десять раз. Наблюдается все больше одиноких людей, не имеющих семьи или утративших ее²⁴⁶.

Процессы эмансипации рождают, на первый взгляд, неожиданную реакцию – возвращение древних верований в богов и духов, астрологии, тяги к предсказаниям, увлечение не китайскими религиями. Но такая реакция объяснима – люди ищут компенсации «материалистической волны», ощущают «духовный вакуум» в быстро меняющемся обществе²⁴⁷.

Поэтому понятие «цивилизационного подъема» (с которого мы начали этот раздел) нельзя понимать прямолинейно. Безусловно, в целом цивилизационный подъем имеет место, без него (или вопреки цивилизационным традициям) нынешний прогресс Китая был бы невозможен. Но модернизация, – а Китай сегодня переживает по сути первую настоящую и полномасштабную модернизацию в своей истории, – это одновременно и испытание для цивилизации, так сказать, проверка ее на прочность. Ибо в ходе модернизации, особенно на начальных стадиях ее, происходит усиленное перенимание всего «иностранный», опыта и культуры более развитых стран (Запада), которые могут становиться объектами предпочтения, преувеличенных достоинств и отодвигать в тень все «свое», даже и ценное.

Вспоминаю свою первую поездку в Китай в 1990 году. Динамика китайской жизни, атмосфера реформ производили уже тогда сильное впечатление – особенно на фоне нерадостной отечественной действительности в пору заката перестройки. Тем неожиданнее был разговор с молодой женщиной, сопровождавшей нашу делегацию в Гуаньчжоу. Привлекательная внешность, прекрасный английский язык, недавно вышла замуж. Я спросил ее, сколько она хочет иметь детей. «Ни одного! – был ответ. – В этой стране нет смысла рожать, поскольку нет перспектив. Нормальная жизнь только на Западе, куда многие мечтают уехать». Сначала такое настроение показалось мне каким-то исключением. Но пообщавшись потом с некоторыми представителями молодого поколения, я понял, что «западничество» в нем было достаточно распространено.

Исторически запоздавшая модернизация всегда сопровождается идейным конфликтом между жаждущими перемен и традиционалистами, «западниками» и «почвенниками». Китай здесь не стал исключением. С началом реформ в

²⁴⁶ G.O. Faure. Chinese society and its new emerging culture. – “Journal of contemporary China”, Abingon, 2008, vol. 17, №56, p. 470, 476, 477, 479, 481 и др.; РИС «Востоковедение и африканистика». М., ИНИОН, 20116 №3, с. 131.

²⁴⁷ G.O. Faure, op. cit., p. 478-479.

образованной прослойке общества складывалось прозападное, либеральное направление, которое имело своих лидеров (Чжан Вэйин, Лю Сяобо и др.) и выступало за всемерное развитие рынка, его автономность от государства, права человека, политическую либерализацию и т.п. Их стали называть еще «новыми правами».

Прозападно настроенные китайские интеллигенты предприняли атаку на национальные традиции. «Великая стена» для них была символом изоляционизма. «Наша цивилизация клонится к закату», – такова была главная идея нашумевшего фильма «Речная элегия», вышедшего в конце 80-х годов и встреченного с энтузиазмом либерально мыслящими идеологами. Политическим пиком китайских «новых реформ» было массовое выступление против власти на площади Тяньаньмынь в мае 1989 г.

В противовес «новым правам» возникли «новые левые», недовольные некоторыми последствиями реформ. Их лидеры (Ван Хуэй, Цюй Чжюань, Ван Шаогун, Ху Аньган и др.) также имели многочисленных сторонников, некоторые из которых, кстати, принимали участие в акции на площади Тяньаньмынь, но под иными лозунгами. «Новые левые» в принципе поддерживали рыночные реформы, но считали, что развитие Китая должно быть более сбалансированным.

«Новые левые» не ограничиваются интеллектуальными разработками и выступлениями в СМИ, но пробуют различные социальные эксперименты. Например, в одном из сельских поселений провинции Хэнань было построено 26 фабрик разного профиля, в функционировании которых сочетались рыночные и социально-коллективистские начала. Заработная плата здесь была выше среднего уровня, для персонала строилось жилье, обеспечивалось качественное питание, бесплатное медицинское обслуживание. Субсидировалось обучение молодежи в школе и даже в колледже. При этом была организована своеобразная система воспитания, включавшая проведение критики и самокритики, изучение трудов китайских государственных деятелей, включая Мао Цзэдуна и пр.

Одно из требований «новых левых» состоит в осуществлении «социальных выплат» крупными компаниями для нужд простых трудящихся, а также контроле государства за бизнесом в этом плане. «Новые правые», напротив, настаивают на том, что государство должно уйти из экономики.

И те, и другие в общем и целом не входят в чиновничьи структуры, но имеют там своих сторонников, «своих людей» в структурах власти. При Дэн Сяопине либералы и рыночники пользовались поддержкой «наверху». Цзян Цземинь даже стал приглашать в КПК частных предпринимателей. Но при Ху Цзиньтао курс стал несколько меняться, внимание сместилось в сторону социальных проблем²⁴⁸. Соответственно сдвинулась несколько «влево» идеологическая риторика.

Если китайские либералы настроены на глобализацию, мировой рынок и космополитизм, то для китайских «новых левых» характерны тенденции национализма. Последний выражается в приверженности идее сильного государства (в том числе и в особенности во внешней политике), имперским традициям Китая (в определенной мере и маоизму), а также сомнениях в полезности демократии, которая, по их мнению, не способна поддерживать политическую стабильность, равновесное экономическое развитие и «поднять уровень жизни народа»²⁴⁹.

Весьма показательна в этом плане книга «Чжунго бу гаосин» («Китай недоволен»), изданная массовым тиражом в Пекине в 2009 г., к 60-летию

²⁴⁸ Подробнее об идейном размежевании в современном Китае см. книгу американского автора Марка Леонарда «О чем думают в Китае?». М.: АСТ, 2010, с. 27, 38, 51-53, 58-62, 67-69, 79 и др.

²⁴⁹ Cong Riyun. Nationalism and democracy in contemporary China. – “Journal of contemporary China”, Abington, 2009, vol. 18, №2, p. 839-840.

образования КНР. Ее авторы – публицисты, писатели, работники СМИ, имеющие связи с партийными структурами. По мнению Ю.М. Галеновича, который перевел и опубликовал текст данной книги, ее создатели «возможно, выражают точку зрения, существующую в среде военных и национал-патриотов»²⁵⁰.

В работе рассматриваются как внешнеполитические сюжеты, так и проблемы внутренней политики. В первом случае обращает на себя внимание резкая критика Запада и особенно США. «На протяжении последних двадцати лет Китай все работал и работал на Запад, вкладывал свою кровь и пот, чтобы страны Запада вели роскошный образ жизни». Из-за дешевизны труда китайских рабочих и инженеров западные страны во главе с США получают немалую выгоду. Увлечшись процессом реформ, Китай со времен Дэн Сяопина «слишком уклонился в сторону развития экономических связей и просмотрел действия американцев, которые не содействовали укреплению военной мощи КНР, а превращали ее в свой цех обрабатывающей промышленности и депозитарий для облигаций американских государственных займов». Работать на США для Китая не только не выгодно, но и бесперспективно, поскольку «экономическая модель США – это раковая опухоль мировой экономики. Операция тут неизбежна».

Но авторы отнюдь не призывают к экономическому изоляционизму. Напротив, Китай должен наращивать свое – и хозяйственное, и политическое – присутствие в мире. Китай доказал преимущества своего типа развития, поэтому он может действовать «в интересах большинства стран Земли». «Мы должны управлять намного большими, чем в настоящее время, ресурсами, руководить всем миром (*вомэнь яо линдао чжэге шицзе*)», и с такой задачей Китай справится «во всяком случае, лучше Америки». Сев на место «самого старшего» (т.е. США – В.Х.), мы наведем в мире наилучший порядок. Наша далекая цель в том, чтобы обеспечить народам мира более здоровый образ жизни, чем в настоящее время, но это целый процесс. В ходе этого процесса мы должны вступить на путь создания богатого государства с мощной армией»²⁵¹. Здесь национализм уже перерастает в гегемонизм.

По поводу внутренних проблем в книге также говорится немало резких слов. Прежде всего в адрес «элиты» (предпринимателей и чиновников), которая «все более разлагается» и у которой «нет великой цели». Странники либерализма и Запада называются «пятой колонной» и «национальными предателями», выражается недовольство, что власть до сих пор «не вычистила эту заразу». Осуждается растущая социальная дифференциация, которая вызывает «настроения подавленности в китайском обществе»²⁵².

Эта вполне легальная публикация (а она отнюдь не единственная) свидетельствует во всяком случае о растущих разногласиях и проблемах в процессе пока в общем успешного развития современного Китая. В принципе, как уже отмечалось, противоречия и проблемы в ходе модернизации неизбежны и даже нормальны. Но, похоже, уровень этих проблем и сложностей уже превышает допустимую меру и побуждает говорить о вызовах и рисках на нынешнем этапе китайских реформ.

Дело в том, что их успех, как сейчас все более становится ясным, связан со значительными издержками, возникновением различного рода диспропорций и дисбалансов. Главные из них можно, по всей видимости, определить как социальные. На фоне чрезвычайно динамично развивающейся экономики Китая

²⁵⁰ Ю.М. Галенович. Китайские сюжеты. Чем доволен и чем недоволен Китай. М., Восточная книга, 2010, с. 19.

²⁵¹ Там же, с. 30, 31, 33, 118, 123-125, 142-143 и др.

²⁵² Там же, с. 23, 51, 76, 80, 180, 181 и др.

вместе с тем превратился «в страну с самым быстро растущим коэффициентом Джини в мире»²⁵³. Иначе говоря, параллельно с беспрецедентным экономическим ростом одновременно «непрерывно увеличивалось социальное неравенство»²⁵⁴.

Социальное неравенство в сегодняшнем Китае имеет различные проявления – в разнице уровня жизни между теми или иными регионами страны, между доходами в городе и в деревне, наконец, между социальными группами: партийными деятелями, чиновниками и бизнесменами, с одной стороны, – и трудящимися массами с другой. Быстро увеличивается контингент так называемых «новых китайцев» (термин, возникший по аналогии с «новыми русскими» в современной России). По подсчетам социологов, в Китае в 2005 г. насчитывалось 236 тысяч долларовых миллионеров (среди которых и миллиардеры), 90% которых среди них приходится на детей крупных и средних чиновников²⁵⁵. Главный источник сверхдоходов – коррупция (взятки, откаты за лицензии, расхищение государственного имущества, что в Китае называют «коммунизмом для закадычных друзей» – *crony communism*). По некоторым данным, незаконные доходы «новых китайцев» составляют порядка 13-17% ВВП²⁵⁶.

Вместе с тем растет «недоплата» за труд – хроническое отставание роста заработной платы от роста производительности труда. Так, с середины 90-х гг. до 2007 г. доля заработной платы в ВВП снизилась с 53,4% до 39,7%²⁵⁷. Если взять рабочих (как городских, так и сельских), то, как отмечает китайский автор Ли Минци, работающий в США, доля их суммарных доходов в ВВП за 15 лет (1990-2005 гг.) снизилась с 50% до 37%, - несмотря на рост их рядов, поскольку примерно за этот же период доля занятых вне сельского хозяйства возросла почти вдвое. Средний доход китайского рабочего составляет 5% от уровня США, 6% - от Южной Кореи, 40% от Мексики²⁵⁸. Именно благодаря таким низким издержкам китайские товары доминируют на многих внешних рынках, хотя эти же низкие доходы трудящихся сужают потенциал рынка внутреннего.

«Недоплата» является одним из показателей весьма высокой степени эксплуатации наемного персонала в Китае, которая особенно характерна для мигрантов из деревни, работающих на экспортных предприятиях (порядка 150 млн. человек). Рабочий день у них продолжается 12-16 часов в день, велик процент травматизма (до 700 тыс. случаев в год, в том числе 14% со смертельным исходом), жизнь протекает в скудости, скученности и антисанитарии социального обустройства²⁵⁹. Немногим лучше положение «стационарных», кадровых рабочих. В их среде заметны тенденции «социальной маргинализации» (по выражению китайского исследователя М. Чжана), которая связана не только с недостаточной оплатой, но и с периодическими достаточно массовыми увольнениями персонала, вызванными банкротством или приватизацией государственных предприятий, что имеет место примерно с середины 90-х годов. Компенсация со стороны государства

²⁵³ D. Shambough. *China's Communist Party: Atrophy and Adaptation*. Berkeley etc.: Univ. of California press, 2008, p. 116.

²⁵⁴ РЖ «Востоковедение и африканистика». М.: ИНИОН, 2012, с. 122.

²⁵⁵ M. Spechler. The five biggest questions about the Chinese economy. – “Comparative economic studies”, Tempe, 2010, vol. 52, №1, p. 9, 14.

²⁵⁶ B.G. Dickson. *Chinese private sector*. N.Y., 2008, p. 203-204.

²⁵⁷ РЖ «Востоковедение и африканистика». М.: ИНИОН, 2012, №1, с. 113-114.

²⁵⁸ Li Mingi. The rise of the working class and the future of Chinese revolution. – “Monthly review”, N.Y., 2011, vol. 13, №2, p. 38-40.

²⁵⁹ Ibid.

в этих случаях оказывается либо минимальной, либо не происходит вовсе, а переустройство превращается в проблему²⁶⁰.

Можно говорить также о негативных тенденциях в жизни и социальных позициях китайского крестьянства. Участились случаи экспроприации крестьянских земель для промышленных и торговых предприятий, и не менее пятой части таких случаев элементарно незаконны. Только за 7 лет (с 1998 по 2005 г.г.) было совершено более 1 млн. подобных захватов²⁶¹. За 15 лет к началу 2000-х годов, по разным подсчетам, лишились земли от 34 до 51 млн. крестьянских хозяйств²⁶². Не говоря уж о том, что доходы сельских жителей остаются намного ниже городских.

Возникает вопрос: как же все-таки тем не менее состоялось китайское «экономическое чудо», которое отрицать невозможно и которое так или иначе продолжается до сих пор? Ответ прост: оно стало возможным несмотря на все указанные издержки, вопреки им и – благодаря великой Китайской цивилизации, оправившейся, как говорится, «пришедшей в себя» после долгого периода неурядиц и катаклизмов. Рассматривая этот вопрос, китайский исследователь Ху Юн полагает, что по большому счету творцом «экономического чуда» в Китае была не поколебленная временем крестьянская психология с ее бережливостью, трудолюбием, привычкой к кооперации и взаимопомощи, готовности работать даже за небольшую прибыль – т.е. всеми теми качествами, которые были «выработаны тысячелетним опытом уникальной аграрной цивилизации»²⁶³.

Это не значит, что китайский трудовой люд пассивно воспринимает существующие (и в каких-то отношениях усугубляющиеся) тяготы своей жизни. В последнее десятилетие растет волна протестных выступлений и забастовок трудящихся против различных проявлений социальной несправедливости. Число этих акций по всей стране достигает многих десятков тысяч за год. Уже упомянутый Ли Минци полагает, что «после десятилетий поражений, отступлений и молчания китайский рабочий класс возрождается в качестве новой социальной и политической силы»²⁶⁴. Не остается в стороне и деревня. Например, в одной из провинций центрального Китая, в уезде Хэньян с 2003 г. развернулось массовое движение против ужесточения так называемого крестьянского бремени (*нунминь ды фудань*) – дополнительных поборов, взимаемых местными властями якобы на цели развития. Это и подобные движения китайский ученый Юй Цзяньжун расценил как «законное сопротивление», «политически осознанное»²⁶⁵. И китайские власти все больше осознают протестные акции как данность, требующую принятия адекватных мер и улучшения социальной ситуации.

Другой серьезной проблемой, возникшей «по ходу» и во многом как результат экономических реформ, является значительное ухудшение окружающей среды. В плане экологии Китай всегда являлся уязвимой территорией в силу давления демографического фактора на пространство со сравнительно ограниченными ресурсами. Форсированный экономический рост страны в последние десятилетия существенно обострил эту проблему.

²⁶⁰ M. Zhang. The social marginalization of workers in China's state-owned enterprises. – "Social research", N.Y., p. 161, 164-165, 168 и др.

²⁶¹ B.G. Dickson, op. cit., p. 207.

²⁶² "Journal of contemporary China". Abington, 2010, vol. 19, №67, p. 829.

²⁶³ Hu Yong. The expansion of peasant rationality: an analysis of the creators of the "China Miracle". – "Social sciences in China". Beijing, 2011, vol. 32, №1, p. 19.

²⁶⁴ Li Mingji, op. cit., p. 38.

²⁶⁵ Подробнее см. Yu Jianrong. Conflict in the countryside: The emerging political awareness of the peasants. – "Social research", N.Y., 2006, vol. 73, №1.

Потребление энергии в Китае более чем на две трети обеспечивается каменным углем, что не только в большой мере повышает расход энергии на единицу продукции, но и приводит к серьезному загрязнению окружающей среды. Из 20 самых загрязненных городов мира 16 находятся в Китае. И таких городов будет еще больше, ибо при нынешних темпах урбанизации к 2020 г. в городах будет жить еще на 400 млн. человек больше, чем в начале нашего века. Ситуацию усугубляет стремительно растущая автомобилизация в стране, которая дает ежедневное увеличение автопарка на 14 тыс. единиц. «Угольные» выбросы в атмосферу оборачиваются и кислотными дождями, от которых страдает треть земель Китая (а также некоторых сопредельных стран).

Помимо порчи воздуха, загрязняется вода. По официальным данным, почти треть воды в реках непригодна для питья и обитания рыбы. И это – при ограниченности водных ресурсов в целом, когда ежегодный дефицит расхода воды достигает 40 млрд. кубометров, а к 2030 г. обещает вырасти до 200 млрд. Если к этому прибавить идущее высокими темпами сведение лесов, как следствие растущую эрозию почв и опустынивание (захватившее уже четверть территории страны), то картина действительно выглядит тревожной. И нет никакого сомнения в том, что ухудшение ситуации во многом связано с экономическим «бумом», который переживает современный Китай.

Экологические проблемы также вызывают массовую реакцию в стране. Только в одном 2005 г. зафиксировано более 50 тыс. протестных акций против загрязнения окружающей среды²⁶⁶. На это, как и на сами проблемы, не может не реагировать политическое руководство КНР. Принимаются крупные программы, по которым планируется сокращение энергопотребления (прежде всего «угольного»), сбережение и частичное очищение водных ресурсов, уменьшение сточных отходов, внедрение «чистых» технологий и пр. Но перспектива решительного перелома негативных экологических тенденций пока не просматривается. По уровню экологической безопасности Китай остается на 133-м месте среди 146 стран мира²⁶⁷.

* * *

В заключение, естественно, возникает искушение сделать прогноз на будущее. Однако в нашем случае это не так легко. Если экономические или политические процессы более или менее могут просматриваться на десять-двадцать лет, то сдвиги в базовых ценностях и институтах цивилизации, существующей долгие столетия и тысячелетия, уловить сложно. Правда, сейчас история движется все быстрее и быстрее.

Некоторые китаеведы полагают, что сегодня Китай проходит очередной типичный для себя цикл, и если сейчас пока еще продолжается восходящая траектория, то нисходящая уже не за горами (О.Е. Непомнин). Мы действительно можем констатировать не только «свет», но и «тени» современного Китая. Так же, как то, что за подъемом так или иначе последует спад. Но все же, думается, этот спад вряд ли повторит катастрофы и гигантские смуты, имевшие место в прошлом. Все-таки современное общество и государство (а Китай уже в значительной мере модернизировался) обладает определенными предохранительными средствами и

²⁶⁶ См. подробнее Е. Economy. The great leap forward? The costs of China environmental crisis. – “Foreign affairs”, N.Y., 2007, vol. 86, №5; Pranab Bardham. Awakening giants. Feet of clay. Assessing the economic rise of China and India. New Delhi: Oxford univ. press, 2010, p. 117-124; А.А. Козлов, Е.В. Бирюлин. «Водный голод» в Китае: масштабы, угрозы и пути преодоления. – В кн. Охрана окружающей среды и проблемы народонаселения в КНР. М., 2001 и др.

²⁶⁷ The Xinhua online. 13.01.2006 (<http://portalapp.tdctrade.com/airnewse/index.asp?id=14846>)

тормозными механизмами, способными не допустить наихудшие последствия. И китайское руководство, как об этом уже говорилось, стремится реагировать на возникающие перекосы и проблемы развития. Конечно, ситуация может резко ухудшиться в результате действия «привходящих» обстоятельств, внешнего фактора. Но прогнозировать такой разворот событий пока не представляется возможным.

Для нынешнего китайского общества характерен не только водораздел социальный – между богатыми и бедными, но и между различными культурными ценностями. Влияние идей Запада в Китае еще никогда не было так велико, как сейчас. Наблюдатели свидетельствуют, что появился и в значительной мере сложился тип «модернизированного китайца», равнодушного ко многим базовым ценностям собственной цивилизации, готового к восприятию всяких новаций, к соперничеству, личному выдвиганию и т.д. И все же нельзя сказать, что этот тип стал (да и станет) преобладающим и что от китайской цивилизационной традиции останутся лишь еда палочками или чайная церемония.

Примеры не только Китая, но также Тайваня, Гонконга, Сингапура и других свидетельствуют о том, что ценности традиционной Китайской цивилизации «легко уживаются с современной техникой, современными методами организации управления и самыми передовыми идеями»²⁶⁸. Такой усвояемости также способствуют присущие китайцам жизнелюбие и здоровый прагматизм. А.И. Кобзев идет даже дальше, сближая современный западный потребительский гедонизм с традиционным китайским «рассудочным натурализмом», в рамках которого появилась алхимия, велись поиски способов продления жизни, на что были направлены эротология, диетология и прочие вещи²⁶⁹.

С этим сопоставлением вряд ли можно полностью согласиться. Современный западный потребительский «материализм» и традиционный китайский натурализм исходят из разных ценностных источников и целей. Первый является прямым выражением гипертрофированного индивидуализма и эгоцентризма, тогда как второй не теряет связи с коллективистским социальным этосом. Собственно, такое сопоставление противоречит взглядам и самого А.И. Кобзева, который полагает, что «наиболее радикальную и развитую альтернативу угасающей «фаустовской душе» ныне предлагает вчера казавшийся колоссом на глиняных ногах Китай»²⁷⁰.

Интенция такой альтернативности и тем самым цивилизационного самоутверждения (может быть, вновь возникающего мессианизма?) действительно имеет место в современной китайской мысли. Можно, например, сослаться на сравнительно недавно умершего китайского философа Лян Шумина, который сравнивал три типа культур – западную, научно-рационалистическую, нацеленную на борьбу и власть над материальным миром; индийскую, религиозную по характеру, которая уводит человека от мира; и китайскую культуру – интуитивную, ориентированную на внутреннюю жизнь человека и гармонизацию его отношений с миром. Исходя из этого, Лян Шумин приходил к выводу, что мировая культура будущего – это «возрожденная китайская культура»²⁷¹.

Не будем спорить с точностью такого сопоставления упомянутых типов культур, хотя представляется, что в нашем мире не может быть и не будет какой-либо одной культуры, ибо это противоречило бы «закону сохранения видов» культур и цивилизаций как необходимого разнообразия для жизни человечества. Но можно согласиться с оценкой В.В. Малявина, что секрет жизненности Китайской

²⁶⁸ В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 612.

²⁶⁹ Духовная культура Китая. [т. 1], с. 54.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Там же, с. 337.

цивилизации (а сегодня – и ее привлекательности для других народов) – «в ориентации Китайской цивилизации на «технику сердца» (*синь шу*), столь отличающую ее от плодов цивилизации европейской, сделавшей ставку на «технику орудий»²⁷².

²⁷² В.В. Малявин. Китайская цивилизация, с. 613.

ПРИЛОЖЕНИЕ
КРАТКАЯ АНТОЛОГИЯ БАЗОВЫХ ТЕКСТОВ
КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«КНИГА ПЕРЕМЕН»

«Книга Перемен» – одно из самых удивительных творений китайской мысли. Датируется примерно VIII – VII вв. до н.э., автор неизвестен. Первоначально возникла как руководство к гаданию. Состоит из 64 частей, *гуа* (европейцы назвали их гексаграммами), которые обозначали различные стадии «перемен» – как мирового порядка, так и индивидуальных состояний души и жизненных трансформаций. Различные школы китайских мыслителей предлагали свои интерпретации этих стадий или «перемен». Опираясь на одну из таких школ (Ван Би, Вань И, Итō Тōгай), выдающийся русский советский китаевед Ю.К. Шуцкий (1897 – 1937) предложил свое, во многом оригинальное переложение (интерпретацию) «Книги Перемен», остающуюся до сих пор непревзойденной в мировой синологической литературе.

Печатается по: Ю.К. Шуцкий. Китайская классическая «Книга Перемен». СПб.: Алетейя, 1992, с. 215 – 230, 254 – 259, 260 – 264, 436 – 438.

ЧЖОУСКАЯ «КНИГА ПЕРЕМЕН»

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Интерпретация построена на основании критической школы комментаторов Ван Би, Вань И, Итō Тōгай

Название данной классической книги Китая объясняется тем, что главная идея, лежащая в ее основе, – это идея изменчивости. В незапамятные времена, ещё до возникновения письменности, эта идея была почерпнута людьми из наблюдения над сменой света и тьмы в мире, окружающем человека. На основе этой идеи была построена теория гадания о деятельности человека: идет ли эта деятельность вразрез с ходом мирового свершения, или она гармонически включается в мир, т.е. несёт ли она несчастье или счастье, как это называется на языке технических терминов «Книги Перемен».

Существующая система Книги сложилась в основном при Чжоуской династии и, в отличие от мантических систем более ранних времен, она называется «Чжоуской Книгой Перемен» Она состоит из 64 символов, каждый из которых выражает ту или иную жизненную ситуацию во времени с точки зрения её постепенного развития. Символы состоят из шести черт каждый: и эти черты обозначают последовательные ступени развития данной ситуации. Черты бывают двух родов: или цельные, или прерванные посередине; первые символизируют активное состояние, свет, напряжение, а вторые – пассивное состояние, тьму, податливость.

Эта система – плод многовекового накопленного опыта наблюдения мира, мира реального, красочного. Здесь вполне уместно вспомнить то, что Гете говорит о мире красок: краски – это действия и страдания света. Можно ощутить «Книгу Перемен» как эпопею взаимодействия света и тьмы. Тогда она приобретает и красочность и выразительность.

№1. «Цянь». Творчество



Здесь творчество рассматривается в его самом чистом виде. Это прежде всего – акциденция неба как олицетворения творческой силы, которая лежит в *начале* всего существующего. Она, как универсальная сила, принципиально не может иметь никаких препятствий в своём *развитии*, которому *благоприятствует* то, что эта сила является совершенно *стойкой*.

Совершенный человек может в своей деятельности полностью проявить такое творчество, которое благотворно отражается на всём его окружении. Вот почему в тексте сказано: Творчество. В изначальном развитии благоприятствует стойкость.

1

Вообще активной деятельности отдаётся предпочтение перед простым, пассивным бытием. Поэтому нужна особая бдительность для того, чтобы эта деятельность привела к положительному результату. Момент её начала является одним из самых ответственных моментов. В нём ещё неуместна деятельность, а нужна лишь замкнутая и сосредоточенная подготовка. Человек может быть полон сил, но время ещё неблагоприятно для его деятельности. В образе *нырнувшего дракона*, т. е. мощного существа, которое скрылось и ещё не действует, изображается такой человек. Не следует думать, что это может относиться лишь к каким-нибудь особым людям, ибо совершенно не в духе Книги ограничивать предостережения, даваемые в ней, их пригодностью лишь для некоторых людей. Поэтому о первом моменте всякого творчества сказано:

В начале сильная черта.
Нырнувший дракон, не действуй.

2

Следующий момент, выраженный второй чертой, которая в символике называется полем, т. е. поверхностью земли, характеризуется тем, что человек, полный творческой силы, зашифрованный в образе *дракона*, может уже выйти из своего уединения: он, появившийся, уже *находится в поле*. Его творчество уже может проявиться, он видим всеми, и это положение для всех *благоприятствует встрече* с таким *великим человеком*.

Кроме того, в системе графических соотношений символов Книг принято считать, что между чертами символов существует некий резонанс, «соответствие», а именно: первая черта соответствует четвертой, вторая – пятой, третья – шестой. Но в символике социальной иерархии пятая черта обозначает государя. Поэтому на второй позиции, стоящей в соответствии с пятой, *благоприятна встреча с великим человеком*. Вот почему текст этой черты гласит:

Сильная черта на втором месте.
Появившийся дракон находится на поле.
Благоприятна встреча с великим человеком.

3

Первая волна творческого акта на второй позиции уже достигла высшей точки. Но всё это существует пока лишь внутренне, ибо первые три черты обозначают внутренний мир, а вторые три – внешний. Всё это ещё не реализовано вовне. Необходим выход из себя для этой реализации. Он символизирован третьей чертой. При таком переходе естественно возникает некий кризис, делающий это положение *опасным даже для благородного человека*, который на протяжении всего первого периода творчества – «*весь день*» – отдавался непрерывному созиданию. Только полная сил *бдительность* в конце этого периода – «*вечером*» – может привести к тому, что *хулы не будет*. Так об этом сказано и в тексте:

Сильная черта на третьем месте.
Благородный человек до конца дня непрерывно созидает.
Вечером он бдителен.
Опасность.
Но хулы не будет.

4

При выходе к активной деятельности вовне у человека, подготовившего её внутренне, точно вырывается почва из-под ног, но именно эта предварительная подготовленность делает возможным благоприятный исход. Это с достаточной ясностью выражено в образе текста:

Сильная черта на четвертом месте.
Точно прыжок в бездне.
Хулы не будет.

5

Только на пятой позиции творческий процесс выступает в своей полной силе. Он до конца проявился вовне и, имея в себе достаточную мощь, не нуждается ни в какой поддержке. Он, как полный сил *дракон, летит в небе*. С такой высоты творящий легко может заметить *великого человека*, где бы тот ни находился. Но и сам он является *великим человеком*, настолько развернувшим свою деятельность, что его нетрудно увидеть кому угодно. Вот как это выражено в тексте:

Сильная черта на пятом месте.
Летающий дракон находится в небе.
Благоприятна встреча с великим человеком.

6

На этом, собственно, заканчивается творческий процесс. Всё дальнейшее является лишь ненужным переразвитием. Раз творчество уже достигло своего полнейшего проявления и больше уже ничего создать нельзя, то тот, кто в этом положении всё же захотел бы «творить» ещё дальше, проявил бы лишь свою излишнюю гордость, в результате которой ему пришлось бы раскаяться. Так об этом говорит и данный текст:

Наверху сильная черта.
Возгордившийся дракон.
Будет раскаяние.

Резюме

Весь процесс творчества выражен сильными световыми чертами. Это, конечно, благотворные силы, но для подлинно благого результата необходимо вполне управлять ими и не допускать того, чтобы они *главенствовали*. Только тогда деятельность может идти в гармоническом отношении ко всему мировому свершению и быть *счастливой*. Поэтому в тексте, где силы света выражены в образе *драконов*, сказано:

При действии сильных черт смотри, чтобы все драконы не главенствовали.
Тогда будет счастье.

№2. «Кунь». Исполнение



Даже самое напряженное творчество не может реализоваться, если нет той среды, в которой оно будет осуществляться. Но и эта среда, для того чтобы осуществить абсолютное творчество, должна быть тоже абсолютно податливой и пластичной. Кроме того, она должна быть лишена какой бы то ни было собственной инициативы, должна в полной самоотрешенности лишь вторить и следовать за импульсами творчества. Но вместе с тем она не была бы в состоянии *исполнять* то, что является творческим замыслом. Поэтому она – вполне самоотрешенная сила – выражается метафорически в образе *кобылицы*, которая, хотя и лишена норова коня, но не уступает ему в способности к действию.

Если Творчество – это Небо, Свет, Совершенный человек, то Исполнение – это Земля, Тьма. Благородный человек, слушающий и исполняющий указания Совершенного человека. Именно ему здесь предстоит действовать не по этим указаниям, а по собственному почину, то он мог бы лишь заблуждаться. И только следуя за своим повелителем, он может найти его. Так, для благородного человека здесь лучше всего, утратив подобных ему самому друзей, обрести выше его стоящего друга, который своими качествами восполняет его недостатки.

В пространственной символике Книги юго-запад считается областью тьмы, так как там начинается угасание света. И, по противоположности, северо-восток – область, где зарождается свет, – считается областью света. Исполнение же выражено в чертах тьмы, поэтому ему надо потерять подобные ему силы на юго-западе и найти восполняющие силы – «друга» – на северо-востоке, чтобы подчиниться им. При этом важно, чтобы деятельность Исполнения протекала в полном спокойствии, в покорном принятии своей судьбы, без переразвития, иначе его деятельность будет не исполнять замыслы творчества, а конкурировать с ними. Тьма вступит в незакономерный бой со светом, что не может привести к благому результату, ибо сила тьмы – слепая необходимость, а не ясная сознательность. Если первый символ относится по преимуществу к государю, мужу и т.д., то символ Исполнение повествует о деятельности подданного, жены и т.п. В нём показана развивающаяся необходимость в Исполнении. В тексте это выражено так:

В изначальном развитии благоприятна стойкость кобылицы.
Благородному человеку предстоит действовать,
но если он выдвинется вперед, то заблудится,
отступив же назад, он обретёт повелителя.

Здесь благоприятно на юго-западе найти друга
и на северо-востоке утратить друга.
Спокойная стойкость – к счастью.

1

Первый момент Исполнения таков, что в нём ещё незаметно оно само. И тем не менее оно будет осуществляться с полной необходимостью. Пусть даже сила Тьмы и холода здесь ещё не выявлена. Но она уже начала действовать. Пусть в том, что уже выпал *иней*, ещё не заметен будущий мороз, но если иней выпал, то, значит, недалеко то время, когда будет и *крепкий лёд*, в котором холод и тьма проявятся уже в полной мере.

Рост силы и тьмы может быть понят и в переносном смысле: это – время, когда всё больше могут начать действовать «ничтожества» – аморальные люди. Надо предвидеть события и быть готовым к встрече с ними. Поэтому как предупреждение звучат слова текста:

В начале слабая черта.
Если ты наступил на иней, значит, близится и крепкий лёд.

2

В символике геометрических форм Книги небу присвоена форма круга, а земле – квадрата. Пространственно небо мыслится куполообразным, а земля – «прямой», плоской. Но, вступая во взаимодействие с небом, земля должна полностью приноровиться к нему, чтобы осуществить его импульсы. Несмотря на различие их форм, это возможно в силу громадности земли. (Древнекитайское представление, что бесконечно большой квадрат стремится превратиться в круг, засвидетельствовано в гл. 41 «Даодэцзина»: «У великого квадрата нет же углов».) В каждом символе Книги одна из черт считается главной. В данном случае это – именно вторая черта. Поэтому в ней по преимуществу выражено качество данного символа. И раз в данном случае это качество налично в самой полной мере, то здесь не требуются никакие предварительные упражнения: не нужна никакая предварительная подготовка, а всё складывается благоприятно само собой. Только в свете этих мыслей становится понятным текст:

Слабая черта на втором месте.
Плоский квадрат громаден.
Хоть и не готовишься, не будет ничего неблагоприятного.

3

После первого, внутреннего выявления данной ситуации опять наступает некий кризис. Во время его невозможна свободная деятельность. Человек может обладать самыми прекрасными качествами, но время не благоприятствует ему. Поэтому он должен *затаить свой блеск*. Он может быть стойким и даже может действовать, однако лишь при условии, что его деятельность не будет происходить по его собственному почину, а лишь по указаниям выше его стоящего *вождя*, тогда лишь его дело может быть доведено до нужного конца. Вот почему и в тексте сказано:

Слабая черта на третьем месте.
Затаи свой блеск и сможешь пребыть стойким.
Возможно, что если будешь действовать, следуя за вождём,

Сам не совершая ничего, то дело будет доведено до конца.

4

При пассивности силы Тьмы, характерной для Исполнения, состояние кризиса несколько затягивается. Поэтому, хотя на четвертой позиции он уже минует, но его воздействие все же остается. Человек может обладать многим, но здесь лучше ему спрятать то, что у него есть: *завязать мешок*. Эта позиция символизирует положение приближенного к государю человека. Положение его неустойчиво и полно тревог. Конечно, если человек в таком положении будет держаться в тени, то опасность не будет ему угрожать, однако, оставаясь незамеченным, он не может рассчитывать и на какие то ни было похвалы. Так, в тексте мы читаем:

Слабая черта на четвертом месте.
Завяжи мешок.
Хулы не будет, хвалы nebude.

5

И вторая и пятая черты, как средние черты в нижней и в верхней триграммах, выражают одно из самых важных качеств: уравновешенность, понимаемую как умение без крайностей всегда быть на должном месте. [Это центральное положение выражено в образе, требующем некоторой расшифровки. Дело в том, что гамма красок по древнекитайским воззрениям состоит не из семи (как у нас), а из пяти цветов, и в ней жёлтый цвет занимает *центральное* положение. Поэтому в афоризмах, относящихся ко вторым и к пятым чертам, часто встречаются образы, имеющие эпитет «жёлтый»]. Кроме того, жёлтый цвет – это цвет Земли. Пятая черта в данном символе, хотя и не является главной, но, занимая самое выгодное положение в верхней триграмме, обозначающей внешнее, она символизирует всё же возможность проявления вовне. Внешнее проявление – это своего рода одежда. Но так как здесь речь идёт о Земле, то и её положение, *нижнее* по отношению к Небу, находит своё отражение в том, что в образе указана *нижняя* часть китайской одежды: «*юбка*». Благоприятность этой позиции дает возможность говорить здесь не только о счастье, но даже об «изначальном счастье». После этих разъяснений, вероятно, не покажется непонятным текст:

Слабая черта на пятом месте.
Жёлтая юбка.
Изначальное счастье.

6

Шестая позиция выражает переразвитие данной ситуации. Сила Тьмы, будучи переразвита, вступает в борьбу с силой Света. Здесь, на крайней позиции, *на окраине*, борются Свет и Тьма, Небо и Земля, которым присущи синий и жёлтый цвета. Благою эта битва не может быть, так как она – нарушение мировой закономерности, и вот льётся «кровь драконов»:

Наверху слабая черта.
Драконы бьются на окраине.
Их кровь синя и желта.

Чтобы избежать такой битвы при действии сил Тьмы – *слабых черт* – надо всегда иметь в виду, что здесь *благоприятной* может быть лишь *вечная стойкость*. Об этом говорит и общее предостережение к данному символу:

При действии слабых черт
благоприятна вечная стойкость.

№3. «Чжунь». Начальная трудность



Собственно, именно с этой гексаграммы начинается повествование о взаимодействии Света и Тьмы, ибо первые две гексаграммы показывают внутреннее развитие Света и Тьмы вне их взаимодействия. Но *начало* всякого действия состоит в *преодолении* предшествующего состояния. Отсюда – *трудность* данного положения, выраженная в самом названии гексаграммы. Она состоит из символов Воды: Облака – наверху или вовне, и Молнии, Грома – внизу или внутри. Верхний символ обозначает также погружение в опасность, ибо в нём черта Света *погружена* в среду черт Тьмы. Нижний символ обозначает пробивающееся изнутри движение, возбуждение. Такое возбуждение, которое, например, весной стимулирует растения к росту. Но оно протекает *внутри* опасностей, в условиях начальной трудности. Поэтому в таком движении чрезмерная поспешность может лишь вредить делу, и наоборот, выдержка и *стойкость* могут способствовать *изначальному развитию*. Важно не только указать положительно правильный путь к *преодолению* этой трудности. На нём нужна, прежде всего, поддержка и помощь окружающих. Их надо склонить на свою сторону, чтобы они помогали своим действием, и тогда самому можно не предпринимать никаких выступлений, ибо они ещё слишком опасны. Именно в силу опасности необходимо объединение сил. Оно необходимо было и сюзерену, впервые устраивавшему свои владения при содействии феодалов, возводимых им на престол; оно необходимо и отдельному человеку, начинающему своё дело. Даже и в самой *познавательной* жизни отдельного человека дело обстоит так же: в самый первый момент своего появления познавательная мысль движется под покровом непознанности и извне облекается в образы представлений. Это выражено в символах данной гексаграммы: внутри – молния, гром, вовне – облака. Молния познающей мысли облекается облаками представлений, и эти представления играют роль помощников мышления. В тексте здесь мы читаем:

Начальная трудность.
В изначальном развитии благоприятна стойкость.
Не надо никуда выступать.
Здесь благоприятно возводить на престол вассалов.

1

Первая, *начальная* черта играет главную роль в этой гексаграмме, ибо она и обозначает *начальную* трудность. Это, правда, активность, движение, но она лежит под плотным слоем ещё не преодоленной пассивности. Поэтому такое движение ещё не может быть поступательным. Это лишь кружение на месте, лишь подготовка к подлинному движению. Вот почему поспешные действия здесь могут быть лишь во вред. Наоборот, стойкость – умение с полной выдержкой соблюдать правоту – вот

то, что может здесь быть благоприятным. Трудность этого положения, естественно, требует помощи со стороны подчиненных. Поэтому само это положение способствует вербовке помощников. Так и в познании: это лишь первый момент осознания движения мысли. Она тоже должна здесь найти поддержку в свидетельстве опыта и в проверенной правоте разума. Об этом говорят и образы текста:

В начале сильная черта.
Нерешительное кружение на месте.
Благоприятно пребывать в стойкости.
Благоприятно возводить на престол вассалов.

2

На данной позиции внешне все складывается благополучно: и сама позиция, как центральная в нижней триграмме, выражает благоприятную уравновешенность, и занята она одной из слабых черт, которым предназначены четные позиции, и ее соответствие с пятой, сильной чертой – правильно. Но, тем не менее, здесь столь ощутимо непосредственное соседство с первой чертой, которая к тому же является главной чертой для данной гексаграммы, что движение этой черты к ее правильной цели, к «браку» – к единению с пятой чертой – задержано. При этом, хотя в первой черте самой по себе нет ничего дурного, однако для второй черты она выступает в роли грабителя, захвату которого вторая все же не поддается лишь в силу своей правоты, выраженной в центральном ее положении. Здесь она – «девушка» не дает обещания на брак «разбойнику». Она выжидает наибольший срок, лишь бы дождаться того, с которым она стоит в правильном соответствии. Так и мышление: в данный момент оно еще не в состоянии отвлечься от первого мгновения самосознания, и ему необходим известный срок, чтобы перейти к непосредственному объекту познания в его полной глубине. Это выражено в следующих образах:

Слабая черта на втором месте.
В трудности, в нерешительности – колесница и кони вспять.
Не с разбойником же быть браку!
Но девушка в стойкости не идет на помолвку.
Через десяток же лет – будет помолвка.

3

Данная позиция – это позиция некоего кризиса. Здесь силы, действующие внутри, уже иссякают, а сил, действующих вовне, еще нет. Нет проводника в дебрях непознанного мира. Но только с его помощью было бы возможно продвижение вперед. Говоря образно, нужен *лесник*, знающий лес, когда гонятся за дичью. Без него ждет неудача, о которой придется пожалеть. Но все это еще только *будет*. Однако всякое событие не свершается внезапно, наоборот, оно бывает подготовлено всей системой причин. Поэтому весьма важно уметь замечать зачатки будущих событий, чтобы не быть ими застигнутым врасплох. Эта способность видеть зачатки будущего и руководствоваться ими – качество обязательное для благородного человека. Поэтому и здесь, предвидя надвигающуюся неудачу, он предпочитает не выходить из своего жилья, чем предпринять что-либо, о чём все равно придется лишь пожалеть. Так и в процессе познания, если человек остается без помощи уже выработанного разума и стремится постигнуть нечто ему ещё неизвестное, – его здесь ждет такая же неудача.

Слабая черта на третьем месте.
Преследуя оленя без ловчего,
лишь попусту войдешь в середину леса.
Благородный человек примечает зачатки событий
и предпочитает оставаться дома.
Ибо выступление приведет к сожалению.

4

При выходе вовне получается возможность снова оглянуться внутрь и извне, совершенно объективно осознать внутреннее содержание импульса мышления. Возможно, здесь полное единение с ним, и настолько полное, что все дальнейшее уже будет менее благоприятным, ибо в дальнейшем возможно лишь переразвитие. Конечно, так наступает лишь самый первый толчок мышления, но ведь это происходит во время «начальной трудности», поэтому здесь совершенно бесполезно гнаться за чем-нибудь большим, а надо достигнуть полной ясности в отношении первого момента. Поэтому и в тексте здесь сказано:

Слабая черта на четвертом месте.
Колесница и кони – вспять!
Стремясь к браку, выступишь, – и будет счастье.
Ничего неблагоприятного.

5

Вообще данная позиция имеет смысл самой благой и широкой экспансии, но в данной гексаграмме, где главной чертой является первая, экспансия невозможна. Возникает противоречие между требованиями данного положения и реальными возможностями. Благие силы здесь не имеют доступа к тем, кого они должны были бы облагодетельствовать. Они замкнуты в себе. Поэтому если для самого носителя этих сил и есть благоприятный исход, то для его широкого воздействия – нет. Так и в познании – в момент начальных трудностей – на данном этапе невозможно ни дальнейшее постижение, ни сообщение постигнутого другим, ниже стоящим, а возможно только поддерживать общение с наставником и друзьями, которые уже прежде способствовали познанию.

Сильная черта на пятом месте.
Затруднения в твоих милостях.
В малом стойкость – к счастью.
В великом стойкость – к несчастью.

6

Эта черта – слабая. Она выражает положение, в котором нет возможности рассчитывать на собственные силы. Но здесь нет и поддержки вовне, ибо с третьей чертой (тоже слабой) нет правильного (т.е. по антитезе) соответствия, пятая черта, как не главная, не может поддержать, а первая – главная – максимально удалена. Кроме того, данная черта – верхняя в триграмме «опасность» – выражает высшую опасность, и как верхняя во всей гексаграмме она выражает высшую точку в начальной трудности. Поэтому ни о каком движении вперед не может быть и речи. Здесь удел – полное отчаяние. Такое положение в познании – это тот момент, когда нет возможности найти поддержку в опыте руководящего разума. При этом, если даже познание направлено на самые высокие объекты, все равно оно остается

тщетным, и познающему лишь остается горечь разочарования. В образах текста это выражено так:

Наверху слабая черта.
Колесница и кони – вспять.
Плач до крови – непрерывным потоком.

№4. «Мын». Недоразвитость



Прежде всего, несколько слов об устройстве данной гексаграммы. Здесь внизу триграмма «вода» = «опасность», а вверху – «гора» = «остановка». Это опасность, которая приостановлена, это ручей, который вытекает у подножия горы или который, встречая на своем пути гору, не может двигаться прямо дальше. По названию гексаграммы – это недоразвитость, непросвещенность. Однако вместе с тем и преодоление этой недоразвитости – просвещение непросвещенных. Поэтому здесь разворачивается процесс, происходящий между учителем и учеником, между знанием, уже собранным прежде, и новым познавательным актом. Если в предыдущей гексаграмме фигура руководящей стороны лишь намечалась, а все внимание было направлено на изображение трудностей начала, то здесь эта фигура выступает с полной отчетливостью. Графически она выражена во второй и в шестой сильных чертах, которые, однако, не являются здесь главными, а лишь способствуют действию главной пятой черты. Последняя, как и остальные три слабые черты всей гексаграммы, символизирует непросвещенных, которых просвещает учитель. Но каждая из них обладает своими специфическими чертами, поэтому на разных ступенях процесс этот охарактеризован различно. Но общим в нем остается то, что это двухсторонний процесс, в котором инициатива просвещения может исходить лишь от непросвещенного, так как этот процесс не приводит к желательному результату, если он построен на насилии. Поэтому здесь благоприятна стойкость как развивающемуся, так и развивающему. И первому – в том, чтобы руководствоваться первым же указанием просвещающего, а не искать дальнейших указаний, не выполнив первые, и второму – эта стойкость нужна в том, чтобы помнить, что инициатива процесса должна быть сосредоточена у просвещаемого. В технике познания – это момент, когда познаваемое, но еще не познанное получает в развитии процесса познания ту ясность, которая дается ему из разума, сложившегося в прежде накопленном опыте. Но это не значит, что акты нового познания целиком зависимы от уже известного, наоборот – новый акт познания должен быть способен к максимально полному прогнозу дальнейшего. Но лишь объясняется, в буквальном значении этого слова, ясностью уже известного. При этом познающий сохраняет всю острую ревность, пытливость и заинтересованность в данном процессе. (Не напрасно здесь в комментаторской литературе есть указание на следующее место из «Луньюй»: «Кто не горит душой [о познании], тому не раскрою ничего; кто не скорбит [о своей неумелости], того не разовью. И ничего не отвечу тому, кто не скажет ни слова о трех углах квадрата, когда ему объяснен один угол». Интересно еще отметить и то, что в древнем Китае гадание оракула почиталось средством к разрешению сомнений. Поэтому, как пишет Ван Би, повторное и третье гадание, давая иные результаты, уже не разрешает

сомнений, а, давая альтернативное решение вопроса, лишь вносит неясность и расплывчатость.) В тексте это выражено так:

Недоразвитость.
Недоразвитому – развитие.
Не я стремлюсь к юношески недоразвитым,
а юношески недоразвитые стремятся ко мне.
По первому гаданию – возвещу.
Повторное же и третье гадания – излишество.
А раз излишество – то не возвещу.
Благоприятна стойкость.

1

Первый момент здесь характеризует самое начало отношений ученика и учителя. Пусть ученик еще и недоразвит, но здесь предстоит ему раскрытие заложенных в нем способностей. Его близость к учителю и активность его положения поручкой тому. Но в это время учитель еще не может дать ему таких наставлений, которым бы он следовал совершенно свободно. Это скорее система запретов и наказаний. Однако известная свобода ученику здесь должна быть предоставлена, с него должны быть сняты кандалы (его омраченность), которые тяготели над ним до сих пор. Однако если бы ученик, освободившись от них, самостоятельно начал действовать, то ему пришлось бы много о чем пожалеть, ибо по неопытности он мог бы многое испортить. Вот так текст выражает это:

В начале слабая черта.
Раскрытие недоразвитых.
Здесь благоприятно,
чтобы были применены к людям наказания,
чтобы они были освобождены от кандалов,
но самостоятельное выступление к действию
приведет к сожалению.

2

Основное достоинство учителя состоит в том, что он в состоянии принять к себе недоразвитого ученика и в согласии со всей закономерностью мира развить его. Ученик, предоставленный самому себе, многого будет лишен; но и учитель будет многого лишен, если он не примет на себя руководство учеником. Как в дом вводится жена, новый член семьи, так и учитель находит в ученике нечто новое. И лишь с той поры как сын вводит в семью свою жену, он может начать устройство своего дома. Учитель – это лишь носитель прежде накопленного разума. И этот разум относится к познаниям, приобретаемым вновь, как учитель к ученику, как в семье сын к его жене, вновь вводимой в дом. Лишь в таком сочетании накопленного разума и новых познаний достигается устройство собственного знания и возможность сообщать его другим. Вот в какие образы облекаются эти мысли в тексте:

Сильная черта на втором месте.
Прими к себе недоразвитого.
Счастье.
Ввести [в дом] жену – к счастью.
[Лишь после этого] сын будет в состоянии

устроить [собственную] семью.

3

Момент кризиса в данном процессе характеризуется тем, что эта третья черта – является верхней в триграмме «опасность». Поэтому то, что хорошо в предыдущий момент, пагубно здесь. Введение жены в дом здесь не может увенчаться успехом, так как она, встретясь с богачом, который символизирован полной сил второй чертой, не сможет соблюсти себя в рамках своего долга. Таким образом, все хлопоты здесь оказываются бесполезными. В этом состоянии, конечно, невозможно и углубленное новое познание, а возможна лишь спекулятивная игра мыслей. Но последняя никогда не приводит к положительному знанию. Поэтому текст здесь предостерегает так:

Слабая черта на третьем месте.
Не надо брать женщину [в жены]: она увидит богача
и не будет владеть собою.
Ничего благоприятного.

4

Кризис уже миновал. Но данная позиция настолько удалена от позиции учителя, она так лишена поддержки в резонирующей ей сферах, что ничего и никто здесь не в состоянии преодолеть недоразвитость, характеризуемую всей данной гексаграммой. Здесь бессильны и приказания, и благосклонность учителя, и его предостережения. Приходится лишь констатировать самый факт, что недоразвитый человек здесь находится в чрезвычайно затруднительном положении. Он окосневает в своей недоразвитости. Если на предыдущей позиции познание затрудняется поверхностной деятельностью рассудка, то здесь мешает его косная недоразвитость. Естественно, что никакая деятельность здесь не дает положительного результата, и единственный плод такой деятельности – сожаление о ней. Текст здесь лаконичен:

Слабая черта на четвертом месте.
Бедственная недоразвитость.
Сожаление.

5

Пятая позиция присуща великому человеку, но здесь данную позицию занимает человек с детски податливой душой, выраженной в символике «Книги Перемен» слабой чертой. Близость к суровому учителю, занимающему верхнюю позицию, и правильный полный резонанс в благотворно действующей второй позиции делает это положение вполне счастливым. Здесь указывается на совершенно закономерную недоразвитость юноши и, чтоб предостеречь от стремления самостоятельно развиваться, которое не приведет к благим последствиям, здесь преднамеренно указывается на счастливый характер данного положения. Надо довериться здесь учителю, а в познании – довериться уже сложившимся и выработанным *системе* и методу познания. Текст выражает это опять-таки с предельной лаконичностью:

Слабая черта на пятом месте.
Юношеская недоразвитость.
Счастье.

Наступает конец недоразвитости. И здесь указывается сила учителя, достигшего гармонии между знанием и новым актом познания. Этой силой он в состоянии разбить недоразвитость. Но если бы он просто навязал ученику свои знания, то он поступил бы по отношению к ученику, как захватчик, как «разбойник», вторгаясь в его самостоятельность познания. Это была бы все же замена возможности нового познания уже прежде накопленным опытом. А здесь все дело в том, чтобы «давать снадобье в соответствии с болезнью», чтобы разбить недоразвитость, которая, как «разбойник», захватила ученика. Поэтому и текст гласит:

Наверху сильная черта.
Ударь по недоразвитости!
Неблагоприятно быть разбойником,
Благоприятно совладать с разбойником.

№11. «Тай». Расцвет



Пожалуй, ни в одной гексаграмме не встречаются столь гармоническое соотношение основных категорий – Света и Тьмы, как это дается в данной гексаграмме; хотя обе силы – Свет и Тьма – признаются равноценными, но все же теоретическое предпочтение отдается активной, центробежной силе Света перед пассивной, центростремительной силой Тьмы. Это выражается в том, что сила Света называется иногда (как в данном случае) великим, а сила Тьмы – малым. Силе Света присуще стремление ввысь, тогда как сила Тьмы тяготеет вниз. Но в мире события происходят во благо лишь при гармоническом сочетании обеих сил, которые идеально предрасположены к взаимодействию. Одностороннее переразвитие одной из них за счет другой приводит к пагубным последствиям. В данной гексаграмме вся сила Света сосредоточена внизу, а сила Тьмы – наверху. Поэтому, если принять во внимание указанные выше направленности их движения: Свет – вверх, а Тьма – вниз, то ясно, что здесь, чем где-либо, они приходят во взаимодействие, имея самый широкий доступ друг к другу. Можно это рассматривать и с другой стороны: внутреннее здесь заполнено чистой силой творчества, а вовне ему предстоит исполнение, т.е. полная возможность осуществления творческого замысла, которому ничто не оказывает сопротивления, а внешняя среда в полнейшей податливости подчиняется ему. Поэтому неудивительно, что эта максимальная возможность созидания в традиции ицзинистов приурочена к весне как к периоду максимального развития творчества в природе. По мифологическим воззрениям Китая, весной активная сила Света действует изнутри, от корня растений, обуславливая их рост, а сила Тьмы, как материя, обрастает ее и сообщает внешнюю видимость, реализованность творящей силе Света, как бы облекает ее, и она получает возможность полнейшего развития, ибо в данной ситуации приходит все великое, а ничтожное – отходит. Однако это не может длиться вечно, это лишь временная ситуация, которая, как весна осенью, должна смениться противоположной ситуацией, выраженной в следующей (12) гексаграмме. В их чередовании выражается природный ритм, в котором разрушение столь же необходимо, как и созидание. Тут невольно вспоминаются слова Гете: «Природа

изобрела смерть, чтобы иметь много жизни». – В переводе на понятия, касающиеся процесса познания, – это та ситуация, когда после наступления достигается полная гармония между накопленным прежде знанием, приобретенным вновь, до такой степени, что грань между ними стирается, и они представляют собой единую сумму знания, стоящего к тому же в полной гармонии к его осуществлению. Такой понимание возникает в произведениях комментаторов больше из общей теории и из образа самой гексаграммы, чем из весьма лаконичного текста:

Расцвет.
Малое уходит, великое приходит.
Счастье. Развитие.

1

Здесь начинает свое действие сила Света, идущая снизу вверх, изнутри наружу. Ее действие не ограничивается одной этой позицией, но распространяется и на следующие, занятые той же силой Света. Она здесь увлекает за собой все, органически связанное с ней. Если каждой силой и вызывается к жизни противодействие, то здесь - тот момент, когда оно подчинено. Но противодействие может быть как внутренним, выступающим, например, в сфере этики (как соблазн, действующий внутренне), так что, пока оно не разоблачено, оно предстает как собственное волеизъявление деятеля, так и внешним, не увлекающим деятеля, а подавляющим его. Увлечение и насилие - вот два, так сказать, искусителя, отклоняющие деятеля от его нормального пути. На данной позиции, представляющей наибольшую глубину внутренней сферы деятеля, в ситуации победы над

сопротивлением и гармонического единства противоположностей, это победа в первую очередь над внутренним искушением. В результате ее и внешнее давление становится вполне преодолемым, и поход против него должен увенчаться успехом. Поэтому Центральное стремление вовне здесь закономерно и приносит лучшие плоды. В тексте это облечено в следующий образ:

В начале сильная черта.
Когда рвут тростник, то [другие стебли] тянутся за ними,
так как он растет пучком.
Поход – к счастью.

2

В кульминации внутреннего раскрытия творческой силы Света она должна простирается решительно на все. Ею должна быть охвачена даже периферия, даже самые упадочные элементы должны быть приняты ею так же, как и те, что полны решимости и силы, те, которые отваживаются «всплыть на реке» – выбиться в жизни. Здесь недостаточно ограничиться содействием близким, родственным силам, как это было на предыдущей ступени. При универсальности действия силы творчества на данной ступени ее развития не должны быть оставлены и «дальний», ибо здесь гибнет самое понятие личных привязанностей, как и все, ограничивающее личными интересами универсальность и объективный размах творчества. Такая личная дружба лишь помешала бы целеустремленности – качеству, которое здесь заслуживает особого поощрения, ибо целью здесь является творческое воздействие на все, окружающее деятеля. При таких условиях уже ничто вовне не может оказать подавляющего действия на него, и тем самым и внутренний аспект сил

сопротивления не может совратить его, ибо вся его устремленность направлена вовне. Текст развивает эти мысли следующей формулой:

Сильная черта на втором месте.
Охвати и окраины. примени всплывающих на реке.
Не оставляй дальних.
[Личной] дружбе – конец. Удостоишься похвалы
за целеустремленные действия.

3

Даже в такой удачной ситуации кризис все же остается кризисом, ибо здесь впервые совершается *реально* переход от внутреннего к внешнему. Здесь творчество соприкасается с окружающей средой, в которой оно должно проявиться. Это не может быть лишено трудностей, и, как напоминание об ограниченности *во времени* всякого творчества, звучат первые слова текста, ясные и без комментария. Но стойкость самой силы творчества дает здесь возможность перенести трудности. Внутренняя правдивость творчества здесь столь органически присуща ему, что оказывается излишним заботиться о ней, ибо недостатка в силах, питающих ее, не будет. В этом смысле понимается текст:

Сильная черта на третьем месте.
Нет глади [которая осталась бы] без выбоин;
нет ухода без возвращения.
Если в трудностях будешь стойким, – то хулы не будет.
Не печалься о своей правде: в пище будет благополучие.

4

Мы видели, что в данной гексаграмме выступают во взаимном движении навстречу сила Света и сила Тьмы. Последней присуще стремление вниз. Здесь, на четвертой позиции, начинает впервые действовать сила Тьмы. Поэтому здесь особенно выражается ее стремительный полет вниз. Сущность исполнения – совершенно податливая и пластичная материя стремится облечь творческий импульс, поднимающийся снизу. Только совместно с ним может действовать сила Тьмы. Сама по себе она не насыщена действительностью, она «не богата». Но если деятельность творчества не встречает никаких препятствий и все его силы могут действовать совместно, начиная с первого импульса (как это показано в тексте первой черты данной гексаграммы), то и сила Тьмы здесь не задержится ничем в своем стремлении к творческой силе Света. «Соседи» силы, действующей на данной позиции, – такие же силы Тьмы на двух верхних позициях, - совершенно согласованы с ней. Поэтому и здесь, как и на первой позиции, не требуется никакого предупреждения, например, о необходимости искренних отношений с окружающими. Они здесь охвачены тем же стремлением, и правдивость отношений здесь, разумеется, сама собой. Благодаря этому здесь возможна столь полная победа над противоборствующими силами, что они, будучи здесь подчинены полной гармонии достигнутого прежде и приобретенного в настоящем, из противника превращаются в союзника. Преодоленное сопротивление становится движущей силой. – Здесь имеется в виду тот момент в процессе познания, когда знание, накопленное прежде, превращается из суммы идей, отличных от содержания *нового* познания, в сумму идей, включенных с ним в единую систему и поэтому поддерживающих его. Необходимо оговориться, что такое понимание текста свойственно лишь комментаторам избранной нами приватной, критической школы (особенно Вань И и

Дяо Бао. Такие столпы официальной ортодоксии, как Чэн И-чуано и Чжу Си, понимают это место совершенно иначе, деля фразы текста иными знаками препинания, расставленных в иных местах. Но, как справедливо указал уже Дяо Бао, оба они совершают грубую филологическую ошибку, не учитывая древнейшего комментария «Сяо сян-чжуано»). Все эти мысли выражены в тексте так:

Слабая черта на четвертом месте.
Стремительно летящие вниз не богатые, [но все они]
из-за своей близости не [нуждаются]
в предупреждении о правдивости.

5

Уже на предыдущей ступени сила данной ситуации расцветает сказывается в ток, что все тормозящие воздействия могут быть претворены в благотворные. На данной позиции это достигает еще большей интенсивности благодаря тем качествам, которые символизированы здесь. Это, во-первых, качество податливости, отсутствия косности (слабая черта) у того, кто занимает (пятую) позицию внешней, выявленной (верхняя триграмма) кульминации. Во-вторых, это качество взаимопонимания высших и низших (выраженное в «соответствии»). Такими качествами характеризуется, например, правитель, не отрывающийся от управляемых им подданных, а наоборот, вступающий с ними в самое тесное общение, роднящийся с ними. Это выражено в легенде о царе И, отдавшем дочерей замуж за своих подданных, которым они, как жены, должны были подчиниться, несмотря на свое происхождение. – Как бы ни было возвышенно вновь приобретенное познание, – как бы ни были глубоки заблуждения в прежде накопленном опыте, – здесь между ними происходит такая гармонизация, что заблуждения уже не оказывают отрицательного действия, и сама их ошибочность может быть использована для положительного опыта, поскольку здесь полностью познана их ошибочность. Это возможно лишь при конечной беспристрастности субъекта. В тексте здесь даны следующие образы:

Слабая черта на пятом месте.
Царь И выдал замуж своих дочерей
и так благословил [их] на изначальное счастье.

6

Уже указывалось, что даже этот максимальный расцвет есть лишь одна из ситуаций. Как временная ситуация, он не может длиться вечно, а естественно должен закончиться, т.е. перейти в свою противоположность – в упадок, которому посвящена следующая гексаграмма. В самом деле, если каждая гексаграмма изображает развитие данной ситуации во времени, а пятая позиция выражает максимум этого развития, то шестая позиция уже может выражать только упадок, только снижение достигнутых результатов. Кроме того, это верхняя черта триграммы, исполнению которой свойственна как раз не сила, а слабость (слабые черты), поэтому здесь интенсивнее чем где-либо проявляется слабость субъекта. Все, что было ему подчинено на предыдущих ступенях, начинает выходить из подчинения, приобретает самостоятельность, и начинается распад. Он происходит с необходимостью, и к этому надо отнестись, как, например, к естественному наступлению осени в круговороте года. Во всяком случае, при слабости субъекта попытка применить войско не приведет его к добру. Его воля не будет принята к исполнению, а, наоборот, все ему подчинявшееся начнет изъяслять свою

собственную волю: «из городов будет изъявлена воля». Но не только активное вмешательство силой здесь не приводит к благим последствиям. Даже одно косное и пассивное желание сохранить достижение прошлого – здесь безрезультатно, ибо время упадка уже наступает, а косное сохранение прошлого лишь задерживает в этом периоде склонения к упадку. Будет лишь потеряно непроизводительно время, о котором придется пожалеть. Текст это выражает так:

Наверху слабая черта.
Городской вал [падает] обратно в ров.
Не применяй войско.
Из мелких городов будет изъявлена [собственная их] воля.
Стойкость – к сожалению.

№12. «Пи». Упадок



Пожалуй, ни в одной паре гексаграмм их противоположность не выступает столь заметно, как в данной гексаграмме и в предшествующей. Это ощущалось всегда настолько, что названия данных гексаграмм создали идиоматическое выражение в китайском языке, соответствующее нашему «как небо и земля», т.е. «совершенно несхожи». Это выражение засвидетельствовано уже в поэме «О жене Цзяо Чжун-цина», крупнейшем китайском эпосе, который сложился на рубеже II и III вв. н.э. Но, конечно, возможно, что этот идиом существовали раньше. Полное несходство выражено здесь не в пространственной статике, а в динамике развития, где Расцвет и Упадок – наибольшая противоположность. Там – единение и взаимодействие сил Света и Тьмы, Неба и Земли. Здесь – полное отсутствие связи между ними. Небо (триграмма «творчество») здесь наверху и стремится все выше; земля (триграмма «исполнение») здесь внизу и не может подняться вверх. Между ними взаимодействия здесь нет. Свет – великое – здесь отходит, а тьма – малое – приходит: картина, противоположная предыдущей. Если там речь шла о весне, то здесь она может идти лишь об осени. Это, конечно, не значит, что здесь приостанавливается всякая деятельность. Наоборот, здесь могут быть весьма активны некоторые силы, но это силы низшего порядка. Выражаясь языком комментаторов, здесь действуют ничтожества, которых сам текст называет «негодными людьми». Чтобы понять закономерность возникновения данной ситуации после предыдущей, надо лишь принять во внимание, что там в содержание понятия Расцвет входило полное принятие отрицательных элементов. Когда же силы творчества в конце предыдущей ситуации начинают иссякать и повышается укрепление самостоятельности этих отрицательных элементов, то при логическом развитии данного процесса ситуация необходимо приходит к той, которая выражена в настоящей гексаграмме. В ней выражается то положение, при котором после достижения высот познания происходит срыв и все тормозящие силы, все реакционное начинает действовать, не подчиняясь активному познанию. Причиной тому то, что часто случается в практике познания: во время высшего напряжения познания при недостаточной ясности мысли действительностью признается иллюзия, весьма мало отличная от истины. Так сказать, «почти истина» бывает причиной величайшего падения познания. Этот процесс нарастающего заблуждения выражен в данной гексаграмме. Он протекает, как и все другие процессы, двумя

последовательными волнами. Но в афоризмах отдельных черт не столько указывается характеристика ситуации, сколько действия, качества и т.д., необходимые для преодоления данной ситуации. На этой гексаграмме заканчивается процесс самостоятельного развития личности. Для дальнейшего плодотворного развития ей необходимо погрузиться в общество, прийти к ей подобным личностям для совместной деятельности. Это выражено в названии следующей гексаграммы: Единомышленники. Афоризм настоящей гексаграммы отражает лишь свое существенное из приведенных мыслей, но они находят свое подтверждение и в афоризмах отдельных черт, и в общей системе. Афоризм данной гексаграммы – следующий:

Негодные люди упадка не благоприятствуют стойкости
благородного человека.
Великое отходит; малое приходит.

1

Здесь процесс упадка лишь в самом начале. Он еще легко преодолим. Еще не дает себя почувствовать индивидуальная обособленность, и возможна совместная деятельность единомышленников. Именно такая коллективность может здесь спасти положение. Нужно только стойкое сохранение ее. Тогда еще возможно развитие, ибо совместными усилиями еще можно понять вред «почти истины» и вовремя прекратить его, сразу же устремившись к тому, что вполне истинно. В тексте это выражено так:

В начале слабая черта.
Когда рвет тростник, то [другие] тянутся за ним,
так как он растет пучком.
Стойкость – к счастью. Развитие.

2

Данная ситуация – ситуация упадка. Но текст – не только описание, здесь дается совет, как преодолеть упадок. Именно здесь это возможно, ибо данная позиция, как центральная, занятая слабой чертой, нормально имеет правильное соответствие в активной пятой позиции. Здесь еще «ничтожества», символизирующие все реакционное, могут примкнуть к идущему вперед человеку. Именно ему указывается на необходимость принять их. Для них это счастье, ибо в таком принятии намечается возможность их правильного роста. Но для такого великого человека, ведущая за собой меньших, все же ситуация остается ситуацией упадка. Однако из нее он в состоянии найти выход в том, что с полной активностью принимает к себе тех, кто примыкает к нему. Если он решается на это, то никто уже не может смутить его в его развитии. Однако, с другой стороны, приверженность к «почти истине» здесь усиливается настолько, что ситуация благоприятствует деятельности одних ничтожеств. Деятельность подлинного искателя истины здесь испытывает громадные ограничения. Однако они лишь служат импульсами к их преодолению для того, кто по праву может, называется искателем истины, т.е. человеком, живущим познавательной жизнью. Текст выражает это так:

Слабая черта на втором месте.
Охвати примыкающих к тебе.
Ничтожным людям – счастье.

Великому человеку – развитие в упадке.

3

Кризис, представляющий собой всегда крайне затруднительное положение в ситуации упадка, становится особенно острым. В постепенном обострении упадка именно третья позиция представляет собой наибольшую глубину его, ибо следующие за ней позиции уже выражают известное освобождение от упадка. В символике Книги это выражено тем, что они заняты триграммой «творчество», полной активности для преодоления упадка. Здесь же максимальное развитие сил Тьмы. В познании они приводят человека к тому, что он принимает подобие истины за самую истину. Ничто здесь не может изменить положение, никакое активное вмешательство самого человека невозможно. При осознании этого положения человека охватит чувство стыда, и оно может целиком смутить его. И активность его может быть направлена лишь на то, чтобы мужественно перенести это чувство. В этом самое важное, и «Книга Перемен» указывает здесь в предельно лаконичной формуле лишь эту сторону процесса:

Слабая черта на третьем месте.
Будешь полон стыда.

4

Самостоятельное спасение положения недостижимо еще и здесь. Только как милость может быть оказана помощь от того, кто занимает следующую, более благоприятную позицию. Это возможно потому, что период, охваченный характеристикой триграммы «исполнение», уже миновал и наступает другой период, отличенный триграммой «творчество». Она символизирует также и небо, которое мыслилось в древнем Китае как инспиратор судьбы. По этим воззрениям (отраженным в самом языке) воля неба и судьбы совпадают. Вступление в период данной триграммы «творчество» обозначает «наличие неба», благодаря которой ситуация улучшается и положение становится безупречным. Это еще находит, поддержку и в том, что все силы Света здесь действуют совместно, как объединенные в одну триграмму. Так же совместно они действовали и на первой позиции предыдущей гексаграммы. Все это характеризует положение, в котором дается впервые возможность исправить ущерб от ложных убеждений, от убеждений, в которых подобие истины было принято за истину. Это возможность исправления должна быть импульсирована со стороны наиболее прогрессивных элементов познания или от человека, ушедшего в своем развитии вперед. Текст облакает это в такие слова:

Сильная черта на четвертом месте.
Будет веление свыше, – и хулы не будет.
Все, кто с тобою, придут к благословию [неба].

5

Максимальное развитие сил творчества, наступающее на данной позиции, дает возможность, несмотря на общую ситуацию упадка, проявить такую деятельность, благодаря которой процесс упадка может быть приостановлен. Но это не совершается автоматически, само собою, а требует энергичного и бдительного вмешательства самого человека. Это энергия выражена и в том, что это пятая (активная) позиция и что занята она световой (деятельной) чертой, средней (кульминирующей) в триграмме «творчество». Такая сила здесь в согласии с нормой

занимает позицию великого человека и имеет правильное соответствие – резонанс во второй слабой, податливой черте. Поэтому и в афоризме выражено счастье, ожидающее такого великого человека, который в состоянии приостановить процесс упадка. Однако это положение еще не таково, чтобы на нем была допустима благополучная бездеятельность. Упадок ведь все еще наличен, и непрерывно надо следить за тем, чтобы не погубило это начало ликвидации упадка. Его следует сильнейшим образом укрепить – словно привязать к буйно растущей шелковице, которую невозможно вырвать с корнем. Так познание, постепенно очищаясь от господства иллюзий, должно быть бдительно укреплено для того, чтобы избежать состояния упадка. В тексте это облечено в стихи (ради точности содержания переводимые нами прозой):

Сильная черта на пятом месте.
Приостанови упадок.
Великому человеку – счастье.
Не погубило бы, не погубило бы [оно]!
Укрепи [его] у буйно растущей шелковицы.

6

На этой последней позиции заканчивается ситуация упадка. Вся предыдущая деятельность была направлена к ликвидации его. Вот почему наступает момент, когда процесс упадка должен быть, не только приостановлен, как на предыдущей ступени, но и низвергнут. Однако даже здесь он дает себя чувствовать со всеми присущими ему чертами, с его подменой истины «почти истиной» и т.п., так что на первых порах и данная позиция характеризуется упадком. Но все же дело обстоит так лишь в начале. После этого наступает радость преодоления упадка. Это радость ведет к следующей ситуации, охарактеризованной коллективностью работы. Так, окончание процесса упадка выражено следующими словами:

Наверху сильная черта.
Низвергнутый упадок.
Сначала упадок, а потом радость.

№64. «Вэй-цзи». Еще не конец!



Ситуации разворачиваются так, что, наконец, наступает хаос, но хаос рассматривается не как распад созданного, а как бесконечность, как возможность бесконечного творчества все вновь и вновь. Не как нечто отрицательное выступает здесь хаос, а как среда, в которой может быть создано нечто совершенно новое. Безусловно, это новое творчество должно пройти по законам (и с точки зрения авторов «Книги Перемен», по тем же законам, который были указаны выше). В этом усматривается цикличность в «Книги Перемен». В последнюю минуту в этой последней ситуации «Книга Перемен», точно напутствие, дает указание, что здесь может произойти и чего надо остерегаться. Самое важное здесь – это наличие полноты сил. Лучше, если их будет больше, чем надо, чем если их не хватит в последнюю минуту, ибо если бы их не хватило в последнюю минуту, то ничего благоприятного нельзя было бы ожидать. Вот почему текст говорит здесь:

Еще не конец.
Свершение.
Молодой лис почти переправился.
Если вымочишь хвост,
то не будет ничего благоприятного.

1

Первая позиция представляет собой лишь начало данного процесса, т.е. начало выработки необходимых сил, поэтому можно предположить, что их здесь еще мало. В первую очередь текст «Книги Перемен» указывает на то, что человеку придется сильно пожалеть, если в прошлом, до того, как ему приходится переходить через хаос, он не выработал достаточного количества сил. Поэтому в тексте здесь сказано только следующее:

В начале слабая черта.
Подмочишь свой хвост.
Сожаление.

2

В то время когда человек проходит через хаос, единственное, на чем он может держаться, это на самом себе, ибо в хаосе не на что положиться. Он должен на второй позиции, которая как раз характеризует внутреннюю жизнь человека и его замкнутость, полнейшим образом держаться на самом себе, сохранить самого себя. Поэтому в тексте здесь говорится:

Сильная черта на втором месте.
Затормози колеса.
Стойкость – к счастью.

3

Но вот наступает выход вовне. Он не может не наступить, и третья позиция характеризует именно его. Но здесь, когда «еще не конец», собственно говоря, еще ничего не достигнуто и еще сил не хватает. Поход, который был бы предпринят, исходя из этой позиции, мог бы быть только неудачным. И тем не менее необходимость этого выхода вовне, необходимость предпринять новый цикл творчества здесь выступает настолько сильно, что позиция сама благоприятствует этому. Противоречивость данной позиции выражается в противоречивости афоризма, приписанного к ней:

Слабая черта на третьем месте.
Еще не конец.
Поход – к несчастью.
Благоприятен брод через великую реку.

4

Необходимым условием работы, которая может быть предпринята на данной позиции, является та стойкость, которая свидетельствует о полноте сил. Только она может привести к удачному исходу. Но эта стойкость имеет перед собою не спокойную среду, а возбужденный хаос, и именно против него должен здесь

выступать человек. Пусть его ожидают большие труды, пусть долгий срок он будет вынужден бороться, но если он будет, сохраняя стойкость, продолжать борьбу, то все в мире, весь мир, зашифрованный в образе великого царства, одобрит его деятельность. Против всех сил тьмы должен выступить он здесь. И «Книга Перемен» советует ему:

Сильная черта на четвертом месте.
Стойкость – к счастью.
Раскаяние исчезнет.
При потрясении надо напасть на страну бесов.
И через три года будет похвала от великого царства.

5

Стойкость, охарактеризованная на предыдущей ступени, здесь является центральной чертой человека. Она сообщает ему благородство. И это благородство, как из некоего центра, может излучаться во все окружение, облагораживая его. Суть этого внутреннего благородства – в той гармонии, которая подчеркивается средней позицией в верхней триграмме. Это внутренняя правдивость. То, что она должна излучаться и сиять, указывается тем, что данная черта является центральной в триграмме сияния. Так, здесь, в пределах мрака и хаоса, внутренняя правда сияет, озаряя все вокруг, и в этом указывается возможность дальнейшего проявления света, т.е. творчества. Иными словами, здесь дается исходная точка для нового цикла, начинающегося опять в первой гексаграмме творчества. В таком смысле может быть понят текст:

Слабая черта на пятом месте.
Стойкость – к несчастью.
Не будет раскаяния.
Если с блеском благородного человека будет правда,
то будет и счастье.

6

После достигнутого уже на предыдущей позиции, остается лишь умиротворение старости. Если человек вовремя не успел приступить к творчеству, то передним, как возможность, остается лишь найти удовлетворение в спокойном пире. Для того чтобы дойти до такого пира, надо обладать многими силами, надо обладать внутренней правдивостью. За бездеятельность здесь нельзя винить человека, и никто его не будет хулить за это. Он заслужил свой покой. Но если бы он предпринял какое-нибудь действие, когда уже время для этого действия миновало, то он был бы захлестнут силами хаоса с головой. Все было бы им потеряно. Поэтому в тексте сказано:

Наверху сильная черта.
Обладай правдой, когда льешь вино.
Хулы не будет.
Если промочишь голову, то, даже обладая правдой,
потеряешь эту правду.

КОНФУЦИЙ

Конфуций (Кун Фу-цзы) (ок. 551 – ок. 479 гг. до н.э.) крупнейший мыслитель Китая, основатель конфуцианства – наиболее характерного течения древней Китайской мудрости. «Луньюй» – сборник бесед с Конфуцием (Учителем), записанных его учениками и собранных в V в. до н.э.

Печатается по: Конфуций. Луньюй. Пер с кит. Л.С. Переломова. М.: Восточная литература, 2001. Гл. 1,2, 4, 9, 13, 17, 19, 20.

«ЛУНЬЮЙ» (БЕСЕДЫ И СУЖДЕНИЯ).

Глава I. "Сюз Эр" ("Учиться и...")

1. Учитель сказал: - Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?

2. Ю-цзы сказал: - Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту. Благородный муж стремится к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям - это основа человеколюбия.

3. Учитель сказал: - У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия.

4. Цзэн-цзы сказал: - Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?

5. Учитель сказал: - Управляя царством, имеющим тысячу боевых колесниц, следует серьезно относиться к делу и опираться на доверие, соблюдать экономию в расходах и заботиться о людях; использовать народ в соответствующее время.

6. Учитель сказал: - Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его - уважительность к старшим, серьезно и честно относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если после осуществления всего этого у них останутся силы, их можно тратить на чтение книг.

7. Цзы-ся сказал: - Если кто-либо вместо любви к прекрасному избирает уважение к мудрости, отдает все свои силы служению родителям, не щадит своей жизни, служа государю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я обязательно назову его ученым человеком.

8. Учитель сказал: - Если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета, и, хотя он и учится, его знания не прочны. Стремись к преданности и искренности; не имей друзей, которые бы уступали тебе в моральном отношении; совершив ошибку, не бойся ее исправить.

9. Цзэн-цзы сказал: - Если должным образом относиться к похоронам родителей и чтить память предков, то мораль в народе будет все более укрепляться.

10. Цзы-цин спросил Цзы-гуна: - Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал

об этом или же ему рассказывали? Цзы-гун ответил: - Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал об управлении. Он добивался этого не так, как другие.

11. Учитель сказал: - Если при жизни отца следовать его воле, а после его смерти следовать его поступкам и в течение трех лет не изменять порядков, заведенных отцом, то это можно назвать сыновней почитательностью.

12. Ю-цзы сказал: - Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, - так поступать нельзя.

13. Ю-цзы сказал: - Если в искренности человек близок к долгу, словам его можно верить. Если в почтении человек близок к ритуалу, его не следует позорить. Если он не утратил родственных чувств, на него можно положиться.

14. Учитель сказал: - Когда благородный муж умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться.

15. Цзы-гун спросил: - Хорошо ли, если бедняк не заискивает, а богач не зазнается?

Учитель ответил: - Хорошо, но не так, как если бы бедняк испытывал радость и богач любил ритуал. Цзы-гун спросил: - Не об этом ли говорится в "Ши цзин": слоновую кость вначале режут, а затем отделяют, яшму вначале вырезают, а затем отшлифовывают.

Учитель ответил: - Сы! С вами можно начать разговор о "Ши цзин". Когда я говорю вам о чем-нибудь, что совершилось в прошлом, вы уже знаете, что последует в будущем.

16. Учитель сказал: - Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей.

Глава II. "Вэй Чжэн" ("Осуществлять правление...")

1. Учитель сказал: - Правящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий.

2. Учитель сказал: - Если выразить одной фразой смысл трехсот стихов "Ши цзин", то можно сказать, что в них нет порочных мыслей.

3. Учитель сказал: - Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться от наказаний и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится.

4. Учитель сказал: - В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я познал волю неба. В шестьдесят лет научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала.

5. Мэн И-цзы спросил о почитательности к родителям. Учитель ответил: - Не нарушай принципов. Когда Фань Чи вез учителя на колеснице, тот сказал ему: - Мэн-сунь спросил меня о почитательности к родителям, я ему ответил: "Не нарушай принципов". Фань Чи спросил: - Что это значит? Учитель ответил: - При жизни

родителей служить им, следуя ритуалу. Когда они умрут, похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы, руководствуясь ритуалом.

6. Мэн У-бо спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: - Родители всегда печалются, когда их дети болеют.

7. Цзы-ю спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: - Сегодня почтительностью к родителям называют их содержание. Но люди содержат также собак и лошадей. Если родителей не почитать, то чем будет отличаться отношение к ним от отношения к собакам и лошадям?

8. Цзы-ся спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: - Трудно постоянно выражать радость. Разве можно считать почтительностью к родителям только то, когда дети работают за них и предлагают им первым отвежать вино и пищу?

9. Учитель сказал: - Я беседовал с Хуэем целый день, и он, как глупец, ни в чем мне не прекословил. Когда он ушел, подумал о нем и смог понять, что Хуэй далеко не глупец.

10. Учитель сказал: - Посмотрев на поступки человека, взгляни на их причины, установи, вызывают ли они у него беспокойство. И тогда, сможет ли человек скрыть, что он собой представляет? Сможет ли человек скрыть, что он собой представляет?

11. Учитель сказал: - Тот, кто, повторяя старое, узнает новое, может быть наставником людей.

12. Учитель сказал: - Благородный муж не подобен вещи.

13. Цзы-гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: - Он прежде осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом.

14. Учитель сказал: - Благородный муж ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия; низкий человек проявляет пристрастие и не относится ко всем одинаково.

15. Учитель сказал: - Учиться и не размышлять – напрасно терять время, размышлять и не учиться – губительно.

16. Учитель сказал: - Изучение неправильных взглядов вредно.

17. Учитель сказал: - Ю, я научу тебя правильному отношению к знанию. Зная что-либо, считай, что знаешь; не зная, считай, что не знаешь, - это и есть правильное отношение к знанию.

18. Цзы-чжан учился, чтобы стать чиновником. Учитель сказал: - Для этого надо больше слушать, не придавая значения тому, что вызывает сомнения, об остальном говорить осторожно, и тогда порицаний будет мало. Для этого надо больше видеть, не делать того, в чем не уверен, а остальное делать осторожно, и тогда будет мало раскаяний. Когда слова вызывают мало порицаний, а поступки мало раскаяний, тогда можно стать чиновником.

19. Ай-гун спросил: - Какие нужно принять меры для того, чтобы народ подчинялся?

Кун-цзы ответил: - Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться. Если же выдвигать несправедливых и устранять справедливых, народ не будет подчиняться.

20. Цзи Кан-цзы спросил: - Как сделать народ почтительным, преданным и старательным?

Учитель ответил: - Если вы будете в общении с народом строги, то народ будет почтителен. Если вы проявите сыновнюю почтительность к своим родителям и будете милостивы к народу, то народ будет предан. Если вы будете выдвигать добродетельных людей и наставлять тех, кто не может быть добродетельным, то парод будет старательным.

21. Кто-то сказал Кун-цзы: - Почему вы не занимаетесь управлением государством?

Учитель ответил: - В "Шу цзин" говорится: "Когда надо проявить сыновнюю почтительность, прояви сыновнюю почтительность; будь дружен со своими братьями, осуществление этого и есть управление". Если это и есть управление, то к чему заниматься управлением государством?

22. Учитель сказал: - Не знаю, как можно, чтобы у человека не было правдивости. Это подобно тому, что у большой повозки нет скрепы, а у малой - нет поперечины. Как можно ехать на этих повозках?

23. Цзы-чжан спросил: - Можно ли знать, что будет десять поколений спустя? Учитель ответил: - Династия Инь унаследовала ритуал династии Ся; то, что она отбросила, и то, что она добавила, - известно. Династия Чжоу унаследовала ритуал династии Инь; то, что она отбросила, и то, что она добавила, - известно. Поэтому можно знать, что будет при преемниках династии Чжоу, хотя и сменят друг друга сто поколений.

24. Учитель сказал: - Приносить жертвы духам не своих предков - проявление лести. Видеть то, осуществление чего требует долг, и не сделать есть отсутствие мужества.

Глава IV. "Ли Жэнь" ("Община и человеколюбие...")

1. Учитель сказал: - Там, где царит человеколюбие, прекрасно. Поэтому когда кто-либо поселяется там, где нет человеколюбия, разве он мудр?

2. Учитель сказал: - Человек, не обладающий человеколюбием, не может долго жить в условиях бедности, но он не может долго жить и в условиях радости. Человеколюбивому человеку человеколюбие приносит успокоение. Мудрому человеку человеколюбие приносит пользу.

3. Учитель сказал: - Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей.

4. Учитель сказал: - Тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла.

5. Учитель сказал: - Люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь. Людям ненавистны бедность и знатность. Если не руководствоваться правильными принципами, от них не избавишься. Если благородный муж утратит человеколюбие, то можно ли считать его благородным мужем? Благородный муж обладает человеколюбием даже во время еды. Он должен следовать человеколюбию, будучи крайне занятым. Он должен следовать человеколюбию, даже терпя неудачи.

6. Учитель сказал: - Я не видел тех, кто любит человеколюбие, и тех, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием. Те, кто любит человеколюбие, считают, что нет ничего выше его. Те, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием, сами обязательно следуют человеколюбию; они поступают так, чтобы то, что является нечеловеколюбием, их не касалось. Могут ли люди целый день отдавать свои силы следованию человеколюбию? Я не видел людей, у которых на это не хватило бы сил. Такие люди есть. Только я их не видел.

7. Учитель сказал: - Характер ошибок зависит от того, кем они сделаны. Только посмотрев на ошибки, можно узнать, обладает ли человек человеколюбием".

8. Учитель сказал: - Если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть.

9. Учитель сказал: - Тот, кто стремится познать правильный путь, но стыдится плохой одежды и пищи, не достоин того, чтобы с ним вести беседу.

10. Учитель сказал: - Благородный муж не выделяет в Поднебесной одни дела и не пренебрегает другими, он поступает так, как велит долг.

11. Учитель сказал: - Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду.

12. Учитель сказал: - Тот, кто действует, стремясь к выгоде для себя, вызывает большую неприязнь.

13. Учитель сказал: - Можно ли управлять государством с помощью уступчивости? Какая в том трудность? Если с помощью уступчивости нельзя управлять государством, то что это за ритуал?

14. Учитель сказал: - Человек не должен печалиться, если он не имеет высокого поста, он должен лишь печалиться о том, что он не укрепился в морали. Человек не должен печалиться, что он неизвестен людям. Как только он начнет стремиться к укреплению в морали, люди узнают о нем.

15. Учитель сказал: - Шэнь! Мое учение пронизано одной идеей. Цзэн-цзы сказал: - Истинно так! Когда учитель ушел, ученики спросили: - Что это значит? Цзэн-цзы ответил: - Основные принципы учителя – преданность государю и забота о людях, больше ничего.

16. Учитель сказал: - Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду.

17. Учитель сказал: - Когда видишь мудрого человека, подумай о том, чтобы уподобиться ему. Когда видишь человека, который не обладает мудростью, взвесь свои собственные поступки.

18. Учитель сказал: - Служи своим родителям, мягко увещивай их. Если видишь, что они проявляют несогласие, снова прояви почтительность и не иди против их воли. Устав, не обижайся на них.

19. Учитель сказал: - Пока родители живы, не уезжай далеко, а если уехал, обязательно живи в определенном месте.

20. Учитель сказал: - Если в течение трех лет после смерти отца сын не изменяет порядков, заведенных им, это называется сыновней почтительностью.

21. Учитель сказал: - Нельзя не знать возраст родителей, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой - проявлять беспокойство.

22. Учитель сказал: - Древние говорили с осторожностью, так как опасались, что не смогут выполнить сказанное.

23. Учитель сказал: - Осторожный человек редко ошибается.

24. Учитель сказал: - Благородный муж стремится быть медленным в словах и быстрым в делах.

25. Учитель сказал: - Добродетельный человек не остается одиноким, у него обязательно появятся близкие ему по духу.

26. Цзы-ю сказал: - Надоедливость в служении государю приводит к позору. Надоедливость в отношениях с друзьями приводит к тому, что они будут тебя избегать.

Глава IX. "Цзы Хань" ("Учитель редко...")

1. Учитель редко говорил о выгоде, воле неба и человеколюбии.

2. Человек из Дасян сказал: - Велик Кун-цзы. Его ученость огромна, но он еще не прославился. Услышав это, Кун-цзы сказал, обращаясь к ученикам: - Что бы мне сделать? Доказать ли искусство управления колесницей или искусство стрельбы из лука? Я покажу искусство управления колесницей.

3. Учитель сказал: - В соответствии с ритуалом следует делать шапки из конопли. Но теперь изготавливают из шелка. Так экономнее, и я следую этому. В соответствии с ритуалом государя следует приветствовать у входа в залу. Но теперь приветствуют после того, как он уже вошел в залу. Это - проявление заносчивости. И хотя я иду против всех, я приветствую, стоя у входа в залу.

4. Учитель категорически воздерживался от четырех вещей: он не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично.

5. Когда Учителю угрожали в Куане, он сказал: - После смерти чжоуского Вэнь-вана я - тот, в ком вэнь-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить вэнь-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?

6. Первый министр спросил Цзы-гуна: - Не является ли учитель совершенномудрым? Откуда у него такие способности ко многому? Цзы-гун ответил: - Именно небо сделало так, что он стал совершенномудрым, и поэтому обладает большими способностями. Учитель, услышав его, сказал: - Первый министр знает меня. В детстве я жил бедно и поэтому научился многому такому, что не имеет никакой ценности. Но разве благородный муж должен обладать способностями ко многому? Он не должен уметь делать многое. Лао сказал: - Учитель говорил: "Меня не использовали на службе, поэтому я был вынужден кое-чему научиться".

7. Учитель сказал: - Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня о чем-либо, то, даже если я не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать ему.

8. Учитель сказал: - Феникс не прилетает, лошадь-дракон с рисунком на спине из реки не появляется, боюсь, что все окончено.

9. Когда учитель видел людей в траурных одеждах или в парадных шапках и платьях или слепых, то, хотя они были и моложе его, он обязательно вставал. Если же шел мимо них, то обязательно спешил.

10. Янь Юань со вздохом сказал: - Чем больше я всматриваюсь в учение учителя, тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем тверже оно оказывается. Я вижу его впереди, но вдруг оно оказывается позади. Учитель шаг за шагом искусно привлекает людей, он расширяет мой ум с помощью образования, сдерживает меня посредством ритуала. Я хотел отказаться от постижения его учения, но уже не смог; я отдал все свои силы, и кажется, что его учение находится передо мной, я хочу следовать ему, но не могу этого сделать.

11. Когда учитель серьезно заболел, Цзы-лу заставил учеников прислуживать ему. Когда болезнь прошла, учитель сказал: - Ю давно занимается этим ложным делом! Претендовать на почести, оказываемые сановнику, когда я не являюсь сановником, кого я этим обманываю? Я обманываю небо! Кроме того, разве умереть на руках у подданных лучше, чем умереть на руках своих учеников? И хотя мне не будут устроены великие похороны, разве я умру посреди дороги?

12. Цзы-гун сказал: - Здесь есть кусок прекрасной яшмы. Спрятать ли его в ящик или же подождать, когда за него дадут хорошую цену и продать? Учитель сказал: - Продать. Продать. Я жду цены.

13. Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: - Там грубые нравы. Как вы можете так поступать? Учитель ответил: - Если благородный муж поселится там, будут ли там грубые нравы?

14. Учитель сказал: - Лишь после того, как я возвратился в Лу из Вэй, музыка была исправлена, оды и гимны были упорядочены.

15. Учитель сказал: - Во внешнем мире служить правителям и сановникам, дома служить отцам - старшим братьям, не смей не усердствовать в делах похоронных и не пьянеть от вина - что из всего этого трудно для меня?

16. Стоя на берегу реки, учитель сказал: - Все течет так же, как вода. Время бежит не останавливаясь.

17. Учитель сказал: - Я не встречал еще человека, который любил бы добродетель так же, как красоту.

18. Учитель сказал: - Вот, к примеру, заканчивая возведение холма, я остановился, хотя и осталось насыпать одну плетушку. Это я остановился. - Или на ровном месте, начиная возводить холм, я продвинулся, хотя и высыпал всего одну плетушку. Это я продвинулся.

19. Учитель сказал: - Всегда внимательным к тому, что я говорил, был, пожалуй, один Янь Хуэй.

20. Говоря о Янь Юане, Учитель сказал: - Как мне жаль его! Я видел, как он продвигался вперед, и никогда не видел его стоящим на месте.

21. Учитель сказал: - Бывает, появляются всходы, но не цветут! Бывает, цветут, но не плодоносят!

22. Учитель сказал: - На молодежь не следует смотреть свысока. Откуда нам знать, сравнится ли следующее поколение с нами? Но если человек к сорока-пятидесяти годам не достиг ничего путного, то он не заслуживает уважения.

23. Учитель сказал: - Можно ли не принимать справедливые советы? Но они ценны только тогда, когда сам исправляешься. Можно ли не радоваться желанным словам? Но они ценны только тогда, когда сам задумываешься над ними. Однако если человек радуется, но не задумывается, принимает советы, но не исправляется, с таким человеком я ничего не могу поделать.

24. Учитель сказал: - Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки.

25. Учитель сказал: - Можно лишить власти командующего войском, но нельзя заставить простолюдинов изменить свои намерения.

26. Учитель сказал: - В рваном халате на старой вате может не стыдиться стоять рядом с одетым в лисью или енотовую шубу, пожалуй, только Чжун Ю! В "Книге стихов" говорится: "Не завидует, не заискивает, разве не может он быть добрым?" Цзы Лу постоянно повторял этот стих, и Учитель сказал: - Это в порядке вещей, стоит ли за это хвалить?

27. Учитель сказал: - С наступлением холодной зимы узнаешь, что сосна и кипарис последними теряют свой убор.

28. Учитель сказал: - Мудрый не испытывает сомнений, человеколюбивый не испытывает печали, смелый не испытывает страха.

29. Учитель сказал: - С человеком, с которым можно вместе учиться, нельзя вместе стремиться к достижению правильного пути. С человеком, с которым можно вместе стремиться к достижению правильного пути, нельзя вместе утвердиться на этом пути. С человеком, с которым можно вместе утвердиться на правильном пути, нельзя вместе действовать сообразно обстоятельствам.

30. Колышатся и шепчут цветы груши. Разве я не думаю о тебе? Ведь дом так далек. Учитель, услышав эту песню, сказал: - Не думает? Если б думал, то и даль бы ничего не значила!

Глава XIII. "Цзы Лу" ("Цзы Лу...")

1. Цзы Лу спросил о сущности правления. Учитель ответил: - Прежде всего будь для народа примером, а уж затем предоставь ему трудиться усердно. Цзы Лу

попросил пояснить, что значит быть примером, и Учитель сказал: - Никогда не лениться.

2. Чжун Гун, став управляющим в семье Цзи, спросил о сущности правления. Учитель ответил: - Будь примером для тех, кто служит, прощай мелкие промахи, выдвигай талантливых. Чжун Гун спросил: - А как распознать талантливых и выдвигать их? Учитель ответил: - Выдвигай тех, кого знаешь. А если кого и не знаешь, то разве люди смогут их скрыть?

3. Цзы-лу спросил: - Вэйский правитель намеревается привлечь вас к управлению государством. Что вы сделаете прежде всего? Учитель ответил: - Необходимо начать с исправления имен. Цзы-лу спросил: - Вы начинаете издалека. Зачем нужно исправлять имена? Учитель сказал: - Как ты необразован, Ю! Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести. Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть ничего неправильного.

4. Фань Чи просил научить его земледелию. Учитель сказал: - В этом я уступаю крестьянину. Фань Чи просил научить его огородничеству. Учитель сказал: - В этом я уступаю огороднику. Когда Фань Чи ушел, учитель сказал: - Фань Сюй воистину низкий человек. Если в верхах любят ритуал, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не проявлять почтительности. Если в верхах любят долг, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не подчиняться. Если в верхах любят правдивость, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не быть искренним. Если наверху будут поступать так, то со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной и тогда к чему будет нужно самим заниматься земледелием?

5. Учитель сказал: - Хотя он и прочитал триста стихотворений "Ши цзин", если ему передать дела управления государством, он не справится с ними. Если его послать в соседние страны, он не сможет самостоятельно отвечать на вопросы. Какая польза от того, что он столько прочитал?

6. Учитель сказал: - Если личное поведение тех, кто стоит наверху, правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто стоит наверху, неправильно, то, хотя приказывают, народ не повинуется.

7. Учитель сказал: - Правление в царствах Лу и Вэй - это правление братьев.

8. Учитель сказал о вэйском царевиче Цзине: - Он умеет вести дела своей семьи. Когда он что-то получает, говорит: "Достаточно"; когда получает сверх того, говорит: "Уже разбогател"; а когда приобретает побольше, то произносит: "Прекрасно".

9. Когда учитель ехал в Вэй, Жань Ю правил колесницей. Учитель сказал: - Народу здесь много! Жань Ю спросил: - Народу здесь много, но что надо сделать для него? Учитель ответил: - Надо сделать его богатым. Жань Ю спросил: - Когда он станет богатым, что надо еще сделать для него? Учитель ответил: - Надо его воспитать!

10. Учитель сказал: - Если бы меня привлекли к управлению государством, я в течение года навел бы в нем порядок, а через три года добился бы успехов.

11. Учитель сказал: - Сто лет у власти в государстве добрые люди - и нет жестокости и казни. Как верны эти слова!

12. Учитель сказал: - Если окажется в государстве истинный правитель, то всего лишь через поколение воцарится человеколюбие.

13. Учитель сказал: - Если совершенствуешь себя, то разве будет трудно управлять государством? Если же не можешь усовершенствовать себя, то как же сможешь усовершенствовать других людей?

14. Когда Жань Ю вернулся из дворца. Учитель спросил: - Почему так поздно? И услышал в ответ: - Были государственные дела. Учитель сказал: - То были частные дела. Если бы дела были государственные, то, хотя я и не служу, все равно узнал бы о них.

15. Дин-гун спросил: - Можно ли одним словом достичь процветания страны? Кун-цзы ответил: - Одно такое слово трудно найти, но сказано: "Быть правителем очень трудно, и сановником быть также нелегко". Если правитель понимает трудности управления и проявляет осмотрительность - не близко ли это к тому, когда одним словом можно достичь процветания страны? Тогда Дин-гун вновь спросил: - А можно ли одним словом погубить государство? Кун-цзы ответил: - Одно такое слово трудно найти, но сказано: "При управлении государством нет у меня радости, кроме той, что никто не перечит ни единому моему слову". Если никто не перечит праведным словам, разве это плохо? Но если никто не перечит неправедным словам, не близко ли это к тому, когда одним словом можно погубить государство?

16. Шэ-гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: - Надо добиться такого положения, когда вблизи радуются, а издали стремятся прийти.

17. Цзы Ся, став главой уезда Цюйфу, спросил о сущности правления. Учитель ответил: - Не торопись и не гонись за малой выгодой. Будешь торопиться - не достигнешь цели; погонишься за малой выгодой - не преуспеешь в большом деле.

18. Е-гун сказал Кун-цзы: - У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца. Кун-цзы сказал: - Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота.

19. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель сказал: - Всегда будь почтителен. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми соблюдай преданность. Когда отправляешься к варварам, не отказывайся от этих правил.

20. Цзы-гун спросил: - Какой человек может быть назван сановником? Учитель ответил: - Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно назвать сановником. Цзы-гун сказал: - Позвольте спросить, каким должен быть человек, стоящий ниже сановника? Учитель ответил: - Тот, о ком члены его рода говорят, что он обладает сыновней почтительностью, а соседи говорят, что он обладает братской уважительностью. Цзы-гун сказал: - Позвольте спросить, каким должен быть человек, стоящий еще ниже? Учитель ответил: - Тот, кто в словах правдив, а в делах тверд, всего лишь низкий человек, и его можно считать стоящим еще ниже. Цзы-гун спросил: - Что можно сказать о тех, кто ныне занимается делами управления государством? Учитель ответил: - Увы, стоит ли говорить о тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку?

21. Учитель сказал: - Так как нельзя найти людей, придерживающихся середины в поведении, приходится иметь дело с людьми или несдержанными, или осторожными. Несдержанные берутся за все, а осторожные избегают нехороших дел.

22. Учитель сказал: - Южане говорят: "Человек, лишенный постоянства, не может быть кудесником и знахарем". Хорошо сказано! Если мораль непостоянна, это приводит к стыду. Учитель сказал: - Такой человек не может предсказывать.

23. Учитель сказал: - Благородные живут в согласии с другими людьми, но не следуют за ними, низкие - следуют за другими людьми, но не живут с ними в согласии.

24. Цзы Гун спросил: - Что Вы скажете, если кого-то любят все односельчане? Учитель ответил: - Не годится. - А что скажете, если кого-то ненавидят все односельчане? - И это не годится. Лучше, если его любят хорошие односельчане, а ненавидят злые.

25. Учитель сказал: - Благородному мужу легко услужить, но трудно доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он не будет радоваться. Но он использует людей в соответствии с их способностями. Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он все равно будет радоваться. Когда он использует людей, он хочет, чтобы они были пригодны ко всему.

26. Учитель сказал: - Благородный муж держит себя с величавым спокойствием и не зазнается. Низкий человек зазнается и не держит себя с величавым спокойствием.

27. Учитель сказал: - Если человек тверд, настойчив, прост, скуп на слова, он близок к человеколюбию.

28. Цзы Лу спросил: - Каким должен быть тот, кого называют ши-книжником? Учитель ответил: - Он должен прислушиваться к увещаниям и жить в мире. Он должен прислушиваться к увещаниям друзей и жить в мире с братьями.

29. Учитель сказал: - Если добрый человек будет обучать людей семь лет, то можно этих людей посылать на войну.

30. Учитель сказал: - Отправить на войну людей, не получивших подготовки, - это значит расстаться с ними.

Глава XVII. "Ян Хо" ("Ян Хо хотел встретиться с Кун-цзы...")

1. Ян Хо хотел встретиться с Кун-цзы, однако тот не проявлял ответного желания. Тогда Ян Хо послал Кун-цзы жареного поросенка. Но Кун-цзы отправился с ответным визитом, лишь прознав, что Ян Хо нет дома. Неожиданно они встретились на дороге. Ян Хо сказал: - Подойди поближе, я хочу поговорить с тобой. Кун-цзы отступил. - Можно ли считать человеколюбивым того, кто наделен большими способностями и тем не менее спокойно взирает на хаос в государстве? - спросил Ян Хо. Кун-цзы промолчал. - Нет, нельзя, - сказал Ян Хо, продолжая речь. - Можно ли назвать умным того, кто стремится поступить на службу и тем не менее упускает возможность одну за другой? Кун-цзы вновь промолчал. - Нет, нельзя, - ответил сам себе Ян Хо. - Время уходит безвозвратно, оно не ждет. Кун-цзы ответил: - Я согласен поступить на службу.

2. Учитель сказал: - По своей природе люди близки друг другу; по своим Привычкам люди далеки друг от друга.

3. Учитель сказал: - Лишь самые умные и самые глупые не могут измениться.

4. Когда Учитель прибыл в Учэн, то услышал там музыку и песни. С улыбкой он сказал: - Годится ли резать курицу тем же ножом, что и быка? Цзы Ю ответил: - Я, Янь, слышал когда-то, как Учитель говорил: "Если благородный муж изучает Дао-Путь, то проникается любовью к людям; если же маленький человек изучает Дао-Путь, то его легче использовать". Учитель сказал: - Дети мои! Янь прав, а то, что я сказал вначале, было шуткой.

5. Гуншань Фужао обосновался в округе Би, чтобы выступить против правителя. Он призвал Учителя, и тот согласился приехать к нему. Цзы Лу был очень недоволен. Он сказал: - Если некуда поступать на службу, то не стоит и выезжать. Зачем же непременно ехать к Гуншань Фужао? Учитель ответил: - Тот человек призвал меня. Неужто он обратился ко мне без надобности? Если кто-то обратился ко мне за помощью, то я смогу возродить там порядки Восточного Чжоу.

6. Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: - Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять качеств, является человеколюбивым. Цзы-чжан спросил о них. Кун-цзы ответил: - Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успехов. Если человек добр, он может использовать других.

7. Би Си пригласил Кун-цзы, и Учитель собрался отправиться к нему. Тогда Цзы Лу сказал: - Прежде я слышал, как Учитель говорил: "Благородный муж не идет туда, где люди творят неблагоприятные дела". Ныне Би Си поднял мятеж в Чжунмоу, а Вы тем не менее собрались к нему. Учитель ответил: - Правильно, я так говорил. Но разве ты не слышал и такие слова: "Твердое не сточить, а истинно белое и черной краской не зачернить"? Неужто я уподоблюсь тыкве-горлянке, которую не съешь, пока она висит?

8. Учитель сказал: - Ю, слышал ли ты в шести фразах о шести пороках?" Цзы-лу ответил: - Нет. Учитель сказал: - Садись! Я расскажу тебе. Любить человеколюбие и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тупости. Любить мудрость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к тому, что человек разбрасывается. Любить правдивость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к нанесению ущерба самому себе. Любить прямоту и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к грубости. Любить мужество и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к смутьянству. Любить твердость и не любить учиться. Порок в том, что это ведет к сумасбродству.

9. Учитель сказал: - Молодые люди, почему вы не изучаете "Ши цзин"? "Ши цзин" может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство. Из него узнаешь, как надо дома служить отцу, а вне дома – государю, а также названия животных, птиц, трав и деревьев.

10. Обращаясь к Бо-юю, учитель спросил: - Вы читали "Песни царства Чжоу" и "Песни царства Шао"? Кто не читал их, подобен тому, кто стоит молча, повернувшись лицом к стене.

11. Учитель сказал: - Когда мы говорим о ритуале, имеем ли мы в виду лишь преподношение яшмы и парчи? Когда мы говорим о музыке, имеем ли мы в виду удары в колокола и барабаны?

12. Учитель сказал: - Человек, который на вид крепок, а по духу своему слаб, является низким человеком; он словно вор, влезаящий в дом в окно или через стену.

13. Учитель сказал: - Добродетельный человек из деревни наносит ущерб морали.

14. Учитель сказал: - Тот, кто повторяет услышанное на улице, расстается с моралью.

15. Учитель сказал: - Теперь, что касается простолюдина. Можно ли вместе с ним служить государю? Пока он не получил чина, он боится, что может не добиться его, когда же он получит его, он боится его потерять. Боясь же его потерять, он готов на все.

16. Учитель сказал: - В древности у людей было три недостатка. Теперь этих недостатков уже нет. В древности люди с широкими взглядами не обращали внимания на мелочи. Теперь люди с широкими взглядами отличаются распушенностью. В древности сдержанные люди вели себя достойно. Теперь же сдержанные люди устраивают ссоры. В древности сдержанные люди отличались прямоотой. Теперь же сдержанные люди занимаются обманом.

17. Учитель сказал: - Ловкая речь, умелая мина... Как мало у таких людей человеколюбия!

18. Учитель сказал: - Я ненавижу, когда фиолетовый цвет затмевает ярко-красный. Я ненавижу, когда мелодии Чжэн портят древние мелодии. Я ненавижу, когда болтуны губят государство и семьи.

19. Учитель сказал: - Я не хочу больше говорить. Цзы-гун сказал: - Если учитель не будет больше говорить, то что мы будем передавать? Учитель сказал: - Разве Небо говорит? А четыре времени года идут, и вещи рождаются. Разве Небо говорит?

20. Цзай Во сказал: - Траур по родителям соблюдают три года, но и один год можно считать за долгий срок. Если благородный муж в течение трех лет не будет упражняться в выполнении ритуалов, они придут в упадок. Если в течение трех лет он не будет заниматься музыкой, то и музыка неизбежно придет в упадок. Нужен всего год для того, чтобы старое зерно было израсходовано и появилось новое зерно, и для того, чтобы, добывая огонь сверлением, сменить все виды дерева. Учитель спросил: - Если вы будете есть вкусную пищу и надевать парчовую одежду, по прошествии одного года спокойно ли будет у вас на душе? Цзай Во ответил: - Спокойно. Учитель сказал: - "Если спокойно, то и поступайте так! Благородный муж, находясь в трауре, не чувствует, вкусна ли пища, приятна ли музыка, удобно ли жилище, и поэтому он так не поступает. Но если у вас спокойна душа, поступайте так. Когда Цзай Во вышел, учитель сказал: - Юй не обладает человеколюбием. После рождения ребенка родители нянчат его три года, поэтому трехлетний траур по родителям - всеобщее правило Поднебесной. Разве о Юе родитель не заботился в течение трех лет?

21. Учитель сказал: - Трудно весь день только есть и ни о чем не заботиться! Разве нет поэтому людей, занятых азартными играми и шахматами? И разве те, кто так поступает, похожи на мудрых?

22. Цзы-лу спросил: - Благородный муж преклоняется перед смелостью? Учитель ответил: - Если благородный муж смел, но не обладает чувством долга, он может устроить беспорядки. Если же низкий человек смел и не обладает чувством долга, он может заняться разбоем.

23. Цзы-гун спросил: - Испытывает ли благородный муж отвращение к кому-либо? Учитель ответил: - Испытывает. Ему отвратительны те, кто плохо говорит о людях. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи внизу, клеветает на вышестоящих. Ему отвратительны те, кто, обладая смелостью, не соблюдает ритуала. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи решителен, действует не думая. А Вы, Сы, испытываете ли отвращение к кому-нибудь? Цзы-гун ответил: - Я испытываю отвращение к тем, кто считает мудростью повторение чужих мыслей; кто думает, что неподчинение есть смелость, а разоблачение чужих тайн – правдивость.

24. Учитель сказал: - Как тяжело, когда изо дня в день помышляют только о еде и больше ни о чем! А каково, когда играют в шашки целыми днями? Уж лучше заниматься этим, чем бездельничать!

25. Учитель сказал: - Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми. Если с ними сблизяешься, то они перестают слушаться. Если же от них удаляешься, то неизбежно испытываешь с их стороны ненависть.

26. Учитель сказал: - Если кто-то и в сорок лет вызывает неприязнь к себе, то у него нет будущего.

Глава XIX. "Цзы Чжан..." ("Цзы Чжан сказал...")

1. Цзы Чжан сказал: - Того, кто при виде опасности готов жертвовать собой, получая, думает о справедливости, при жертвоприношении думает о почтительности, а на похоронах глубоко скорбит, можно считать ши-книжником.

2. Цзы Чжан сказал: - Когда приверженные добродетели не распространяют ее, когда приверженные Дао-Пути не искренни в нем, то какая разница - пребывают они в этом мире или нет?

3. Ученики Цзы Ся спросили Цзы Чжана о том, как приобретать друзей. Цзы Чжан спросил: - А что сказал об этом Цзы Ся? И услышал в ответ: - Цзы Ся говорит: "Дружите с теми, кто вам подходит, отвергайте тех, кто вам не подходит". Цзы Чжан удивился:

- А я слышал другое: благородный муж уважает достойных и терпим ко всем остальным, восхваляет хороших и терпим к неумелым. Будь у меня много достоинств, разве был бы я нетерпим к другим? А не будь у меня никаких достоинств, другие бы сами отвергли меня. Разве смог бы я отвергнуть их?

4. Цзы Ся сказал: - Даже в малом Дао-Пути есть достоинства, но в стремлении к далекой цели он недостаточен, поэтому благородный муж не обращается к нему.

5. Цзы Ся сказал: - О том, кто ежедневно узнает то, чего он не знал, и ежемесячно восстанавливает то, что изучил, можно сказать - любит учиться.

6. Цзы Ся сказал: - Углублять знания, закалять волю, пытливо расспрашивать, всесторонне обдумывать – все это основа человеколюбия.

7. Цзы Ся сказал: - Ремесленники совершенствуют свое мастерство там, где работают; благородный же муж постигает свой Дао-Путь через учебу.

8. Цзы Ся отметил: - Маленький человек непременно найдет оправдание своим ошибкам.

9. Цзы Ся сказал: - Благородный муж по-разному предстает в трех случаях: издали он величествен, вблизи - обходителен, в речах – строг.

10. Цзы Ся сказал: - Благородный муж должен добиться доверия народа и только после этого может понуждать его трудиться. Не добившись доверия, он обрекает себя на положение насильника. Он должен добиться доверия и только после этого может увещевать. Если не добьется доверия, его посчитают клеветником.

11. Цзы Ся сказал: - Если человек в великой добродетели не выходит за рамки дозволенного, то в малой добродетели он может быть не столь щепетилен.

12. Цзы Ю заметил: - Ученики Цзы Ся могут подмести пол, встретить гостей, подойти и отойти. Но это все не существенное, в основном же они не сведущи. Как же это получилось? Цзы Ся, услышав об этом, ответил: - Эх! Янь Ю ошибается! Благородный муж, обучая Дао-Пути, что выдвигает на первое место и что оставляет на потом? Он сам различает это, как различает виды трав и деревьев. Разве Дао-Путь благородного мужа может ввести в заблуждение? Лишь совершенномудрые способны знать, где начало, а где конец!

13. Цзы Ся сказал: - Если от службы остается свободное время, то посвящай его учебе. А если от учебы остается свободное время, то посвящай его службе.

14. Цзы Ю отметил: - В трауре проявляют глубочайшую скорбь, и только.

15. Цзы Ю сказал: - Трудно превзойти достоинства моего друга Чжана, но он еще не стал человеколюбивым.

16. Цзэн-цзы воскликнул: - Сколь величествен Чжан! Но с ним вместе трудно добиться человеколюбия.

17. Цзэн-цзы сказал: - Я слышал от Учителя, что люди, которые не смогли в свое время непосредственно проявить все свои чувства, проявляют их полностью на похоронах своих родителей.

18. Цзэн-цзы заметил: - Я слышал от Учителя, что в почитании родителей не трудно сравниться с Мэн Чжуанцзы, но трудно, подобно ему, не заменить ни одного чиновника после смерти отца и полностью сохранить его систему правления.

19. Мэнсунь-ши назначил Ян Фу судьей. Ян Фу обратился за наставлением к Цзэн-цзы. Цзэн-цзы сказал: - Высшие утратили свой Дао-Путь, простой народ отшатнулся от них и совершает проступки. Когда будешь судить их, проявляй сочувствие и не возгордись собой.

20. Цзы Гун отметил: - Чжоу был не столь плох, как считают ныне. Благородный муж страшится более всего оказаться внизу потока. Как только он там окажется, то все грязное в Поднебесной польется на него.

21. Цзы Гун сказал: - Ошибки благородного мужа подобны затмению солнца и луны: когда он ошибается, все видят это; когда же он исправляется, все взирают на это с почтением.

22. Гунсунь Чао из царства Вэй спросил Цзы Гуна: - У кого учился Чжунни? И услышал в ответ: - Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана не погиб на земле, а растворился в людях. Достойные наследовали великое, а недостойные - малое. Нет места, где бы не было Дао-Пути Вэнь-вана и У-вана. Разве не всюду мог научиться наш Учитель? И нужен ли для этого лишь один наставник?

23. Как-то во дворце Шусунь Ушу сказал в беседе сановникам: - Цзы Гун превосходит Чжунни. Цзыфу Цзинбо рассказал об этом Цзы Гуну. Цзы Гун сказал: - Возьмем для сравнения стену, окружающую дом. Стена моего дома не выше плеча, и любой может узреть, что есть в доме стоящего. Стена дома Учителя достигает многих жэней, и если не найдешь в ней ворота, то и не увидишь красоту храма предков и богатство палат. Но лишь немногим суждено отыскать эти ворота. Поэтому нет ничего удивительного в словах этого господина!

24. Шусунь Ушу злословил в отношении Чжунни. Цзы Гун сказал: - Он зря старается! Невозможно оговорить Чжунни. Достоинства других людей подобны холмам и курганам, на них можно взобраться. Чжунни подобен солнцу и луне, а до них не подняться. Пожелай кто-либо отказаться от них, разве повредит это солнцу и луне? Он лишь проявит незнание своих возможностей.

25. Чэнь Цзыцин спросил Цзы Гуна: - Не из почтения ли к Чжунни Вы считаете, что он Вас Превосходит? Цзы Гун ответил: - Нужно быть осторожнее в своих словах. За одно слово благородного мужа считают мудрым или глупцом. С Учителем никто не может сравниться, как невозможно по лестнице вскарабкаться на Небо. Если бы Учитель получил в управление государство или удел, то, как говорят, начни он ставить на ноги - все встали бы на ноги, начни вести по Дао-Пути - все пошли бы; умиротворил бы людей - и к нему пришли бы издалека; побудил бы к труду - и люди жили бы в согласии, достигнув единства через разномыслие. При жизни его прославляли, а после кончины оплакивают. Разве можно с ним сравниться?

Глава XX. "Яо Юэ" ("Яо сказал...")

1. Яо сказал: - О ты, Шунь! Небом установленное преемство власти пало на тебя. В делах управления твердо держись середины. Если народ в пределах четырех морей будет испытывать лишения, то ты навечно лишишься благословения

Неба. С таким же наказом Шунь обратился к Юю. Тан сказал: - Я, недостойный сын твоей Люй, осмеливаюсь принести тебе в жертву черного быка и искренне признаюсь, о Великий Владыка: совершивших преступления я не милую, твоих провинившихся слуг я не прикрываю. Ты ведь и сам сердцем своим давно уже прознал об их прегрешениях. Если я в чем-либо виновен, не карай всех в Поднебесной, пусть кара твоя падет на меня одного. Чжоуский дом был щедр на дары, и хорошие люди богатели. "Хотя у чжоуского дома есть родня, но человеколюбие ближе ему. Если народ провинится, то ответ буду держать я один". Упорядочил меры длины и веса, восстановил уволенных чиновников, и повсюду управление государством пошло на лад. Были восстановлены погибшие царства, возрождены прерванные поколения, возвышены несправедливо изганные, и народ Поднебесной с радостью подчинился ему. С особым вниманием относился к простому народу, обеспечению его пропитанием, соблюдению траурных церемоний и жертвоприношениям. Великодушие притягивает симпатии народа; искренность вызывает доверие народа; сметливость вдохновляет на успехи, а беспристрастность радует народ.

2. Цзы-чжан спросил Кун-цзы: - Каким образом следует заниматься управлением государством? Учитель ответил: - Управлением следует заниматься, почитая пять прекрасных качеств и искореняя четыре отвратительных качества. Цзы-чжан спросил: - Что называется пятью прекрасными качествами? Учитель ответил: - Благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток. Цзы-чжан спросил: - Что называется в доброте не расточителен? Учитель ответил: - Приносить народу пользу исходя из того, что полезно для народа. Разве это не доброта без расточительности? Кто в народе будет гневаться, если труд народа будет посильным? О какой алчности может идти речь, если, желая обладать человеколюбием, достигаешь ее? Благородный муж, не делая различий между толпой и одним человеком, низкостоящими и высокостоящими, не проявляет инертности. Разве это не величие без гордости? Благородный муж содержит в порядке свою одежду и головной убор, он смотрит с уважением. Благодаря его достоинству народ, глядя на него, чувствует почтение. Разве это не вызывание почтения без жестокости? Цзы-чжан спросил: - Что называется четырьмя отвратительными качествами? Учитель ответил: - Если народ не поучать, а убивать - это называется жестокостью. Если народ не предупредить, а затем выразить недовольство, увидев результаты труда, - это называется грубостью. Если настаивать на быстром окончании работы, прежде дав указание не спешить, - это называется разбоем. Если обещать награду, но поскупились ее выдать - это называется жадностью.

3. Учитель сказал: - Не зная воли неба, нельзя стать благородным мужем. Не зная ритуала, нельзя утвердить себя в обществе. Не зная, что говорят люди, нельзя узнать людей.

ЛАОЦЗЫ

Дао-Дэ цзин – одно из древнейших и главнейших творений традиционной китайской мудрости, приписываемое Лаоцзы, полупоэтической фигуре. По одной из версий Лаоцзы был старшим современником Конфуция (VI в до н.э.) по другой версии, Дао-Дэ цзин была создана последователями Лаоцзы (IV в до н.э.). От Лаоцзы и его текста ведет свое происхождение даосизм – одна из религий и направлений в философской мысли Китая.

Перевод Л.И. Кондрашовой (печатаются с сокращениями) См. Лаоцзы. Дао-Дэ цзин или Трактат о Пути и Морали. Перевод с древнекитайского Л.И. Кондрашовой. М.: Рипол классик, 2005, с. 35 – 195.

ДАО-ДЭ ЦЗИН (ТРАКТАТ О ПУТИ И МОРАЛИ)

1

Не путай прото-Путь с проторенной тропой,
Не пробуй прото-Имя вслух произнести.
Земля и Небо созданы в безмолвье,
Все сущее вокруг не отделить от слова.
За гранью чувств – неведомая Вечность,
Удел живых существ – Конечность бытия ...
Две ипостаси целостного мира,
Два лика всеобъемлющей Вселенной...
Всю жизнь блуждая в бездорожье тайн,
Мы приближаемся к вратам в покои откровенья...

3

Не будь у власть имущих столько льгот,
Жизнь протекала бы без недовольств и смуты.
Не будь в домах богатых изобилья,
Исчезли бы разбойники и воры.
Не будь такого множества соблазнов,
Не процветали бы корысть и алчность ...
Правитель мудрый так вершит дела,
Что подданные сыты и довольны,
Что все здоровы и душой и телом.
Когда народ живет не мудрствуя лукаво,
А мудрецы мирянам не мешают жить,
Тогда во всех делах царит порядок.

4

Так что собою представляет Дао-Путь?
Морская впадина, которую не исчерпать до дна,
Иль бездна, что ничем нельзя заполнить?
Бесспорно, это — лоно всех явлений,
Но кто-то призван был установить порядок:
Сровнять поверхность, срезать острые углы,
Распутать все узлы противоречий,
Умерить слишком яркий свет,

Соединить в одно отдельные частицы...
Такую миссию взял на себя Творец.
Чье это детище — не знаю,
Но только все правители — его потомки.

5

Земле и Небу чуждо милосердье,
Все сущее для них — лишь жертвенный алтарь.
Мудрец немилосерден потому,
Что понимает жертвенную сущность жизни...
Есть разница меж Небом и Землей,
Как между музыкантом и послушной флейтой.
Из воздуха умелец извлекает звуки,
И чем искуснее, тем музыка чудесней.
Кто много делает, тот говорить не любит.
Тот добивается всего, кто знает меру.

6

Есть в каждом зернышке бессмертное начало,
Которое зовется чудом возрожденья.
Ему в свой срок откроются врата,
И вырвется оно в мир неба и земли ...
Не иссякают силы плодородья,
Идет само собой возобновленье жизни.

9

Не заполняй сосуды до краев,
Чтоб жидкость тотчас же не расплескалась.
Не пользуйся ножом чрезмерно острым,
Он все равно затупится мгновенно.
Не надо гнаться за большим богатством,
Чтоб не потребовались крепкие замки
Не надо слишком хвастаться успехом,
Чтоб не накликаешь на себя беду,
Когда ты многого уже добился,
То вовремя остепенись – так учит Дао

10

Достичь гармонии души и тела
И никогда ее не нарушать, возможно ль?
Быть стойким, полным силы,
Не растеряв ни капли детскости, возможно ль?
Любить народ и управлять страной,
Не обладая знаньями, возможно ль?
Небесные врата пришли в движенье,
Не изливая в землю сок, возможно ль?
Понять, в чем состоит начало всех начал,
Не напрягая всех душевных сил, возможно ль?
Создать и довести до совершенства,
Создать, но не закабалить,
Творить без всякого корыстного расчета,

Служить другим, но не повелевать –
Все это и зовется Высшей нравственностью Дэ

14

Мы смотрим, только многого не видим,
Как будто перед нами мир иной.
Мы слушаем, но плохо слышим
И убеждаемся в наличии безмолвья.
Мы трогаем, но слабо ощущаем,
Предельно малое куда-то ускользает.
Три недоступности для нашего сознанья
Рассматривать должны как совокупность.
Она свободно пропускает свет:
Нет блеска наверху,
Внизу нет мрака.
Не описать словами цепь событий,
Что выливается в итоге в бестелесность.
Есть два названия — «бесформенная форма»,
Или иначе «нереальная реальность».
Сродни неуловимому виденью,
Которое никак не разглядеть
Ни с лицевой, ни с тыльной стороны.
Но в путях нашего незнанья
Единственный помощник — прошлый опыт.
Есть лишь один путеводитель в жизни —
Пришедшие из древности заветы Дао.

16

До дна испивши чашу бытия,
Достиг я полного успокоенья
И отрешенно наблюдаю,
Как продолжается земная круговерть,
Как, завершив определенный цикл,
Все возвращается к исходному началу.
Такой возврат зовут покоем,
Такой покой зовут велением судьбы,
Веление судьбы зовется — вечность.
Кто понял суть ее, тот просветлен,
Непосвященный же достоин сожаленья.
Познание вечности все ставит на места:
Тогда служилый честно служит,
Тогда правитель мудро правит,
Небесный свет идет от неба,
Указывает путь ученье Дао...
Тогда всех смертных утешает мысль,
Что в мире, в сущности, ничто не умирает.

17

Лишь тот правитель истинно хорош,
Чью власть народ никак не ощущает.
Ему уступит тот,

Кого народ готов боготворить.
Уже не так хорош тот властелин,
Чьи действия в сердца вселяют страх.
И уж совсем не годен тот,
Чье имя произносят с отвращеньем.
Когда правитель сана не достоин,
То мало кто ему способен доверять.
Он должен взвешивать свои слова,
Чтоб сказанное было к месту и на пользу.
Тогда народ признает его власть
И будет чувствовать себя естественно и просто.

19

Прогнать бы всех хвастливых тунеядцев,
С удобством восседающих на шее у народа,
Избавиться от изречений их о доброте и долге,
Вернувшись к строгой иерархии в семье,
И наконец, убрать бы все излишества из дома,
Чтобы лишить преступников соблазна поживиться.
Вот три порока,
Что призваны прикрыть убогость мира.
А хочешь лучшего, так начинай с себя:
Побольше скромности и милосердия,
Поменьше жадности и сладострастья...

20

«Долой учебу, прочь заботы!»
Как можно столь серьезно заблуждаться,
Не различая истину и ложь?
Как можно закрывать глаза
На вечную борьбу добра и зла?
Неужто если кто-то спасовал,
Так все обречены дрожать от страха?
Поистине людская глупость беспредельна!
Когда толпа беспечно веселится,
Она напоминает мне бычков,
Которых, откормив, приносят в жертву.
Я одинок и обречен молчать
Под тяжким грузом горестных предчувствий,
Как человеческий зародыш в материнском чреве,
Который не обрел пристанища ни здесь ни там
Все люди соревнуются в погоне за наживой,
Я ж, одинокий, все готов отдать,
Не опасаясь выглядеть глупцом.
Обычным людям все вокруг понятно,
А я брожу один в лесу сомнений.
Простолюдин о совести не помнит,
Мне ж, одинокому, покой души не снится.

21

Чтобы проникнуться моралью Дэ,
Пойми, откуда и куда Ведет нас Дао-Путь.
Вначале был туман из пылевых частиц,
Потом сквозь пелену желеобразной массы
Просматриваться стали очертанья,
И хаос призрачных видений
Преобразился в множество существ.
Из глубины таинственного мрака
Явился дух — суть сущего,
Та истина, что может быть опорой
Для утвержденья настоящей Веры.
Из тьмы веков до нас дошло
И не покинет впредь святое Слово.
Мы верим в то, что есть Отец у мира.
Вы спросите, как я постиг
Связь между ним и всей природой?
По-моему, я все уже сказал...

22

Задача в том, чтоб осознал народ
Единство всех, живущих в Поднебесной:
Смотри вокруг себя – узнаешь правду,
Не думай о себе – приобретешь известность,
Борись не за себя – достигнешь цели,
Не возлюби себя – заслужишь высший пост.
Не будем без конца соперничать друг с другом
И никогда такого не случится,
Чтобы потомки отреклись от предков.

25

Смешение случайное частичек вещества —
Тот хаос, что предшествовал и Небу, и Земле.
Безмолвное, безжизненное Нечто,
Оно не подвергалось измененьям
И находилось в постоянном круговом движенье.
Вот как я представляю мать мирозданья.
Но имени ее не знаю,
Поэтому даю название — «Дао»,
Еще могу назвать непостижимой Мощью.
Мы говорим о чем-то сверхбольшом,
Что убегает в беспредельность
И, достигая безграничной дали,
Оттуда возвращается назад.
Как Дао велико и как велико Небо,
Как велика Земля и как велик Правитель!
Четыре совершенства мирозданья,
И среди них одно — Правитель-ван.
Он должен следовать велению Земли,
Земля же подчиняется законам Неба,
А Небо подчиняется законам Дао.

Само же Дао — самосовершенство, или Естество...

33

Познавший человечество умом не обделен,
Познавший сам себя – умней вдвойне.
Кто победил другого, тот силен,
Кто победил себя – стократ сильней.
Одаривает жизнь смирившихся с судьбой,
Удача ждет уверенных вождей,
Чтоб долго жить, живи в ладу с собой,
Чтоб вечно жить, войди в сердца людей.

38

Когда упоминаем человечность-Жэнь,
К кому она обращена — понятно, от кого — не видно,
Еще есть справедливость-И ,
Здесь есть ученики и есть учителя.
Но хуже дело с этикетом-Ли,
Кто с ним знакомится, с трудом воспринимает,
А многие хотели бы избавиться скорее.
И получается такая цепь канонов:
Всех выше Дао-путь, чуть ниже Дэ-мораль,
Когда теряем Дэ, спасает принцип Жэнь,
Утратим Жэнь, тогда поможет И.
И только после И мы обратимся к Ли,
Но Ли основано не на доверье,
Здесь надо опасаться беспорядков.
В старинных книгах мы найдем рецепты,
Как зерна отличать от плевел.

39

От древности идет понятие Единой сути:
Прямое назначенье Неба — чистота небес,
Прямое назначение Земли — устойчивая твердь,
Прямое назначенье Духа — вдохновенье,
Прямое назначение зерна — богатый урожай,
Прямое назначение вещей — существованье,
Прямое назначение правителей — служить оплотом.
Что будет с нарушением Единой сути?
Не будет Небо чистым — жди грозы,
Земля не будет твердой — жди землетрясения,
Не прочен дух — в душе смятенье,
Не прорастет зерно — настанет голод,
Не будет тьмы вещей — исчезнет мир,
Разрушится порядок — свергнут власть,
Властитель может стать простолюдином.

41

Жизнь перед нами ставит выбор:
Узреть свет истины иль прозябать во тьме,
Служить добру или прислуживать пороку,

Идти вперед, иль отступить назад,
Взойти к вершинам нравственности
или опуститься,
Прославиться или покрыть себя позором,
Слыть добряком иль скопидомом,
Стоять за правду иль по теченью плыть.
Большое поле трудно перейти,
Большое дело требует усилий,
В большой шумихе слов не различить,
В большом рисунке смазаны детали.
Не всем открыта Истина – дорога без названья,
Но, отыскав ее, получишь воздаянье.

42

Путь мирозданья начался с единства,
Потом единое распалось на две части,
Две половинки породили нечто третье,
Так дальше больше появилось все, что есть.
Две стороны явлений — свет и тень, иначе,
«ян» и «инь», Между которыми невидимые нити «ци»

44

Что для тебя ценней: душа или мошна?
Что больше трогает: находка иль потеря?
Пойми, что
Чем сильнее любовь, тем горестней разлука,
Чем больше накопил, тем жальче расставаться.
Знай меру – никогда не осрамишься,
Знай край, чтобы случайно не упасть
И долго еще радоваться жизни.

56

Кто знает истину, тот мало говорит,
Кто много говорит, тот истины не знает.
Чтоб к истине приблизиться, уйди в себя,
Закрой на все глаза, заткни покрепче уши,
Попробуй снять неровности и острые углы,
Распутать все узлы противоречий,
Умерить слишком яркий свет,
Соединить в одно отдельные частицы.
Тогда Гармонии постигнешь суть.
Почувствуешь, что есть
Неощущаемое нечто, от чего зависит
Расположенье звезд и их враждебность,
Неощущаемое нечто, от чего зависит,
Как сложится в конце концов твоя судьба,
Неощущаемое нечто, от чего зависит,
Все предстоящее — и слава, и хула...
Вот что на всей земле всего важнее.

64

Все стойкое способно утвердиться,
Нестойкое легко склонить к дурному.
За шаткое не просто зацепиться,
Некрепкое подвержено разлому...
Чтобы избежать потерь и уберечь людей,
Продумать надо все вперед вплоть до мелочей...
Большое начинается как будто с пустяка,
Раскидистое дерево – со слабого ростка,
Девятиярусная пагода – лишь с горсточки земли
И с шага первого дорога в сотни ли,
Но начатое дело можно погубить
Иль до конца его случайно не дожить.
Кто может обойтись без принужденья,
Убережет себя от пораженья.
А люди часто в двух шагах от цели
Бросают начатое, потеряв терпенье,
Все было бы иначе, без сомненья,
Когда б с начала до конца собой владели...
Мудрец, несбыточного не желая,
Невыполнимых целей изначально избегает.
На опыте и собственном, и чужом
Он призывает жить своим умом,
В согласии с природой вечной,
Ни в чем и никогда ей не переча.

67

Все в Поднебесной признают ученье Дао
Великим, только очень непривычным.
Да так оно и есть: великое ученье
Не может быть на что-нибудь похожим...
Коль попытаешься кому-то подражать,
Получишь не оригинал, а жалкое подобье.
Три принципа считаю золотыми,
Храню их как зеницу ока:
И первый назову я Милосердьем,
Второй – Благоразумным поведением,
А третий – Благородством, что не позволяет,
Локтями всех расталкивая, лезть наверх.
Средь милосердных много смельчаков,
Благоразумный может быть великодушным,
Среди правителей немало благородных.
Зато когда храбрец не знает милосердья,
Когда великодушие граничит с мотовством,
Когда правители не благородны,
Тогда всех ожидает гибель.
Лишь милосердие нас приведет к победе,
Кто чист душой, тот в убежденьях крепок.
Таким и небо гарантирует спасенье
И покровительством своим от бедствий оградит.

Добряк не давит собеседника своею правотой.
Кто на своем стоит, тот добротой не блещет.
Знаток, известно всем, не буквоед,
А буквоед обычно мало знает.
Мудрец ненужным скарбом дом не забивает,
Все, что приобретает, людям отдает,
Чем больше отдает, тем большим обладает.
Зло вытеснить добром способен лишь Творец.
Мудрец творит добро, на то он и мудрец.

МЭН-ЦЗЫ

Мэн-цзы (IV в. – III в. до н.э.) – самый видный последователь Конфуция (по сведениям выдающегося китайского историка Сыма Цяня, ученик внука Конфуция Цзы Сы). Книга состоит из высказываний мыслителя, частично записанных его учениками.

Печатается по : Древнекитайская философия. Т.1, М.: «Мысль», 1972, с. 234 – 240, (перевод Л.И. Думана)

ГЛАВА ТРЕТЬЯ «ТЭНСКИЙ ВЭНЬ-ГУН»²⁷³

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

...Тэнский Вэнь-гун спросил об управлении государством.

[Мэн-цзы] ответил: «К делам народа нельзя относиться с нерадивостью. В «Ши цзин» сказано:

*Сбираем мы травы осенние днем,
А ночью глубокой веревки соьем.
Лишь кровлю поправить успел я — опять
Пора и весенний посев начинать!*²⁷⁴

Дао [управления] народом таково: те, кто имеет постоянное занятие, обладают постоянными [добрыми] чувствами. Те, кто не имеет постоянного занятия, не обладают постоянными [добрыми] чувствами. Когда не обладают постоянными [добрыми] чувствами, распускаются, становятся безнравственными, способными на любое [дурное] дело. Когда [они] совершают преступления, их подвергают наказанию. Это и означает опутывать людей сетями [закона]. Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают людей сетями [закона]? Поэтому совершенномудрый правитель должен быть внимательным, бережливым и соблюдать ритуал по отношению к подчиненным, а при взыскании [налогов] с народа быть умеренным. Ян Ху²⁷⁵ сказал: «[Кто] добивается богатства, не является человеколюбивым; кто является человеколюбивым, не добивается богатства».

Во времена Ся [каждый получал] 50 [му] и [существовала] система гун. Во времена Инь [каждый получал] 70 [му] и [существовала] система чжу. Во времена Чжоу [каждый получал] 100 [му] и [существовала] система чэ. Их сущность состояла во взимании одной десятой [с урожая]. Система чэ состояла [во взимании] одной десятой, система чжу состояла в совместной обработке полей²⁷⁶. Лун-цзы²⁷⁷

²⁷³ Тэнский Вэнь-гун — правитель удела Тэн. Вэнь — его посмертное имя. — 234.

²⁷⁴ «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 186. — 234.

²⁷⁵ Ян Ху — управитель у знаменитой в Лу фамилии Цзи. — 234.

²⁷⁶ Сообщение Мэн-цзы о совместной обработке земли в иньскую эпоху подтверждается иньскими надписями, среди которых часто встречаются упоминания о коллективном возделывании земли. По-видимому, приведенные Мэн-цзы понятия чжу (взаимопомощь) и чэ (служащее для объяснения чжу и тождественное ему) свидетельствуют о существовании в Древнем Китае сельской общины, где имела место коллективная обработка общинниками полей, собранный урожай с которых целиком шел в пользу правителя. Это подтверждается и другими китайскими источниками, в частности «Ши цзин». Однако система совместной обработки земли (чжу), о которой говорится в тексте, применительно к периоду Инь вряд ли существовала в таком виде, как ее описывает одной фразой Мэн-цзы. Ни аутентичные эпиграфические иньские памятники (надписи на панцирях черепах, костях животных и на

говорил: «В землепользовании нет лучше системы *чжу* и нет хуже системы *гун*. При системе *гун* исходя из среднего урожая за несколько лет устанавливали постоянный [размер налога]. Поэтому в урожайные годы, когда зерна было в избытке, если бы брали с крестьян побольше, это не было бы ущербом для них. А в неурожайные годы, когда урожая не хватало и на [оплату] удобрений, взимали много. Когда те, кто считаются родителями народа, доводят простолюдинов до истощения и они, трудясь упорно целый год, не могут прокормить своих родителей, да еще вынуждены брать в долг для выплаты [налогов] на содержание чиновников, когда старики и дети вынуждены умирать голодной смертью²⁷⁸, — могут ли [подобные люди] считаться родителями народа? Что касается системы наследственного жалования²⁷⁹, то она определенно существовала в Тэн. В «Ши цзин» говорится:

*Общее поле сначала дождем ороси.
После коснись ты и наших отдельных полей²⁸⁰.*

Только при системе *чжу* имелись общественные поля. Отсюда видно, что и во времена Чжоу также существовала система *чжу*.

Для обучения [народа] создавались *сян*, *сюй*, *сюэ* и *сяо*²⁸¹. *Сян* [служили] для содержания престарелых; *сяо* [служили] для воспитания; *сюй* [служили] для [обучения] стрельбе из лука. Во времена Ся называли *сяо*, во времена Инь называли *сюй*, а во времена Чжоу называли *сян*. Что касается [названия] *сюэ*, то оно было общим для трех периодов. Все они служили для объяснения норм отношений между людьми²⁸². Когда нормы отношений между людьми будут уяснены в верхах, тогда и внизу — среди простолюдинов — будет [царить] любовь. Если появится подлинный ван, он непременно будет брать пример [с Вас], и Вы станете наставником вана. В «Ши цзин» говорится:

бронзовых сосудах), ни более поздние письменные источники ничего не сообщают об этой системе. — 234.

²⁷⁷ *Лун-цзы* — мудрец в Древнем Китае. Китайские источники не дают о нем подробных сведений. — 234.

²⁷⁸ Дословно: «Когда старики и дети вынуждены валяться в канавах». Китайские источники часто применяют такое выражение для обозначения голодной смерти широких слоев населения. — 235.

²⁷⁹ *Система наследственного жалования (ши-лу)* — заключалась в том, что в Древнем Китае высших сановников, имевших заслуги, награждали наследственным пожалованием (в натуральном, денежном видах или земельным владением), которым в дальнейшем пользовались сыновья награжденных, даже если они не находились на государственной службе. — 235.

²⁸⁰ «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 294. «Общественное поле» (*гун-тянь*), или в более позднее время «поле гуна (правителя)», по сообщениям китайских источников («Ши цзин», «Мэн-цзы»), обрабатывалось коллективно несколькими семьями, и урожай с него поступал правителю. «Общественным полям» (*гун-тянь*) в китайских источниках противостоят «частные поля» (*сы-тянь*), обрабатывавшиеся каждой отдельной семьей, урожай с которых поступал в распоряжение этой семьи. Такое деление на *гун-тянь* и *сы-тянь*, по-видимому, отражало реальные общественные отношения в Древнем Китае, т. е. общинное землепользование и землевладение. — 235.

²⁸¹ *Сян* — название училищ в эпоху Чжоу. На них возлагались также задачи содержания престарелых людей. *Сюй* — название училищ в эпоху Инь, их цель (кроме общеобразовательных задач) — обучение стрельбе из лука. *Сюэ* — общее название государственных школ в эпохи Ся, Инь и Чжоу. *Сяо* — название общеобразовательных школ и период правления династии Ся. — 235.

²⁸² *Нормы отношений между людьми (жэнь-лунь)* — в первую очередь имеются в виду этические нормы. Соответствует понятию *у-лунь* («пять принципов отношений»), под которым понимают: любовь между отцом и сыновьями, долг справедливости в отношениях между государем и подданными, отношения между мужем и женой, порядок между старшими и младшими, верность, искренность между друзьями. — 235.

*Чжоу издревле в своей управляли стране,
Новый престол им небесною волею дан*²⁸³.

Это говорится о Вэнь-ване. Если Вы, ван, будете настойчивы в осуществлении [человеколюбивого правления], то Ваше государство также обновится».

[Тэнский Вэнь-гун] послал Би Чжаня²⁸⁴ спросить [у Мэн-цзы] о [системе] колодезных полей²⁸⁵.

[Мэн-цзы] сказал: «Поскольку Ваш государь, собираясь осуществить человеколюбивое правление, избрал Вас [для этой цели], Вы должны проявить усердие. Что касается человеколюбивого правления, то его следует начинать с размежевания земель. Если размежевание будет осуществлено неправильно, тогда колодезные земли окажутся неравномерными, а обложение налогами будет несправедливым. Поэтому жестокие правители и бесчестные чиновники непременно кое-как относятся к размежеванию. Если размежевание осуществлено правильно, тогда легко²⁸⁶ распределить поля и установить содержание чиновникам.

Хотя Тэн по своей территории небольшое царство, в нем есть и благородные люди, и простолюдины. Если бы не было благородных людей, то некому было бы управлять простолюдинами, а если не было бы простолюдинов, то некому было бы кормить благородных людей.

Я предлагаю: в сельской местности [ввести] систему чжу, чтобы из девяти [полей] одно являлось общественным, а в городской местности²⁸⁷ [народ] сам вносил налог в [размере] одной десятой. Пусть [все], от сановников до низших чинов, имеют жертвенное поле²⁸⁸. Жертвенное поле должно иметь пятьдесят му. [Пусть] остальные мужчины²⁸⁹ имеют по двадцать пять му земли. В случае смерти или переселения не следует покидать пределы [своей] волости²⁹⁰. Пусть люди, чьи поля в волости принадлежат к одному и тому же колодецу, всегда²⁹¹ проявляют заботу друг о друге, оказывают помощь друг другу от нападения извне, поддерживают друг друга

²⁸³ См. стр. 89 наст. изд. Речь идет о *тянь-мин*. По древним китайским понятиям, еще доконфуцианским, власть от одной династии к другой или от одного правителя к другому переходит по воле неба, которое может лишить престола одного правителя и передать его другому. Эти идеи о назначении сына неба (государя) по воле неба прослеживаются уже в чжоуских надписях на бронзовых сосудах, относящихся к XI-X вв. до н. э. Конфуций и его последователи, в частности Мэн-цзы, углубили, развили эти идеи, положив в основу их свое учение об этических нормах в отношениях между людьми. — 235.

²⁸⁴ *Би Чжань* — сановник тэнского Вэнь-гуна. — 235.

²⁸⁵ *Система колодезных полей (цзин-тянь)* в тексте «Мэн-цзы» носит также и другое название — «система колодезных земель» (*цзин-ди*). При этой системе члены общины, состоявшей из восьми семей, помимо обработки своих полей должны были обрабатывать общественное поле, урожай с которого поступал правителю. Общественное поле находилось в центре и было со всех сторон окружено полями членов общины. Такое расположение полей напоминало иероглиф «колодец». Мэн-цзы первым из древних авторов упомянул о ней, считая ее идеальной аграрной и социальной системой далекой древности. Хотя в том виде, как ее рисует Мэн-цзы, она, по-видимому, не существовала, тем не менее она отражала объективно какие-то элементы существовавшей социальной структуры Древнего Китая, системы общинных отношений. Поэтому ее нельзя рассматривать лишь как социальную утопию. — 235.

²⁸⁶ Дословный перевод этой фразы таков: «...тогда можно сидя распределить поля...» — 236.

²⁸⁷ Понятие *го чжун* можно перевести и как «в центре государства», т. е. «в центральных областях». Некоторые китайские комментаторы трактуют его как «за пределами столицы». — 236.

²⁸⁸ Каждый сановник должен был иметь поле (*гуй-тянь*), урожай с которого шел на жертвоприношения. — 236.

²⁸⁹ Т. е. старики и молодые трудоспособные члены семьи, кроме главы ее, получавшего 100 му. — 236.

²⁹⁰ Волость (*сян*) — низшая административная единица в сельской местности. — 236.

²⁹¹ Дословный перевод этой фразы таков: «Пусть относятся взаимно по-дружески, когда уходят и приходят», т. е. и дома, и вне его. — 236.

во время болезни, и тогда народ будет жить в любви и согласии. Квадратный ли²⁹² составляет колодец. В колодце 900 му земли. В середине его находится общественное поле. Восемь семей имеют личные поля по 100 му, они совместно обрабатывают общественное поле. Только по окончании общественных дел они могут заниматься личными делами. Этим и отличаются простолюдины от [благородных] людей. Такова эта [система] в общих чертах. Что касается ее применения и усовершенствования, то это зависит от Вашего правителя и от Вас».

Некий Сюй Синь²⁹³, последователь идей Шэнь-нуна²⁹⁴, прибыл из Чу в Тэн. Войдя во дворец, он сказал Вэнь-гуну: «Мы издалека, слышали, что Вы осуществляете человеколюбивое правление. Хотим получить [у Вас] пристанище и стать [Вашими] подданными»²⁹⁵. Вэнь-гун предоставил ему пристанище. Число его последователей составляло несколько десятков человек, все были одеты в грубую одежду. Чтобы прокормиться, они плели сандалии и изготавливали циновки.

[В это же время] ученик Чэнь Ляна Чэнь Сян²⁹⁶ со своим младшим братом Синем, неся на себе сохи, прибыли из Сун в Тэн и сказали: «Слышали, что Вы, ван, осуществляете правление совершенномудрых и поэтому также являетесь совершенномудрым. Хотим стать Вашими подданными».

Чэнь Сян, увидев Сюй Синя, очень обрадовался. [Он] совершенно отбросил свое учение и стал учиться [у Сюй Синя]. Встретившись с Мэн-цзы, Чэнь Сян передал ему слова Сюй Синя, сказав: «Правитель Тэн действительно мудрый правитель, хотя еще и не слышал о пути правления. Мудрый [правитель] должен вместе с народом обрабатывать землю и кормиться этим, готовить себе пищу и одновременно править. Ныне же [правитель] Тэн имеет амбары для зерна и хранилища для товаров. Значит, [он] притесняет народ и этим обеспечивает себя. Как же [он] может быть мудрым [правителем]?»

Мэн-цзы спросил: «Учитель Сюй, несомненно, сам обрабатывает землю и затем кормится урожаем?» [Чэнь Сян] ответил: «Да».

«Несомненно, — [спросил далее Мэн-цзы], — учитель Сюй [сам] тклет холст и затем одевается в него?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, учитель Сюй одевается в грубую одежду».

[Мэн-цзы] спросил: «Носит ли учитель Сюй шапку?» — «Да», — ответил [Чэнь Сян]. [Мэн-цзы] спросил: «Какую шапку?» [Чэнь Сян] ответил: «Простую шапку». [Мэн-цзы] спросил: «Он сам сделал ее?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, обменял ее на зерно». «А почему учитель Сюй, — спросил [Мэн-цзы], — не сам сделал ее?» [Чэнь Сян] ответил: «Это нанесло бы ущерб его занятиям земледелием».

[Мэн-цзы] спросил: «Употребляет ли учитель Сюй для приготовления пищи котлы и глиняные горшки? Обрабатывает ли [он] землю с помощью железных [орудий]?» — «Да», — ответил [Чэнь Сян].

²⁹² *Квадратный ли (фан-ли)* — здесь в значении 900 му земли, разделенных на девять равных участков. — 236.

²⁹³ *Сюй Син* — наиболее крупный представитель школы аграрников, жил в III в. до н. э. — 236.

²⁹⁴ *Шэнь-нун* — мифический правитель Китая, которому приписывается изобретение земледелия. — 236.

²⁹⁵ В китайском тексте приводится иероглиф *ман (мэн)*, означающий «бездомный», «бродяга». Комментаторы текста «Мэн-цзы» приводят иное значение иероглифа *ман* — «сельский житель», «земледелец». Поскольку речь идет о переходе жителя одного царства в другое, мы сочли возможным придать этому иероглифу *ман* значение «подданный». — 236.

²⁹⁶ *Чэнь Лян* — один из бродячих педагогов-проповедников, представителей школы жуцзя, «ученых-книжников», основоположником учения которых считают Конфуция. Поэтому школу жуцзя называют конфуцианской, хотя их доктрина во многом отличалась от учения Конфуция. *Чэнь Сян* — ученик *Чэнь Ляна*, последователь школы жуцзя; впоследствии отошел от своего учителя и стал приверженцем Сюй Сина и его учения. — 236.

[Мэн-цзы] спросил: «А он сам сделал их?» [Чэнь Сян] ответил: «Нет, выменял их на зерно».

[Мэн-цзы] сказал: «Когда зерно меняют на орудия и утварь, это не наносит ущерба гончарам и литейщикам. Когда гончары и кузнецы также меняют орудия и утварь на зерно, разве это наносит ущерб земледельцам? Почему же учитель Сюй не сделался гончаром и литейщиком, тогда все необходимое он брал бы из своего дома? Почему он часто вступает в обмен с различными ремесленниками? Разве его не беспокоят [связанные с этим] хлопоты?»

[Чэнь Сян] ответил: «Когда занимаются различными ремеслами, то никак не возможно возделывать землю».

[Мэн-цзы сказал:] «В таком случае, управляя Поднебесной, можно ли одновременно заниматься земледелием? У верхов есть свои обязанности, а у низких людей — свои. И если бы один человек изготовлял все то, что изготавливается различными ремесленниками, то тогда нарушился бы порядок в Поднебесной²⁹⁷. Поэтому говорят: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свой] мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной»²⁹⁸. Во времена Яо, когда Поднебесная еще не была приведена в порядок, огромные потоки воды текли повсюду, наполняя Поднебесную; произрастала густая растительность; водилось множество зверей и птиц; пять видов хлебных злаков еще не выращивались²⁹⁹. Звери и птицы теснили людей. Следы зверей и птиц были на всех дорогах Срединного государства. Яо был очень озабочен этим. Он избрал Шуня, поручив [ему] навести порядок. Шунь поручил И³⁰⁰ ведать огнем. И пустил огонь по горам и болотам, и поджег [растительность]. Звери и птицы разбежались и спрятались. Юй привел в порядок девять рек, расчистил русла рек Цзи и Та и направил их все в море. [Он] открыл путь рекам Жу и Хань, привел в порядок течение рек Хуай и Сы и направил их в Янцзыцзян³⁰¹. И тогда в Срединном государстве стало возможно [обрабатывать землю] и этим кормиться. В этот период Юй восемь лет находился вне дома. Он трижды проходил мимо своих ворот, но не вошел в дом. И хотя [он] хотел обрабатывать землю, как [он] мог [сделать это]?»

²⁹⁷ Дословно у Мэн-цзы сказано: «Если бы один человек сам изготовлял все то, что изготавливается различными ремесленниками и затем использовал бы это, то тогда вся Поднебесная была бы на дорогах», т. е. Мэн-цзы хочет сказать, что нарушился бы ритм жизни, наступил бы хаос в стране, в которой сложились определенные отношения между людьми на основе разделения труда. — 238.

²⁹⁸ Здесь изложена сущность представлений Мэн-цзы о характере взаимоотношений между социальными группами. Мэн-цзы объявлял вечным и неизменным законом такое положение, при котором благородные — люди умственного труда — управляют людьми физического труда и кормятся за их счет. — 238.

²⁹⁹ *Пять видов... злаков (у-гу)* — это рис, просо, ячмень, пшеница и стручковые (соевые бобы). Метафорическое выражение, означающее хлеба или зерно, пригодное в пищу. — 238.

³⁰⁰ *И* — герой мифов. По преданиям, при Шуне он ведал огнем, помогая наладить порядок на земле и уничтожая излишнюю дикую растительность, затем стал помощником Юя, который рекомендовал его небу в качестве своего преемника. Однако после смерти Юя престол перешел к сыну последнего — Ци, а не к И. Мэн-цзы считает, что так произошло потому, что воля неба была адресована Ци. Другие древние китайские авторы считают, что Ци убил И и стал правителем страны. — 238.

³⁰¹ См. прим. 6 к «Мо-цзы». Поскольку Юй мифический герой, трудно установить, существовали ли все эти реки в действительности. Тем более, что китайский философ и комментатор Чжу Си (1130-1200 гг.) отмечает противоречие в тексте Мэн-цзы с действительностью. У последнего сказано, что Юй направил в Янцзыцзян реки Жу, Хань, Хуай и Сы, на самом деле только Хань впадает в Янцзы. — 238.

Хоу-цзи³⁰² научил народ, как сеять и собирать урожай, как выращивать пять видов злаков. [Когда] пять видов злаков созревали, народ питался ими.

У людей появились свои устои жизни. Когда досыта питаются, тепло одеваются, живут в хороших условиях и не подвергаются воспитанию, тогда [они] приближаются к животным.

Совершенномудрый был озабочен этим и назначил Се [на должность] сы-ту³⁰³ для обучения [народа] нормам отношений между людьми: любви между отцом и сыном, чувству долга в отношениях между государем и подданными, различию [в обязанностях] между мужем и женой, [соблюдению] порядка между старшими и младшими и верности между друзьями. Фан-сюнь³⁰⁴ сказал: «Поощряй людей, наставляй их, исправляй и направляй их на прямой [путь], помогай им и окрыляй их, чтобы они добились [совершенства своих природных качеств] и тем самым укрепили свою нравственность. Разве, проявляя такую заботу о народе, совершенномудрые имели время для занятий земледелием?»

Яо был озабочен тем, как бы получить [в помощь] Шуня. А Шунь беспокоился о том, как бы получить [в помощь] Юя и Гао-яо³⁰⁵, а земледельцы были озабочены тем, что их 100 му земли не будут обработаны. Предоставить людям средства для существования — это называется милосердием. Учить людей добру — это называется преданностью. А приобрести для Поднебесной [достойных] людей — это называется человеколюбием. Поэтому передать Поднебесную другому человеку легко, а приобрести для Поднебесной [достойных] людей трудно.

Кун-цзы сказал: «О как велик был Яо как правитель! Только небо более велико! Яо следовал его законам. Народ не смог [даже] выразить этого в словах». О государь Шунь! Как велик он! Обладание Поднебесной ничего не значило для него». Разве Яо и Шунь не напрягали свой ум, когда [они] правили Поднебесной? Но для обработки земли они его не использовали.

Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая³⁰⁶, но я еще не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае. Чэнь Лян был уроженцем Чу. Прельщенный учением Чжоу-гуна и Чжун-ни, [он отправился] учиться на север — в Срединное государство. Среди ученых севера не было никого, кто бы превосходил его. Он действительно был выдающимся ученым. Вы с братом учились у него в течение многих лет, а когда [Ваш] учитель умер, тотчас же отвернулись от него.

В прошлом, по прошествии трех лет после смерти Кун-цзы, [его] ученики собрали вещи, собираясь вернуться домой. Придя к Цзы-гуну³⁰⁷ попрощаться, взглянули друг на друга и стали плакать [так], что потеряли голос. Потом [они] вернулись домой. Проводив их, Цзы-гун построил дом возле могилы [Кун-цзы] и один прожил [там] три года. И только тогда вернулся домой. В другое время Цзы-ся, Цзы-

³⁰² Хоу-цзи. См. прим. 38 к «Ши цзин». — 238. (38. Князь-Зерно (Хоу-цзи) — бог, покровитель земледельцев. По традиции считается предком племени Чжоу. — 94.)

³⁰³ Совершенномудрый — здесь Яо. — Се — это имя мифического героя, родившегося якобы после того, как его мать проглотила яйцо ласточки. По традиции считается родоначальником племени Шан. Сы-ту — название должности сановника, ведавшего просвещением и моральным воспитанием народа. — 238.

³⁰⁴ Фан-сюнь — прозвище Яо. Оно означает «славный, знаменитый своими подвигами». — 239.

³⁰⁵ Гао-яо — см. прим. 90 к «Лунь юй». — 239. (90. Гао-яо — судья во время правления Шуня. Его имя стало нарицательным для справедливого судьи.)

³⁰⁶ Здесь для обозначения Китая приведен знак Ся, употребляемый в качестве названия династии Ся. В древних китайских источниках этот знак или сочетание двух иероглифов — Хуа-ся применялись для наименования Китая без периферии, населенной некитайскими племенами. — 239.

³⁰⁷ Цзы-гун — см. прим. 14 к «Лунь юй». — 239. (14. Цзы-гун (Дуаньму Сы или просто Сы, а также Цю) — ученик Конфуция. Отличался красноречием. Происходил из Вэй. — 141.)

чжан и Цзы-ю³⁰⁸, считая, что Ю-жо похож на совершенномудрого³⁰⁹, пожелали воздать ему те же почести, что воздавали Кун-цзы. Принуждали к этому и Цзэн-цзы, но Цзэн-цзы сказал: «[Это делать] нельзя. Он чист так, словно омыт водами Янцзыцзян и Хань и озарен лучами осеннего солнца! Никто не может превзойти его!»³¹⁰

Ныне появился южный варвар, пронзительно кричавший, как птица³¹¹. [Он] не следует пути древних ванов. Вы изменили своему учителю и стали учиться у него. [Этим] вы отличаетесь от Цзэн-цзы³¹². Я слышал о том, что птицы, взлетая из темных долин, садятся на высокие деревья, но не слышал, чтобы [они] спускались с высоких деревьев в темные долины³¹³. В «Гимнах царства Лу» говорится: «Разгромим жун и ди, накажем Цзин и Шу»³¹⁴. Чжоу-гун как раз собирался их сокрушить. А Вы учитесь у него³¹⁵, и это не является хорошей переменной».

[Чэнь Сян сказал]: «Если следовать учению учителя Сюя, тогда на рынках не будет различных цен, а в государстве не будет обмана. И даже если послать на рынок ребенка, то никто его не обманет. Холст и полотно одной и той же длины будут иметь одинаковую цену. Пряжа льна и шелка одного и того же веса будет иметь одинаковую цену, различные сорта хлебных злаков одинакового количества будут иметь одинаковую цену, и башмаки одинакового размера будут в одной и той же цене».

[Мэн-цзы] сказал: «Вещи не равны, это их свойство. Некоторые дороже в два, пять раз, другие — в десять, сто, третьи — даже в тысячу и в десять тысяч раз. Если Вы их уравниваете, это вызовет хаос в Поднебесной. Если большие и маленькие башмаки будут одинаково стоить, то кто же станет делать [большие]? Если следовать учению Сюй Синя, то это приведет к взаимному обману. Как можно будет тогда управлять государством?..»

³⁰⁸ Цзы-ся, Цзы-чжан и Цзы-ю — см. соответственно прим. 9, 27 и 23 к «Лунь юй». — 239. (9. Цзы-ся (Бу Шан) — ученик Конфуция. — 141.) (27. Цзы-чжан (Чжуань Сунь-ган) — ученик Конфуция из государства Ци. — 144.) (23. Цзы-ю (Янь Янь) — ученик Конфуция из государства У. — 143.)

³⁰⁹ Ю-жо — см. прим. 4 к «Лунь юй». Своим обликом Ю-жо был похож на Конфуция, который в тексте вместо имени назван совершенномудрым. — 240. (4. Ю-цзы — прозвище одного из семидесяти семи ближайших учеников Конфуция — Ю Жо. Вместе с Цзэн-цзы он был наиболее уважаем учителем, что отразилось в приставке только к их фамилиям слова «цзы», выражавшего почтительность. К остальным ученикам Конфуций обращался, называя просто фамилию или имя. — 140.)

³¹⁰ Мэн-цзы, ссылаясь на Цзэн-цзы, ученика Конфуция, подчеркивает, что последний был единственным в своем роде и Ю-жо не может сравниться с ним. — 240.

³¹¹ Так Мэн-цзы в нескольких словах дает отрицательную характеристику Сюй Сина, выходца с юга, которого он называет *южным варваром*. — 240.

³¹² Мэн-цзы намекает на то, что Цзэн-цзы остался верен своему учителю Конфуцию, в то время как Чэнь Сян изменил своему наставнику — Чэнь Ляну, последовав за выходцем с юга, «варваром» Сюй Сином. Мэн-цзы обращает на это внимание в связи с тем, что Китай вел в то время войну с южными племенами. — 240.

³¹³ Приведя эти слова из «Ши цзин», Мэн-цзы хотел сказать, что даже птицы ищут лучшего, предпочитая свет тьме, а вот Чэнь Сян променял лучшее на худшее. См. «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 204. — 240.

³¹⁴ Эта фраза из «Ши цзин»; стихотворный ее перевод см. в кн.: «Шицзин», перевод А. А. Штукина, стр. 435. *Жун* — западные некитайские племена. *Ди* — северные некитайские племена. *Цзин* — другое название государства Чу. *Шу* — название небольшого владения по соседству с Чу, находилось на территории современной провинции Аньхуэй. — 240.

³¹⁵ У Сюй Сина. — 240.

СЮНЬ-ЦЗЫ

Сюнь-цзы (II в. до н.э.) – крупнейший китайский философ, продолжавший традиции Конфуция и одновременно синтезировавший важнейшие философские и социально-политические идеи Древнего Китая. Жил в эпоху Борющихся царств и проповедовал свои взгляды в царствах Чжао, Ци и Чу. Оставил после себя сборник текстов под названием собственного имени.

Печатается по: Древнекитайская философия. Т.2, М.: «Мысль», 1973, с. 142 – 143, 145 – 147, 150 – 151, 152 – 153, 167 – 168, 169 – 170, 174 – 175, 176, 178 – 179. (перевод В.Ф. Феоктистова).

ГЛАВА ПЕРВАЯ «НАСТАВЛЕНИЯ К УЧЕБЕ»

Стр. 142 – 143

Совершенный человек³¹⁶ говорит: «В учении нельзя останавливаться!» Вот синяя краска: получают ее из травы индиго, но синий цвет темнее, чем [цвет травы] индиго. Лед образуется из воды, но холоднее ее. Дерево может быть настолько прямым, что составит одну линию с [отвесно висящей] веревкой. Однако, если дерево согнуть и сделать из него колесо [для телеги], оно примет форму правильного круга. И как бы потом ни сушили это колесо, оно не сможет восстановить своей первоначальной прямой формы. Это происходит потому, что дерево согнули и сделали таким. Отсюда видно, что дерево может быть прямым, если его [обтесать] по плотничьему шнуру, металл может быть острым, если его отточить. Когда совершенный человек обладает большими знаниями да к тому же ежедневно проверяет себя и анализирует свое поведение, тогда он мудр и не совершает ошибок.

Поэтому, не поднявшись на высокую гору, не узнаешь высоты неба. Не взглянув в глубокое ущелье в горах, не узнаешь толщины земли. Не услышав заветов ванов-предков, не узнаешь величия учености! Новорожденные везде плачут одинаково: и у *гань*, и у *юэ*, и у *и*, и у *хэ*³¹⁷. Когда же они вырастают, у них оказываются неодинаковые привычки. Это результат воспитания!

Стр. 145 – 147

...С чего начинать учение? Чем его заканчивать? Отвечаю: если говорить о последовательности [предметов], то начинать учение надо с заучивания канонов, а заканчивать — чтением «Обрядовых книг»³¹⁸. Если говорить о моральных целях

³¹⁶ *Совершенный человек (цзюнь-цзы)* — одно из основных понятий конфуцианства; олицетворяет собой идеального с точки зрения конфуцианской этики человека, главными чертами которого являются соблюдение норм ритуала (*ли*), обладание «чувством долга» (*и*), сыновняя почтительность (*сяо*) и искренность (*чэнь*). Впервые термин *цзюнь-цзы* упоминается у Конфуция, который вкладывал в него помимо этического и определенный социальный смысл (см. т. 1, стр. 313, прим. 3). В отличие от Конфуция Сюнь-цзы «допускает» в разряд *цзюнь-цзы* и простолюдинов и в этом сближается с моистами и легистами, их концепцией «равных возможностей» (Шан Ян). — 142.

³¹⁷ *Гань, юэ, и, хэ* — народности, населявшие Древний Китай. — 143.

³¹⁸ *С заучивания канонов* — имеются в виду «Ши цзин», «Шу цзин» и «Юэ цзин» («Книга музыки») — утраченный впоследствии конфуцианский канон. «Обрядовые книги» («Ли») — здесь Сюнь-цзы имеет в виду, по всей вероятности, две книги: сборник «Ши ли» («Обряды для чиновников»), или «И ли» («Церемонии и обряды»), и составленный конфуцианцами периода «Сражающихся царств» (V-III вв. до н. э.) сборник «Чжоу ли» («Ритуал эпохи Чжоу»). Первый представлял собой свод основных

учения, то вначале следует стремиться стать ученым, а к концу — совершенномудрым. Серьезно накапливать знания, быть упорным и долго [учиться] — только так можно стать [образованным человеком]! Учиться надо всю жизнь, до последнего дыхания! Поэтому хотя в последовательности [предметов] учение имеет конечный пункт, однако моральные [цели учения] не позволяют бросать его ни на один миг. Тот, кто поступает так, — тот человек; кто же бросает [учиться] — тот зверь. Нужно помнить, что «Шу цзин» — это исторические записки о политических делах, «Ши цзин» — место средоточения гармонии в звуках, «Обрядовые книги» — свод основных законов и обычаев. Поэтому учение кончается лишь тогда, когда изучишь «Обрядовые книги». Вот что называется достичь вершины нравственности. Та почтительность и культурность, [о которой говорится] в «Обрядовых книгах»; та беспристрастность и гармоничность, [которым учит] «Юэ цзин»; те обширные знания, [которые дают] «Ши цзин» и «Шу цзин»; та иносказательность, [которая отличает книгу] «Чунь-цю», — это и есть все то, что нужно знать о земле и небе.

Совершенный человек учится так: все, что воспринимает его слух, он откладывает в сердце³¹⁹, и это затем, распределившись по телу, выявляется в его манерах и поведении: он сдержан в разговоре, осторожен в поступках. Все это может служить примером для других. Ничтожный человек учится так: все, что воспринимает его слух, — все это у него тут же на языке. Но расстояние от рта до ушей всего четыре *цуня*! Разве так можно выразить всю красоту человеческого тела в семь *чи*³²⁰? В древности люди учились для того, чтобы самоусовершенствоваться; сейчас же люди учатся лишь напоказ! Совершенный человек через учебу стремится сделать себя прекрасным, ничтожный человек учится ради бахвальства перед другими, [словно он делает им одолжение]. Поэтому, когда рассказываешь [людям] о том, о чем тебя совсем не спрашивают, — это называется торопливостью. Когда спрашивают лишь об одном [деле], а ты рассказываешь о двух, — это называется назойливостью. Как назойливость, так и торопливость являются дурными качествами. Ответы же совершенного человека походят на отклик эха!..

Совершенный человек знает, что, когда [предмет] изучают не целиком и не в совершенстве, это не может быть названо хорошим [методом приобретения знаний]. Поэтому он заучивает книги, чтобы полностью проникнуть в их содержание, обдумывает [заученное], чтобы постигнуть [его смысл]; исследуя [все это], он ставит себя на место другого; [он] отбрасывает все вредное и постоянно воспитывает себя. Его цель — не стремиться увидеть ничего другого, кроме того, что относится к такому [учению]; не стремиться услышать ничего другого, кроме того, что относится к такому [учению]; не стремиться говорить или думать ни о чем другом, кроме того, что относится к такому [учению]. Когда он достигнет совершенства в любви к такому [методу учения], он будет любить его так же, как глаза любят пять цветов, уши — пять звуков, уста — пять вкусовых ощущений, сердце любит извлекать выгоду из [богатств] Поднебесной. И тогда [никакая сила] не сможет поколебать его: ни власть, ни народ, ни Поднебесная! Как жить, так и умереть нужно, следуя этому [пути], — вот что называется добродетельностью и благопристойностью. Только обладая добродетельностью и благопристойностью, можно воспитать в себе твердость; только воспитав в себе твердость, можно соответствовать [вещам]. Когда [человек]

обрядов эпохи Чжоу, обязательных для конфуцианских чиновников из сословия ученых (*ши*), второй включал в себя административные установления важнейших царств. Поскольку Сюнь-цзы в этой же главе характеризует «Обрядовые книги» как «свод основных законов и обычаев», можно предположить, что названием «Ли» («Обрядовые») он обозначает не одну, а все книги, существовавшие в Китае в конце периода «Сражающихся царств». — 145.

³¹⁹ *Сердце (синь)* — согласно представлениям древних китайцев, орган мышления человека. — 146.

³²⁰ *Цунь* — см. т. 1, стр. 350, прим. 167. *Чи* — см. т. 1, стр. 327, прим. 28. — 146.

обладает твердостью и в то же время может соответствовать [вещам], только тогда он может считаться успешно завершившим [образование]. Небо являет свой свет, земля — свои просторы, совершенный же человек ценен своим полным совершенством!

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. «ПРАВЛЕНИЕ ВАНА»

Стр. 150

Спрашивают: как осуществлять управление [государством]?

Отвечаю: мудрых и способных людей нужно выдвигать [на должности] независимо от их положения³²¹; ленивых и неспособных людей нужно немедленно отстранять [от должности]; главных злодеев нужно казнить, не дожидаясь их перевоспитания; обычных, средних людей нужно воспитывать, не дожидаясь, когда к ним придется применить меры [наказания]. Когда различия [в должностях] еще не установлены, нужно придерживаться их [самим], различая людей, как различают четные и нечетные таблички предков. Если сын или внук *вана*, *гуна*, ученого *ши* или *дафу*³²² не соблюдает норм ритуала и не обладает чувством долга, его следует поставить в один ряд с простолюдинами. Если же сын или внук простолюдина упорно накапливает знания в литературе, правильно ведет себя, соблюдает нормы ритуала и обладает чувством долга, его можно поставить в один ряд с *цином*, *сяном*³²³, *ши* или *дафу*. Всем тем, кто произносит коварные речи, совершает дурные поступки, обладает дурными наклонностями, бродяжничает и вызывает волнения, — всем им следует дать занятие и затем воспитывать их, дать время [для исправления], поощрять их путем наград и предостерегать с помощью законов об уголовных наказаниях и штрафах.

Того, кто [сумеет] спокойно заниматься делом, следует привлекать; того же, кто не хочет заниматься делом, следует изгонять.

Стр. 150 – 151

Великий долг в управлении делами [государства] состоит в следующем: того, кто приходит с добрыми намерениями, следует встречать в соответствии с нормами ритуала; того же, кто приходит не с добрыми намерениями, следует встречать законами об уголовных наказаниях. Когда так различают эти два [типа] людей, талантливые и бесталанные люди не могут быть смешаны, а правда и ложь не могут быть перепутаны. Когда талантливые и бесталанные не смешиваются, выдающиеся и талантливые личности получают возможность выдвигаться вперед; когда правда и ложь не путаются, в государстве [воцаряется] порядок. В этом случае слава [вана] растет с каждым днем, люди в Поднебесной охотно [следуют за ним], его приказы и запреты выполняются — и дела вана [успешно] вершатся.

³²¹ *Выдвигать [на должности] независимо от их положения* — концепция «равных возможностей», предполагавшая одним из условий успешного управления страной назначение правителем на государственные должности талантливых, способных людей независимо от их социального положения. Она составляла важное положение учения Сюнь-цзы о принципах управления государством. Это положение серьезно сближает взгляды Сюнь-цзы с политическим учением Мо-цзы и идеями Шан Яна. Не выступая вообще против рангов знатности, философ тем не менее выдвигает в качестве главного критерия обладания этими рангами, а следовательно, и должностями не наследственный, а моральный принцип, предполагающий также и соответствующие способности людей. Такой подход к назначению на государственные должности Сюнь-цзы называл «принципами вана». — 150.

³²² *Ван, гун, ши, дафу* — см. т. 1, стр. 305, прим. 4 и стр. 334, прим. 84. — 150.

³²³ *Цин* — ближайшие помощники правителя, высшие сановники в царствах Чжоу. *Сян* — первые министры или советники правителя. — 150.

Если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокостям и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые — погублены.

Если проявлять [к народу] лишь терпимость и снисхождение, вести его за собой [только с помощью] великодушия и не пресекать его [дурные поступки], тогда коварные речи будут звучать повсюду, странные слова, как острый нож, будут резать [слух]. Таким образом возникнет множество запутанных дел, что будет лишь вредить [управлению страной].

Стр. 152 – 153

Если распределение [будет] равным, тогда не хватит на всех; если уравнивать власть, станет невозможным единство; если все будут равны, никого не заставишь [работать]. [Подобно тому как] существуют небо и земля, существуют различия между теми, кто наверху, и теми, кто внизу. Как только мудрые ваны³²⁴ вступили на престол и стали управлять государством, они ввели эту систему. Ведь два знатных человека не могут заменить в делах один другого, два низких человека не могут заставить [работать] один другого — это естественный закон. Когда могущество [людей] равно [по силе], а то, что они желают или ненавидят, одинаково, вещей для удовлетворения [их желаний] оказывается недостаточно, и в этом случае неизбежно возникает соперничество. Когда возникает соперничество, это неизбежно приводит к смуте; когда возникает смута, это неизбежно приводит к нехватке [вещей]. Ваны-предки питали отвращение к смуте и потому выработали нормы ритуала и долга, чтобы [с их помощью] различать [людей], и установили для них ранги, [отличающие] бедного от богатого и знатного от низкого, что позволило им осуществлять всеобщий контроль; таковы основы поддержания жизни [людей] Поднебесной. В «Шу цзин» по этому поводу сказано так: «Чтобы достичь равенства, нужно неравенство».

Когда лошадь, везущая экипаж, шарахается от испуга, правитель не может [спокойно] ехать в экипаже; когда народ испытывает страх перед приказами [правителя], тот не может спокойно управлять [государством]. Когда лошадь, везущая экипаж, шарахается от испуга, нет ничего лучше, как успокоить ее; когда народ испытывает страх перед приказами [правителя], нет ничего лучше, как проявить к нему великодушие. Отбирать [на службу] мудрых и прекрасных [людей], выдвигать честных и заслуживающих уважения, проповедовать почитание родителей и старших братьев, поддерживать сирот и вдов, помогать бедным и пищим — и тогда народ будет спокойно [следовать] приказам [правителя]. А когда народ спокойно [следует] приказам [правителя], то и правитель может спокойно управлять [государством]. Предание гласит: «Правителя [можно сравнить] с лодкой, а народ — с водой: вода может нести лодку, а может ее и опрокинуть». Здесь имеется в виду именно то, о чем говорилось [выше]. Поэтому, если правитель стремится к спокойствию, то, [чтобы достичь его], нет ничего лучше, как издавать справедливые приказы и любить народ; если правитель стремится к славе, то, [чтобы добиться ее], нет ничего лучше, как почитать ритуал и уважать ученых; если [правитель] стремится утвердить свои заслуги, — для этого нет ничего лучше, как почитать мудрых и привлекать способных людей. Вот что [составляет] главные звенья в правлении монарха. Если [эти] три звена [используются] правильно, то и

³²⁴ *Мудрые ваны* — имеются в виду наиболее почитаемые конфуцианской доктриной основатели трех династий — легендарной Ся, Шан-Инь и Чжоу-Юй, Чэн Тан и Вэнь-ван. Согласно конфуцианской традиции, разделяемой и Сюнь-цзы, именно они явились создателями образцовых норм отношений между людьми в семье и обществе — так называемого ритуала и «чувства долга». — 152.

все остальные дела вершатся правильно; если три звена [используются] неправильно, то пусть даже все остальные дела частично и будут вершиться правильно, это не принесет пользы. Кун-цзы сказал: «Когда [правитель] правильно ведет и большие и малые [дела], — это правитель высшего порядка; когда [правитель] прав в больших делах, но бывает и прав и не прав в малых, — это правитель среднего порядка; когда [правитель] неправильно ведет большие дела, то пусть он будет и прав в малых делах — я не захочу даже взглянуть на его деяния!»

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ. «О НЕБЕ»

Стр. 167 – 168

Движение неба обладает постоянством. [Это постоянство] существует не благодаря Яо и не умирает из-за Цзе³²⁵. Когда люди, стремясь соответствовать этому постоянству, соблюдают порядок, они счастливы; когда же в этом стремлении они допускают беспорядок, их постигает несчастье. Если [человек] старательно занимается сельским хозяйством и бережет добро, то небо не в силах ввергнуть его в нищету. Когда человек обеспечивает себя всем необходимым для своего существования и действует своевременно, небо не может сделать его больным. Если человек соблюдает [естественное] дао³²⁶ и не совершает ошибок, небо не в состоянии навлечь на него беду. В этих случаях ни наводнение, ни засуха не могут заставить человека страдать от голода и жажды; холод и зной не могут принести ему болезни; «нечистая сила» не может причинить ему несчастье. Того же, кто запустил свое хозяйство и не бережет добро, небо не может сделать богатым. Если человек не обеспечивает себя всем необходимым для своего существования и действует несвоевременно, небо не в силах помочь ему. Когда люди нарушают [естественное] дао и творят произвол, небо не может сделать их счастливыми. В этих случаях человек голодает, хотя не было ни наводнения, ни засухи; болеет, но не от холода и зноя и бывает несчастным, но не по вине «нечистой силы».

Поскольку естественные условия, в которых сейчас живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира и порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья, не ропщи на небо: это плоды действий самого человека. Поэтому только тот может быть назван достигшим высшей [мудрости], кто понимает разницу между человеком и небом.

То, что совершается без участия труда человека, и то, что он получает помимо своих желаний, составляет деятельность неба. В этом случае совершенный человек, обладая глубокими мыслями, не затрачивает их на размышление там, где действует небо; располагая большими способностями, не прилагает их к этой

³²⁵ Яо — легендарный правитель, образец конфуцианской мудрости и добродетели. Цзе — последний правитель дома Ся, изображаемый деспотом и гулякой. — 167.

³²⁶ ...Естественное дао... — одно из основных понятий философских взглядов Сюнь-цзы, свидетельствующее о влиянии на него идей Лао-цзы. Под дао философ понимал «естественный путь» природы, ее объективные процессы и закономерности, которые человек должен учитывать, соблюдать в своей деятельности. Согласно учению Сюнь-цзы, человек способен познать дао, и, действуя в соответствии с ним, подчинить себе «вещи», природу («небо»).

В этом значении термин дао употребляется мыслителем, однако лишь в тех случаях, когда он говорит о естественных, «небесных», процессах и явлениях. В других же местах своих сочинений — когда речь идет об общественной жизни, о социальных процессах — термин дао принимает у Сюнь-цзы другое значение — он означает уже всеобщие и необходимые принципы управления государством, основу которых составляют созданные «совершенномудрыми» правителями прошлого нормы ритуала и введенное ими понятие «чувство долга». Поэтому для удобства понимания текста в тех случаях, когда дао означает «естественную закономерность», перед ним вставляется в скобках слово «естественное»; в остальных случаях термин дао употребляется без такого добавления. — 167,

деятельности и, будучи способным тщательно наблюдать, не делает этого там, где действует небо. Вот что называется не пытаться оспаривать у неба его деятельность. Небу дано сменять четыре времени года, земле — нести в себе богатства, человеку — правильно использовать все это. Вот что называется умением занять свое место. Когда человек отказывается делать то, что ему предназначено, и ждет, что небо сделает все за него, он заблуждается.

Стр. 169 – 170

[Спрашивают]: небо ли наводит порядок и приносит смуту в государстве? Отвечаю: и при Юе, и при Цзе счет времени вели по солнцу, луне, звездам, но во времена Юя в Поднебесной был порядок, а во времена Цзе — смута. Отсюда видно, что порядок и смута не зависят от неба. Спрашивают о временах года: не от них ли зависят порядок и смута в Поднебесной? Отвечаю: растения и животные размножаются весной, пышно растут и тучнеют летом, закрома наполняют осенью, урожай хранят зимой — так было и при Юе, и при Цзе. Но во времена Юя был порядок, а во времена Цзе — смута. Отсюда можно видеть, что порядок и смута не зависят от времени года. Спрашивают о земле: не от нее ли зависят порядок и смута? Отвечаю: при Юе и при Цзе для всего живого было так: есть земля — есть и жизнь, лишился земли — приходит смута. Но во времена Юя был порядок, а во времена Цзе — смута. Отсюда видно, что порядок и смута не зависят от земли.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ. «О РИТУАЛЕ»

Стр. 174 – 175

Как появился ритуал? Отвечаю: человек от рождения обладает желаниями; когда эти желания не удовлетворяются, неизбежно возникает стремление добиться [их удовлетворения]; когда в этом стремлении [человек] не знает границ и пределов, неизбежно возникает соперничество. Когда возникает соперничество, это приводит к смуте, а смута приводит к нищете. Вань-предки питали отвращение к смутам, поэтому они создали [нормы ритуала] и долга, чтобы [в соответствии с ними] разделять [людей,] удовлетворять их желания и стремления. Добиться того, чтобы желания не превосходили [возможности] вещей [их удовлетворять], а вещей всегда было бы достаточно для удовлетворения желаний, когда и желания, и вещи соответствуют друг другу и взаимно растут, — такова причина появления ритуала

Стр. 175

Хотя совершенный человек и стремится к удовлетворению желаний, однако он выступает и за различия [в их удовлетворении]. Что значат эти различия? Отвечаю: знатный и низкий должны различаться по рангам; старший и младший должны иметь различия; бедный и богатый, презираемый и уважаемый — все должны соответствовать своим названиям.

Стр. 176

Ритуал имеет три основы: небо и земля — основа существования, предки — основа рода, правитель-наставник — основа порядка. [Действительно], если бы не было неба и земли, как бы было возможно существование? Если бы не было предков, откуда бы тогда [люди] вели свое происхождение? Если бы не было правителя-наставника, кто бы приводил в порядок [Поднебесную]? Недостаток любой из трех [основ] делает невозможной спокойную [жизнь] людей. Отсюда видно, что ритуал [предполагает] следование небу наверху, земле внизу, почитание предков и уважение к правителю-наставнику. Таковы три основы ритуала.

Стр. 178-179

Начало церемоний — простое, совершение их — красочное, конец — радостный. Поэтому, когда церемонии соблюдаются в совершенной, полной форме, чувства [человека] и характер церемонии достигают полного соответствия; когда церемония соблюдается [хорошо, но] несовершенно, либо чувства преобладают над церемониями, либо церемонии — над чувствами. Когда же церемонии соблюдаются в низшей форме, все сводится к чувствам и возвращается к великой простоте [древности]. Благодаря ритуалу небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся [по небесному своду], реки и речки [плавно] несут свои воды и все вещи процветают; [благодаря ритуалу] любовь и ненависть получают правильное [направление], радость и гнев — правильное [выражение]; [благодаря ритуалу] низы послушны, а верхи мудры и изменения всех вещей приходят в порядок. Отход же от ритуала приводит к гибели. Разве не [говорит это о] величии ритуала?! Если установлена совершенная [система] ритуала и она является высшей [мерой вещей и событий], тогда [никто] в Поднебесной не может ни отнять, ни прибавить что-либо [к ритуалу], основные работы и побочные промыслы взаимно согласуются, начало и конец соответствуют друг другу, существуют различия [между знатными и низкими] во внешнем виде, [истина и ложь] в суждениях подробно объясняются. Когда [люди] в Поднебесной следуют [такой системе] ритуала, [в стране] царит порядок; когда они не следуют ритуалу, наступает беспорядок; когда они следуют ритуалу, их жизнь спокойна; когда не следуют, их жизнь в опасности; когда они следуют ритуалу, они существуют; когда не следуют, они гибнут.

ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ

Автор книги «Хань Фэй-цзы», Хань Фэй (III в. до н.э.) принадлежит к течению легизма (в его умеренном варианте), противостоявшему политическим конструкциям конфуцианства.

Печатается по: Древнекитайская философия. Т.2. М.: «Мысль», 1973, 226 – 228 (перевод Е.П. Сеницына)

ГЛАВА ВОСЬМАЯ «ВОЗВЫШЕНИЕ СКИПЕТРА»

Стр. 226 – 227

Дао не имеет пары, потому и называется единым. Поэтому просвещенный государь ценит единый принцип. Государь и чиновники идут разными путями, нижестоящие обращаются [к государю] согласно наименованиям [своих должностей]; государь держит в своих руках наименования [должностей]; чиновники достигают успеха в своих служебных обязанностях. Если [служебные] обязанности и наименования [должностей] совпадают, то верхи и низы находятся в гармонии.

Стр. 227

Отрешенность, спокойствие, недеяние — такова сущность *дао*; многократно сопоставлять разные вещи и приводить их в порядок — такова форма каждого дела. Многократно следует сопоставлять все дела и согласовывать их с принципами отрешенности. Если корень дерева и его ствол не повреждены, то и колебля не испортишь [дерева]. Побуждая [чиновников] к действию, [государь] воздействует на них недеянием. Если государь радуется, то чиновники переусердствуют; если государь гневается, то чиновники будут роптать. Поэтому следует отбросить проявления радости и гнева и сделать свое отрешенное сердце вместительным *дао*. Государь не принимает участия [в делах] вместе с [чиновниками], и народ за это уважает его; государь не помогает своим мнением чиновникам, позволяя им вести дела самостоятельно.

Стр. 227 – 228

Если правитель не окружен таинственностью, подданные будут иметь возможность подладиться к нему; если дела у него идут не так, как должно, то подданные будут менять его установления. Государь должен быть справедливым, как небо и земля. Если государь подобен небу и земле, то как же у него могут быть близкие и дальние? Тот, кто в состоянии стать подобным небу и земле, тот совершенномудрый. Когда ему нужно управлять делами своего двора, он ставит на должности [чиновников], но не делает их фаворитами; когда ему нужно управлять делами своего государства, то на каждый пост назначается лишь одно ответственное лицо, чтобы не дать чиновникам своевольничать. Как же тут могут быть случаи превышения власти? [Что же касается] крупного чиновника, то опасно, когда в его доме множество людей. Вообще идеал правления — это когда подданные не могут постичь [тайны управления]. Когда наименование [должности] и служебные обязанности согласованы, то народ спокойно занимается своими делами. Но если этот принцип будет отброшен и появятся иные требования, то это называется великим заблуждением. Скверных людей будет становиться все больше, и государь отовсюду будет слышать коварные речи. Поэтому и говорится: «Не обогащай людей, а то сам будешь просить у них взаймы; не возноси людей высоко,

а то они сами будут тебя теснить; не полагайся целиком на кого-то одного, а то потеряешь и столицу и государство». Когда нога у икры толще, чем у бедра, то трудно идти быстро. Если государь теряет свою таинственность, то тигр будет идти за ним по пятам. Если государь не распознает его, тигр прикинется собакой. Если государь сразу же не пресечет их, таких собак будет все больше. Когда тигров наберется стая, они погубят правителя. Но если быть государем без чиновников, то как же владеть государством? Правитель применяет свои законы, и большой тигр в страхе; правитель применяет свои наказания, и большой тигр покоряется сам. Если законы и наказания строго соблюдены, тигры превращаются в людей и принимают свой прежний облик [чиновников].

СУНЬ ЯТСЕН

Сунь Ятсен (1866 – 1925) – выдающийся политический деятель, создатель партии Гоминьдан и первый президент Китая.

Приводимый текст представляет собой изложение главных принципов программы Гоминьдана, сделанные в речи на митинге в Токио в 1906 г. Идеи Сунь Ятсена оказали огромное воздействие на национально-демократическую мысль Китая того времени.

Печатается по: Сунь Ят-сен. Избранные произведения. М.: Наука, 1964, с. 121-133.

ТРИ НАРОДНЫХ ПРИНЦИПА И БУДУЩЕЕ КИТАЯ

Господа! Я думаю, что воодушевление, с которым вы сегодня пришли сюда, нельзя объяснить простой радостью; оно, несомненно, имеет чрезвычайно глубокий смысл. Сегодня на нашем собрании мы отмечаем годовщину «Минь бао». Этот журнал пропагандирует три народных принципа: национализм, народовластие и народное благосостояние.

Смысл термина «национализм» понятен без особых разъяснений. Например, человек всегда узнает своих родителей и не спутает их с прохожими, так же как и не примет прохожих за родителей. То же следует сказать и о чувстве национализма — оно у каждого в крови. Хотя с тех пор, как маньчжуры вторглись в Китай, прошло уже более 260 лет, любой ханец, даже ребенок, встретив маньчжура, сразу узнает его и никогда не примет за ханьца. В этом — суть национализма.

Следует, однако, понять один очень важный момент: принцип национализма отнюдь не предусматривает изгнания из нашей страны каждого иноплеменника, а предполагает лишь положить предел захвату иноплеменниками власти, принадлежащей нашей нации. Ведь мы, ханьцы, обретем свое государство лишь тогда, когда возьмем власть в наши руки, в противном случае государство, хотя и будет существовать, останется по-прежнему не нашим, не китайским, государством. Давайте подумаем: в чьих же руках наше государство? наша власть?

Мы стали народом без родины. На земле сейчас живет немногим более миллиарда человек, нас же, ханьцев, — 400 миллионов, то есть свыше четверти населения земного шара. Мы — нация самая большая в мире, самая древняя и самая культурная. Так не чудовищно ли, что ныне мы стали народом без родины? Вспомните Трансвааль, африканскую страну, население которой составляет немногим более 200 тысяч человек. Когда на Трансвааль напала Англия, он и то сопротивлялся целых три года. Или возьмите Филиппинские острова, где живет всего несколько миллионов человек. Когда на них напали США, то филиппинцы боролись в течение нескольких лет. Так неужели же нам, ханьцам, нравится быть народом без родины?

Обратитесь мысленно к тому времени, когда погибло наше государство, и вы увидите, что предки наши не хотели подчиниться маньчжурам. Закройте глаза и представьте себе картину ожесточенных битв, когда кровь лилась рекой и тела павших устилали поля, и вы поймете, что совесть наших предков чиста. Вот почему делается особенно больно за нас, их потомков. Когда же обращаешься ко временам, наступившим после гибели нашего государства, когда маньчжурское правительство всячески издевалось над ханьским народом, то видишь, что мы, ханьцы, лишь внешне подчинились пришельцам, в душе же мы не примирились со своими поработителями и не раз поднимали против них восстания.

Ныне, видя, что волна китайской национальной революции вот-вот хлынет на берег, маньчжуры начали проводить политику вытеснения ханьцев. Они постоянно повторяют, что их предки обладали сплоченностью и военной мощью и поэтому, мол, покорили ханьцев, что они всегда будут столь же сильны, чтобы вечно господствовать над другими. В основном эти слова правильны. Однако существует и еще одна, притом наиболее важная причина, по которой мы до сих пор терпим притеснения чужеземцев: у нас нет организации. Если же мы, ханьцы, обретем такую организацию, сила наша в миллионы раз превзойдет силу маньчжуров и тогда нам нечего бояться, что национальная революция кончится неудачей.

Мне приходилось, однако, слышать высказывания, будто целью национальной революции является уничтожение маньчжуров как нации. Это большая ошибка. Причины национальной революции в том, что мы не желаем, чтобы маньчжуры уничтожали нашу государственность и управляли нами. Мы стремимся свергнуть их правительство и возродить наше национальное государство. Таким образом, мы питаем ненависть не ко всем маньчжурам, а лишь к тем из них, кто чинит вред ханьцам. Если во время революции маньчжуры не будут мешать нам, то нам незачем враждовать с ними.

В первые годы завоевания ханьской нации маньчжуры в каждом занятом ими городе устраивали массовую резню ханьцев, которая продолжалась в течение десяти дней. Такие люди недостойны называться людьми. Мы не станем подражать им. Но если те или иные маньчжуры будут нам мешать, то мы не остановимся ни перед чем, чтобы сломить их. С такими маньчжурами мы не сможем жить вместе. Судя по всему, цинское правительство намеревается осуществлять политику вытеснения ханьцев, собирается провести централизацию власти и использовать конституцию в качестве орудия для обмана нашего народа. Их замыслы становятся день ото дня все более коварными. Они отчаянно цепляются за власть, опасаясь, как бы мы, ханьцы, не уничтожили их. Поистине «оседлавшему тигра трудно слезть». Итак, мы должны отчетливо представлять себе цели нашей национальной революции: если маньчжуры станут упорствовать, пытаться удержать власть и не прекратят терроризировать ханьцев, то мы не будем безучастно ожидать своей гибели. Я думаю, что и вы придерживаетесь того же мнения. Такова суть национальной революции.

Переходя к принципу народовластия, надо сказать, что он составляет основу политической революции. В будущем, после осуществления национальной революции, нынешняя прогнившая система управления, конечно, может быть разрушена одним ударом. Однако сохранятся еще корни этой отвратительной системы, которые также необходимо вырвать. Несколько тысячелетий в Китае господствовал самодержавный строй. Свободные, равноправные граждане не могут терпеть в своей стране подобного режима. Чтобы его уничтожить, одной национальной революции недостаточно.

Вспомним, как обстояло дело, когда минский император Тайцзу изгнал монголов и возродил китайское государство. Национальная революция в то время была завершена, а система управления страной оставалась близкой к той, которая существовала при династиях Династия Хань, Династия Тан или Династия Сун. Причину того, что через триста лет Китай вновь подвергся чужеземному нашествию, следует искать в пороках политического строя. Поэтому-то политическая революция и является для нас абсолютно необходимой.

Изучение проблем политической революции требует много времени и труда. Что же касается ее практического осуществления, то она совершается одновременно с национальной революцией. Свержение маньчжурского правительства явится одновременно и национальной революцией, если иметь в

виду изгнание маньчжуров, и революцией политической, если иметь в виду уничтожение монархии. Таким образом, обе эти революции мы совершим разом.

В результате политической революции будет установлен демократический конституционный режим. Следует подчеркнуть, что при существующем сейчас в Китае политическом режиме революция явилась бы необходимой даже в том случае, если бы монархом был ханец. В Великой французской революции и в русской революции национального вопроса не существовало, решались вопросы чисто политические. Во Франции демократический строй уже установлен, в России нигилисты стараются добиться этой же цели. Всем и каждому понятно, что такой же строй будет наиболее подходящим и для Китая.

Здесь необходимо сделать одно весьма важное замечание: если люди, участвующие в революции, разделяют какие-либо монархические идеи, они могут привести страну к гибели. В Китае государство всегда рассматривалось как частное достояние одного лица. Поэтому, когда в роли сильных личностей выступали невежественные люди, они неизменно вели между собой борьбу за обладание государством; если же борьба не приносила успеха, они предпочитали удерживать за собой ту или иную часть страны, лишь бы не подчиниться противнику. Раскол страны, вызванный междоусобной войной, сохранялся на целый век, а то и на два. И если ныне, когда державы не спускают с Китая хищных взоров, среди революционеров начнутся междоусобицы и они станут делить страну между собой, они погубят Родину своими же руками.

В последнее время принципиальные и решительные люди высказывают опасения, что иностранные державы могут победить Китай. Я придерживаюсь другого мнения. Иностранцам такая задача не под силу. Вот если сами ханьцы разорвут на части свою страну, положение станет непоправимым! Поэтому мы и должны осуществлять революцию силами простого народа и создать национальное правительство. И это не только цель нашей революции, но и необходимое условие, чтобы ее совершить.

Перейдем теперь к принципу народного благосостояния. Это очень сложный вопрос, составляющий отдельный предмет исследования, вопрос, который нельзя объяснить, не изучив его досконально. Со всей остротой социальная проблема встанет перед нами лишь в будущем; сейчас она не является для нас столь острой, как национальный вопрос или вопрос народовластия. Поэтому очень немногие обращают на нее внимание. Тем не менее мы должны смотреть далеко вперед. Всегда легче заблаговременно принять меры против угрозы большого несчастья, чем устранять его, когда оно уже свершилось. Социальный вопрос в Европе и Америке — застарелая болезнь, в Китае же она еще в зародыше, однако в будущем этот вопрос непременно встанет перед нами во весь рост. Если к тому времени мы не справимся с социальными проблемами, то произойдет новая великая революция. К революции же следует прибегать лишь в самых крайних случаях, чтобы не подрывать многократно здоровье нации. Осуществляя национальную и политическую революцию, мы в то же время должны найти способ улучшить нашу социально-экономическую систему и тем самым предотвратить социальную революцию, в будущем. В этом, поистине, и заключается наша величайшая задача.

Остановимся прежде всего на причинах, вызвавших к жизни принцип народного благосостояния. -Этот принцип получил широкое распространение лишь в первой половине XIX века. До этого он не имел большого значения в основном потому, что цивилизация не была еще достаточно развитой. По мере развития цивилизации социальный вопрос становился все острее. Это положение, как мне кажется, очень трудно понять. Постараемся, однако, проиллюстрировать его несколькими простейшими примерами.

С прогрессом цивилизации человеку все меньше и меньше приходится применять свои физические силы, все чаще и чаще он использует силы природы. Ведь сила электричества и пара, например, в тысячи раз больше силы человека. Возьмем такой пример: в древности человек, как бы он ни напрягал свои физические и умственные силы, обрабатывая поле, мог собрать зерна для пропитания всего нескольких человек. Успехи современной сельскохозяйственной науки позволяют одному человеку вырастить такой урожай, что его не съест и тысяче людей, ибо теперь человек использует не только свои руки, но и машины. Понятно, что при меньшей затрате труда он получает намного больше продукции. В древности уделяли внимание прежде всего земледелию и ремеслу именно потому, что человек едва мог обеспечить свое существование и был вынужден придавать производственной деятельности основное значение. Теперь положение совершенно изменилось. Ныне печалются не о том, что сельское хозяйство и промышленность производя недостаточно продуктов, а о том, что их производится слишком много. Поэтому ныне особое значение придают торговле, чтобы выгодно продать скопившиеся товары в другие страны. В этом отношении положение в основном одинаково во всех странах Европы и Америки. Казалось бы, что население там должно жить в достатке и наслаждаться таким счастьем, о котором в древности нельзя было и мечтать. Однако если мы обратимся к реальной действительности, то увидим, что дело обстоит иначе.

Согласно статистическим данным, ныне Англия по сравнению с прежними эпохами стала богаче в тысячи раз, но и нищета населения за это время также стала острее в тысячи раз. К тому же число богатых ничтожно, а число бедных велико. Происходит это потому, что человек не может устоять перед силой капитала. В древности земледелие и ремесло основывались на силе человека. В наш век, когда мы покорили силы природы, человек, обладающий только физической силой, никак не может соперничать с человеком, имеющим машины. Поэтому как сельское хозяйство, так и промышленность находятся в руках капиталистов. Чем крупнее капитал, тем в большем масштабе он может использовать силы природы. Как бедняку тягаться с ним? В результате бедняк теряет всякую возможность устоять.

Именно из-за значительного неравенства между бедными и богатыми социалисты пропагандируют принцип народного благосостояния, пытаются найти средства, могущие исправить положение. Людей, разделяющих социалистические взгляды, становится все больше, и социалистические принципы уже сложились в самостоятельную науку. Существует множество течений, резко отличных друг от друга. Одни предлагают уничтожить капиталистов и национализировать имущество; другие стоят за равное распределение имущества между бедняками, а третьи — за его обобществление.

Люди сведущие понимают, что для Европы и Америки социальная революция теперь уже неизбежна. Для нас же это — наглядный урок: если Китай приступит к осуществлению принципа народного благосостояния лишь в будущем, когда он окажется в таком же положении, в каком ныне находятся страны Европы и Америки, то будет уже поздно. В Китае пока нет указанных выше явлений, и, может быть, мы на своем веку их и не увидим. Однако наши дети и внуки с ними обязательно столкнутся. Так лучше уж принять предупредительные меры сегодня, чем думать о новой разрушительной революции в будущем, когда мы окончательно зайдем в тупик. Тем более что в Китае провести в жизнь принцип народного благосостояния гораздо легче, чем в Европе или Америке, ибо, если социальные проблемы рождены прогрессом цивилизации, то, пока цивилизация развита невысоко, решение их не представляет труда.

Приведем пример. Известно, что в Китае до сих пор существуют бедняки, которые зарабатывают себе на пропитание тем, что рубят дрова и косят сено, а в Европе и Америке эта категория людей давно исчезла. Поскольку на Западе доходы, обеспечивающие существование, целиком поглощаются капиталистами, бедняк, обладая физической силой, не имеет возможности использовать ее в труде. А если бы ему и удалось получить мизерный доход, он все равно не смог бы существовать на него. В связи с этим социалисты часто говорят, что цивилизация невыгодна беднякам что лучше вернуться к древности. Это уже перегиб в другую сторону. Ведь прогресс цивилизации — процесс естественный, и избежать его невозможно. Цивилизация несет с собой и благо и зло, следует лишь уметь воспользоваться благом и избежать зла. В странах Европы и Америки все блага цивилизации достаются только богатым, на долю же бедных остается одно зло. Именно потому, что все блага цивилизации предоставляются меньшинству, в мире царит неравенство.

Совершая революцию, мы должны будем создать государство не просто национальное, но и социальное; В этом страны Европы и Америки не смогут нас догнать. Почему же Европа и Америка не в состоянии решить социальный вопрос? Да потому, что у них не решен вопрос аграрный. Общий прогресс цивилизации обуславливает и рост цены на землю. Так, в Англии сто лет назад население насчитывало более десяти миллионов человек и, чтобы прокормить его, достаточно было того количества продуктов, которое производилось в самой стране. В настоящее время, когда население Англии увеличилось всего в четыре раза, производимого ею зерна хватает всего на два месяца, и питание народа целиком зависит от ввоза зерна из-за границы. Поэтому Англия и придает особо важное значение своим военно-морским силам, защите своих прав на море и обеспечению бесперебойной доставки продуктов. Сельское хозяйство в Англии постепенно захирело вовсе не потому, что там не хватает земли, а потому, что английские богачи превратили пахотные земли в пастбища или в охотничьи угодья, с которых доход больше и получать его легче.

Бедняки не имеют своей земли, поэтому они вынуждены добывать себе пропитание работой в промышленности. Промышленность же целиком находится в руках капиталистов. Когда заводы почему-либо останавливаются, на бедняков обрушивается голод. Данные по одному только Лондону свидетельствуют, что там ежегодно в зимний сезон насчитывается 600—700 тысяч безработных. Можно себе представить, сколько их во всей стране.

Крупный английский землевладелец герцог Вестминстерский имел ленные владения в западных окрестностях Лондона. Впоследствии, когда Лондон разросся, земли герцога вошли в черту города. Сейчас он получает земельную ренту с четвертой части всей территории Лондона и по богатству может сравниться с государством. Ясно, что, когда неравенство между бедными и богатыми достигло такой степени, само слово «равенство» превратилось в пустой звук.

Социальные явления никогда нельзя предоставлять естественному течению. Они подобны дереву, которое разрастается хаотически, если не вмешиваться в его развитие. Так и с социальными вопросами. В Китае пока капиталистов нет, поэтому, в отличие от других стран, на протяжении нескольких тысячелетий цена земли там никогда не поднималась, однако после революции положение не сможет остаться прежним. Так, уже сейчас в Сянгане или Шанхае цена земли в сотни раз выше, чем во внутренних районах страны, что объясняется успешным развитием в этих городах цивилизации и совершенствованием путей сообщения. В будущем, с развитием страны в целом, цена земли наверняка будет быстро расти, и земля, за которую прежде давали десять тысяч лянов серебром, станет стоить сотни тысяч и даже

миллионы лянов. Вот очевидное доказательство, сказанного: пятьдесят лет назад на набережной реки Хуанпу, в Шанхае, земля, собственно, не имела никакой ценности, в последнее же время цена ее превысила миллион юаней за му.

Нам представляется, что и в будущем богатый будет все больше богатеть, а бедный — все больше беднеть, и через десять лет социальный вопрос станет еще острее. Казалось бы, это известно каждому, но, пока оно незаметно, его легко проглядеть. Однако, если мы не увидим это зло теперь, впоследствии оно станет непоправимым. Вот почему уже сейчас нужно найти способ борьбы с ним. Наши единомышленники должны помнить об этом.

Приходилось слышать, будто осуществление принципа народного благосостояния сопряжено с уничтожением половины нашего 400-миллионного населения и экспроприацией земель богатых. Это безответственная болтовня людей, не уяснивших сути принципа, и на нее не стоит обращать внимание. Социологи по-разному представляют себе методы решения социального вопроса. Я же убежден, что его можно решить установлением твердой цены на землю. Предположим, у земледельца имеется участок ценой в тысячу юаней. На него устанавливается цена и тысячу или максимально в две тысячи юаней. Если вследствие развития путей сообщения цена на эту землю поднимется до десяти тысяч юаней, то землевладелец, получив за нее положенные две тысячи, не будет в убытке и даже окажется в выигрыше. Остальные же восемь тысяч должны поступить государству, что принесет большую пользу стране и поднимет благосостояние народа. Что касается такого зла, как монопольное право кучки богатых на эти доходы, то оно, разумеется, должно быть уничтожено навсегда. Предложенная мера является самой простой и наиболее легко осуществимой.

Во всех государствах Европы и Америки цены на землю поднялись уже до предела. Если бы там и пожелали установить твердые цены на землю, это было бы трудно сделать из-за отсутствия соответствующих критериев. В тех же районах, где цена на землю еще не поднялась столь высоко, европейцы сейчас успешно применяют этот метод.

Германия в заливе Цзяочжоу и Голландия на Яве уже добились реальных результатов. Во внутренних районах Китая цивилизация еще не получила должного развития, цены на землю невысоки, поэтому нам, конечно, легче установить твердые цены на землю. Вот что я имел в виду, говоря, что совершить социальную революцию в других странах значительно тяжелее, чем в Китае.

После установления твердых цен на землю, по мере развития цивилизации, государство будет становиться богаче и решение финансовых проблем не представит особой трудности. Нынешние непосильные налоги будут отменены, цены на товары — снижены, народ станет зажиточным, и политике злоупотреблений, царившей у нас в течение нескольких тысячелетий, придет конец. Такого никогда еще не бывало. Даже в странах Европы и Америки или, скажем, в Японии налоговое бремя сейчас слишком тяжело, несмотря на то что эти государства считаются богатыми и сильными. После осуществления социальной революции в Китае частным лицам не нужно будет платить налоги, а наше государство, собирая одну только земельную ренту, станет самым богатым в мире. Государство с таким общественным строем будет недостижимым для других стран. А для этого нам надо идти впереди, а не плестись в хвосте. Такая социальная революция несомненно явится примером для всех цивилизованных стран.

Итак, цель нашей революции — добиться счастья для Китая. Поскольку мы против диктатуры кучки маньчжуров, мы стремимся к национальной революции; поскольку мы против самодержавной власти монарха, мы стремимся к политической революции; поскольку мы против диктатуры богатей, мы стремимся к социальной

революции. Если нам не удастся достичь хотя бы одной из этих целей, значит, мы не претворим в жизнь своих первоначальных намерений. После осуществления всех трех целей Китай станет самым совершенным государством.

Далее, предметом нашего изучения должна стать конституция Ищущей Китайской Республики. Слово «конституция» сейчас у всех на устах. Даже маньчжурское правительство додумалось послать своих лакеев за границу для ознакомления с делами управления и, пугая само себя, издало какие-то указы о подготовке конституции. Тем более необходимо изучать конституцию Китайской Республики нам. Я знакомился с конституциями различных стран. Из писанных конституций лучшей является американская, из неписанных — английская. Английскую перенять невозможно, американскую же не стоит перенимать. В основе английской конституции лежит так называемое разделение на три власти — исполнительную, законодательную и судебную, — независимые одна от другой. Такое разделение складывалось постепенно на протяжении последних 600—700 лет и вошло теперь в обычай, однако провести четкие границы между этими властями все еще невозможно. Позднее француз Монтестьё, взяв за основу английскую систему и обогатив ее собственными идеями, создал свое оригинальное учение. Теория Монтестьё была, в свою очередь, положена в основу американской конституции, в которой разграничение трех властей приобрело более отчетливый характер. Сто лет эту конституцию можно было считать самой совершенной. И хотя в эту конституцию за 120 лет несколько раз вносились поправки, в основе она осталась неизменной. Между тем за эти сто с лишним лет развитие американской цивилизации непрерывно шло вперед, стало больше земли, выросли богатства страны, и конституция перестала соответствовать духу времени.

По моему мнению, конституция будущей Китайской Республики должна быть основана на новом принципе — принципе разделения на пять властей. Это значит, что, кроме исполнительной, законодательной и судебной власти, необходимо выделить еще две.

Первая из них — экзаменационная власть. Равенство и свобода всегда были правом народа, чиновники должны быть слугами народа. В Америке часть чиновников выбирается, а часть назначается правительством. Первоначально здесь не существовало системы экзаменов, поэтому как при выборах чиновников, так и при их назначении всегда наблюдались большие злоупотребления.

Возьмем сначала выборы. Люди, обладающие хотя бы небольшим даром красноречия, втираются в доверие к народу и заправляют выборами. Люди же глубоко образованные, люди высоких идей, но не обладающие даром красноречия, оказываются незамеченными. Поэтому в Америке в состав палаты представителей зачастую умудряются пролезть и тупые, невежественные люди. Практика эта поистине смехотворна!

Перейдем теперь к назначению чиновников правительством. Чиновники этой категории смещаются и назначаются на должность в зависимости от того, какой президент вступает на пост. В Америке к власти поочередно приходят представители то республиканской, то демократической партии. И как только меняется президент, вместе с ним меняются 60-70 тысяч чиновников, начиная от членов кабинета и кончая начальниками почтовых контор. Поэтому в Америке процветает такая политическая коррупция, какой не встретишь ни в одной Другой стране. И все это потому, что здесь не развита система экзаменов. Раньше всех эта система была введена в Китае, но, к сожалению, она была крайне несовершенной. Позднее она была заимствована и улучшена иностранцами. Первой переняла экзаменационную систему Англия, после нее Америка. Только в результате экзаменов определяется, какой пост, высокий или низкий, займет чиновник.

Введение экзаменационной системы заметно улучшило политическую структуру Америки. Однако система эта до сих пор применяется там только для мелких чиновников, причем право на проведение экзаменов находится в руках все тех же исполнительных органов. Поэтому эффект от всей системы получается все же неполный. Конституция будущей Китайской Республики должна предусмотреть создание независимого органа, который бы специально ведал экзаменами чиновников. В ходе экзаменов выявляются способности чиновников. И мы добьемся успеха тогда, когда должности как выборные, так и по назначению будут замещать способные лица. При такой системе можно искоренить сразу два зла: выборы кого попало и назначение на должности «своих людей».

При аттестации чиновника самое важное значение в Китае издавна придавалось его качествам. Это хорошо. Но в условиях единовластия перемещение производилось исключительно в зависимости от симпатий или антипатий монарха, поэтому всякие разговоры о способностях были пустым звуком. Способ выдвижения чиновников по их качествам как раз соответствует политическому строю социальной республики. Поскольку чиновник – не раб государя, а слуга народа, он должен занимать пост лишь в том случае, если полностью ему соответствует. Однако если экзаменационная власть будет подчинена исключительно органам, то служебные права последних окажутся чересчур широкими, а это в свою очередь приведет ко многим злоупотреблениям. Поэтому единственный правильный выход — учредить независимый орган экзаменационной власти.

Вторая из них — контрольная власть. Она будет весть контролем и наблюдением за исправным несением чиновниками их обязанностей. Такой орган обязательно существует в каждом государстве, и назначение его понятно всем. Однако в конституции Китайской Республики следует предусмотреть, чтобы этот орган был независимым. В Китае с древнейших времен существовал институт императорских цензоров, следивших за нравами и соблюдением чиновниками законов. Но цензоры эти были всего лишь рабами монарха, а потому институт в целом не отвечал своему назначению. Даже теперь нет такой страны с конституционным строем, в которой законодательному органу не придавалась бы дополнительно и контрольная власть. Но хотя в одних странах права контроля шире; в других — уже, однако ни в одной стране контрольная власть не является независимой, а это порождает бесчисленные злоупотребления. Так, в Америке права контроля находятся в руках сената, который зачастую злоупотребляет этими правами, стесняя исполнительные органы в их действиях и вынуждая их подчиняться своей воле, что часто приводит к своеобразной диктатуре сената. И лишь наиболее талантливые и сильные президенты — вроде Линкольна, Мак-Кинли или Рузвельта — могли проводить независимую политику. К тому же, сказать по правде, существующий порядок не отвечает и самой простой логике: органы, исполняющие судебные функции среди населения, независимы, а органы, осуществляющие прокурорский надзор над чиновниками, все еще находятся в подчинении у других ведомств. Вот почему контрольные органы также должны быть независимыми.

Так приходим мы к идее о разделении на пять властей. Такого строя не существует еще ни в одной стране; более того, о нем редко встретишь упоминания и в теоретических трудах. Это политический строй, в подлинном смысле слова, доселе невиданный. Я пока разработал лишь самые основы этого строя. Что же касается подробностей, то здесь потребуется ваше общее согласие, настойчивое изучение вопросов и исправление того, что пока недоработано, что и приведет к созданию конституции будущей Китайской Республики. Наше государство станет национальным, гражданским и социальным, в нем воцарится полный и идеальный

порядок. И тогда 400-миллионный народ Китая обретет великое счастье. Я думаю, что вы согласитесь взять на себя эту задачу, чтобы общими силами завершить начатое. Таково мое самое большое желание.

ЛИ ДАЧЖАО

Ли Дачжао (1889 – 1927) – мыслитель и публицист, один из первых марксистов и зачинателей коммунистического движения в Китае. В его мировоззрении сочетались характерная для китайских марксистов «критика Конфуция» и признание его значения для Китайской цивилизации в свое время.

Печатается по: Ли Дачжао. Избранные произведения. М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1989, с 99 – 102.

КОНФУЦИЙ И КОНСТИТУЦИЯ

Конфуций и конституция — понятия совершенно несовместимые. Я назвал так статью не из желания поразить читателя — объяснение этому необычному названию следует искать в давно случившемся диковинном событии. Наша газета в своей деятельности всегда уважала факты. И этот странный заголовок порожден именно странным событием.

Что же это за диковинное событие? Речь идет о внесении в проект конституции статьи: «Нравственное совершенствование соответственно учению Конфуция составляет основу национального просвещения»¹. В чем же странность этого факта? Проще всего сравнить конфуцианство и конституцию, тогда слово «странный» не будет звучать абсурдно.

Конфуций — высохший труп тысячелетней давности. Конституция — живой дух современных наций. Если тысячелетний окаменевший труп пытаться оживить в конституции — плоти и крови современных наций, то она станет конституцией сгнивших трупов, а не живущего поколения. Конституция заброшенных древних могил не может быть конституцией, озаренной солнечным светом. Конституция, защищающая авторитет идолов, не способна охранять жизнь и права народа, она будет лишь памятником Конфуцию, эпитафией на его могиле. Где же тогда конституция? Где?

Конфуций — символ монархического деспотизма прошлых веков. Конституция — гарантия свободы современных наций. Как деспотизм исключает свободу, так и Конфуций не оставляет места для конституции. Если Конфуция, апологета деспотизма, втиснуть в современную конституцию, гарантию свободы, то она даст ростки деспотизма, а не свободы. Такая конституция будет сковывать народ, а не служить эмансипацией прав человека, станет орудием карьеристов, а не законом, благами которого могут пользоваться простые люди. Такая конституция — провозвестник возрождения деспотизма, крайнее выражение автократии. Где же тогда конституция? Где?

Конфуций — святыня для части нации, относящей себя к числу его последователей. Конституция — заповедь для процветания всех народностей Китайской Республики независимо от вероисповедания (буддизм или христианство), национальной и расовой принадлежности (монголы или магометане). Протаскивать в конституцию, подаренную всей стране, святого, которого почитает группа лиц, — значит ставить конституцию на службу лишь части населения, а не всей нации. Конституция последователей Конфуция не может быть конституцией, которой одинаково придерживались бы ханьцы, маньчжуры, монголы, тибетцы, мусульмане, буддисты, даосы, христиане. Она может стать конституцией меньшинства общества, а не основным законом для всего государства. Такая конституция — клич к религиозной войне, сигнал к отделению Монголии и Тибета. Где же тогда конституция? Где?

Конфуцианское дао² — расплывчатое и бесформенное понятие. Что же касается конституции, то в каждую ее статью, каждый пункт вложен точный и определенный смысл, они обладают большой законной силой. И если сейчас включить бесформенное и расплывчатое понятие в конституцию, имеющую точный смысл и строгую сферу действия, то не удастся распространить ее принципы по всей стране. Даже если меньшинство пожелает соблюдать этот пункт (о конфуцианстве.— Ю. Г.), оно будет испытывать затруднения из-за его неопределенности. Что считать конфуцианским дао? И что не относить к нему? Как надо действовать, чтобы конфуцианское дао стало основой нравственного совершенствования? А как вести себя, если не стремиться к соблюдению этого принципа? Даже господа, подготовившие проект конституции и включившие в него статью такого содержания, станут в тупик и не смогут ответить на поставленные вопросы. Знайте, что если часть конституции не имеет обязательной силы, то ставится под удар авторитет всей конституции,— это и есть самоубийство для нее. Так сама конституция возвещает о собственной гибели. Разве не бессмысленны тогда упорный труд, физические и моральные усилия этих господ, затраченные в течение нескольких месяцев выработки конституции? Разве не жаль огромных государственных средств, отпускаемых для этой цели?

Иначе говоря, попытки привязать Конфуция к конституции есть вопиющее нарушение природы последней. Этот пункт (о конфуцианстве.— Ю. Г.), я глубоко надеюсь, будет снят при втором чтении в парламенте³, что, несомненно, придаст конституции всю полноту законной силы. Последователи Конфуция

могут воспользоваться предоставленной свободой для пропаганды своих принципов. В государстве нет закона, который запрещал бы подобную деятельность. Да и общество в таком случае может изыскать меры для поощрения такой пропаганды. К чему использовать конституцию для возвеличения Конфуция и не давать другим религиям и школам наслаждаться отведенными для них в конституции правами?

30 января 1917 г.

«Цзянь».

Подпись: Шоучан

ИСТИНА (1)

Я верю в постоянный прогресс мировой цивилизации. Эта Истина — сущность мира, она не является принадлежностью какого-то отдельного лица или учения.

Я верю в постоянный процесс мировой цивилизации. Эта Истина может иметь основой лишь науку, существовать лишь в пределах ее логики, тем самым проявляясь в разуме каждой отдельной личности рода человеческого. Вопреки легендам она не является чем-то мистически добытым и сохраняемым в тайне. Учение Конфуция, закон Будды, религия Иисуса не могли бы быть созданы не на основе этой Истины. Однако то, что именуется Истиной, в мире в конечном счете не подразделяется ни на древнюю или современную, ни на китайскую или иностранную Истину, а вечно существует единая Истина. Она — не предмет личной принадлежности кого бы то ни было, будь то Конфуций, Шакьямуни или Иисус.

Поэтому в конституции не только ни к чему упоминание о конфуцианстве, но не нужна и статья о свободе вероисповедания. Если мы хотим, чтобы эта конституция способствовала сохранению Истины, прогрессу культуры, то в будущем следует отказаться от свободы вероисповедания и выступать за свободу не исповедовать никакой веры.

1 февраля 1917 г.
«Цзяинь».
Подпись: Шоучан

ИСТИНА (2)

Если мы хотим узнать местоположение Истины, то следует сначала познать наше собственное местоположение, т. е. свое собственное я, наши познания и судьбы, с тем чтобы логически добиваться оправданной личной участи, т. е. Истины.

Если некоторые положения конфуцианского учения соответствуют этой Истине, то я принимаю их, а если противоречат — отвергаю. Если некоторые положения учения Шакьямуни соот-

ветствуют этой Истине, то я принимаю их, а если противоречат — отвергаю. Если некоторые положения учения Иисуса соответствуют этой Истине, то я принимаю их, а если противоречат — отвергаю. И ко всем религиям и сектам мы не можем относиться никак иначе. Ведь Истина, содержащаяся в их легендах и преданиях, — односторонняя и неполная, сомнительная и неточная. Мы решительно не можем принести себя в жертву идолопоклонству, а можем лишь кое-что заимствовать из этих легенд как пищу для собственного духовного развития.

Истина — это естественная причинность, а религиозное предание — это мистическое суеверие. Поэтому нам лучше верить в Истину, чем верить в Конфуция, Шакьямуни и Иисуса.

2 февраля 1917 г.
«Цзяинь».
Подпись: Шоучан

ЛЯН ШУМИН

Лян Шумин (1893 – 1988) один из наиболее известных китайских философов XX в., один из основателей современного неоконфуцианства. В то же время он стремился сочетать конфуцианство с идеями западной философии.

Печатается по: Лян Шумин. В чем специфика китайской культуры? – «Проблемы Дальнего Востока», 2004, №4, с. 132 – 141 Перевод с китайского языка А. Калкаевой

В ЧЁМ СПЕЦИФИКА КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ?

В чем специфика китайской культуры? В том, что в ней преждевременно раскрылся человеческий разум. В этом полностью заключено отличие свойств китайской культуры от западной и индийской. Я уже говорил, что китайская культура имеет две особенности. Во-первых, в Китае давно не стало религии, и впоследствии она тоже не была развита — религия в культуре Китая действительно занимает несущественное место. Во-вторых, за последние две тысячи с лишним лет структура китайского общества была совершенно неизменна, культура была цикличной и замкнутой...

Что касается отношения разных цивилизаций ко всей человеческой культуре в целом, то и древняя цивилизация Индии, и современная западная цивилизация внесли в нее большой вклад. Сходным образом древняя цивилизация Китая также внесла большой вклад в культуру человечества. Здесь следует обратить внимание на то, что понятия культуры и цивилизации кое в чем не совпадают. Многие смешивают их. По отношению друг к другу они представляют собой следующее: уже сложившееся образование называют цивилизацией, этот термин несколько конкретнее, а культура обычно обозначает абстрактную модель. Тем не менее, каждая из этих трех цивилизаций обладает своей особой окраской: например, особенность индийской цивилизации — это гипертрофированное развитие религии. Религия в Индии развита больше, чем что-либо другое: можно утверждать, что в прошлом индусы были религиозной нацией. Особенность современной западной цивилизации состоит в том, что она наделена силой покорения природы и в этой области достигла многого. Особенность старой цивилизации Китая состоит в том, что общественное устройство Китая, по-видимому... *в большинстве случаев опиралось на собственные силы общества, а не на высшие или внешние по отношению к нему силы.* В Китае людям не казалось, что в этом есть что-либо особенное, а на Западе это, напротив, могло показаться удивительным. Скажу еще яснее: опора общественного устройства Китая на собственные силы, а не на чьи-либо другие, подразумевает то, что его основой была система обрядов и обычаев, а не религия, церковь или государственное право. В китайском обществе религия, церковь или государственное право не обладали большим влиянием — в действительности сильнее всего в нем были обряды и обычаи. Причина этого кроется в своеобразии организационной структуры китайского общества. Только из-за нее возникло такое явление, как опора общества на собственные силы.

Присмотримся: вплоть до сегодняшнего дня в человеческом обществе постоянно присутствует классовое господство, общественное устройство всегда опирается на механистические методы — в сущности, оно опирается на классовое насилие. Найти в человеческом обществе то, что может поддерживать общественное устройство без насильственного контроля, поистине трудно. Общественное устройство, опирающееся на насилие, представляет собой механистическую структуру, которая развивается исподволь... Общественное устройство,

не опирающееся на классовое насилие, сможет возникнуть лишь в будущем, но Китай в прошлом как будто был близок к этому, вот что самое поразительное (обратите внимание на слова “как будто был близок”: я не хочу сказать, что такое общественное устройство там уже было). Однако если в Китае в прошлом и добились существования общественного устройства, не нуждавшегося в классовом господстве, это случилось из-за пассивности общества. Если тщательно рассмотреть способы поддержания общественного устройства в Китае прошлого, станет видно, что оно все же не было тем устройством, которое появится в человеческом обществе лишь в будущем.

Опора китайского общества на обряды, обычаи и просвещение — лежащее на поверхности явление, глубинная его причина — исключительно преждевременное развитие разума. Содержание обрядов, обычаев и просвещения (просвещение — совсем не религия, но и не образование; тем не менее, оно близко к общественному образованию³²⁷) — это именно разум. Содержание того, что я назвал “собственными силами”, — это тоже разум. В таком случае, что называется *разумом*? Что называется *преждевременным развитием*? Смысл этих слов нельзя оставить без пояснения. Разум — *это спокойное чувственное постижение, он отличен от интеллекта*. Интеллект — это инструмент жизни человека, обладающий функцией разграничения абстракций и выведения умозаключений. Интеллект не содержит эмоций. Разум же — это суть человеческой жизни.

В процессе эволюции живых существ позвоночные животные — от рыб, птиц, млекопитающих, человекообразных обезьян и вплоть до человека, — постепенно входили в сферу интеллекта и отдалялись от инстинкта. То, что позвоночные стали жить, опираясь на интеллект, в отношении образа жизни само по себе было прогрессом. Это означало обретение так называемого рассудка или научение творчеству. Однако из-за этого прогресса человеческая жизнь претерпела сущностное изменение. Превосходство людей над другими животными состоит в том, что они обладают преимуществом в области интеллекта и в том, что у людей из интеллекта развивается разум... Разум включает в себя интеллект. Лишь человек наделен способностью к абстрактному познанию; животные могут действовать только исходя из конкретного познания. Такое конкретное познание изначально присуще человеку, а специфической особенностью человеческого познания на деле является способность к абстрактному познанию. Перед действием человек способен обдумать его. При помощи этой способности человек может познать законы вселенной — это тоже так называемый разум.

Можно выделить две разновидности законов вселенной: одна — это закономерности событий и объектов, проще — вещественные закономерности; другая — это закономерности человеческих эмоций, проще — закономерности эмоций. Человек может познать как первые, так и вторые. Однако пути человечества неизбежно расходятся в разные стороны. При чтении китайских и иностранных книг вы обнаружите, что среди западных подавляющее большинство составляют труды, посвященные вещественным закономерностям, а в китайской классике особенно много говорится о закономерностях эмоций. В прошлом в Китае часто говорили: “при чтении книг постигают закономерности”, имея в виду именно закономерности эмоциональные, а не вещественные. Интеллект и разум различны, способность к познанию вещественных закономерностей — это интеллект, а способность к познанию закономерностей эмоций — разум. Интеллект — это способность к

³²⁷ Словом “просвещение” передан двуслог цзяо хуа (букв, “воспитание и изменение”) — традиционное для конфуцианства обозначение воздействия “совершенномудрого” человека на народ. — *Пер.*

исследованиям в области естественных и общественных наук. При усилении и обострении интеллекта в человеке чувства тут же подавляются. Распространенное выражение “холодная голова” означает усиление действия интеллекта и затишье чувств. Напротив, взволнованные и бурные чувства заставляют интеллект отступать. Если мы во власти любого из наших чувств — гнева, возмущения, печали или радости, мы больше не можем вычислять, проводить элементарный анализ или анатомировать. Можно видеть, что интеллект никоим образом не включает в себя чувства, а для разума они являются главным элементом, поэтому при его помощи и можно познать закономерности эмоций. Интеллект же может обнаруживать только вещественные закономерности. Человечество изначально обладает преимуществом в области интеллекта, но нам следует обращать внимание не только на Интеллект, но и — еще в большей степени — на разум человечества. Разум — поистине то, что дороже всего для человечества, то, чего лишены животные. С точки зрения разума мы можем увидеть специфику человеческой жизни. Развитие разума может уничтожить дух невежества и насилия. Если человечество вступит на этап господства разума, можно будет избежать множества бедствий; поэтому мы не можем не обратить на него еще большее внимание.

Ныне все, вероятно, задаются вопросом: почему в Китае нет религии? На это больше всего повлиял Конфуций. Все предшественники или последователи Конфуция старались развить в людях разум, что привело к тому, что религия в китайском обществе не смогла преуспеть. Разум побуждает идти по направлению к просвещению, требует иметь собственные суждения. Религия же всегда побуждает верить в нечто внешнее, в иное. Религия всегда устанавливает общие для всех объекты веры — такими объектами, например, могут быть духи, Бог и т.п.; а школа Конфуция всегда требует от человека “изучать себя”, “спрашивать себя”, “искать в себе”, требует от человека обращения к разуму, самостоятельного его использования. Если выразиться еще яснее, сторонники этой школы требуют от человека веры в себя, а не во что-то иное, требуют установить критерии суждения в своем разуме. В этом поистине их самое большое расхождение с религией.

Мы знаем, что в каждую эпоху и в каждом обществе без исключения в отношении человеческих поступков всегда существовал необходимый критерий ценностных суждений о том, что является правдой, а что ложью, что хорошо, а что дурно. В других странах и обществах этот критерий часто исходил от религии, там при помощи ее догм или непререкаемых распоряжений главы церкви судили, хорош или дурен данный человеческий поступок; критерий всегда был внешним. В Китае Конфуций учил не так; уже очень рано конфуцианство потребовало от китайцев иметь собственные ценностные суждения о том, что является правдой, а что ложью, что хорошо, а что дурно. В прошлом в Китае ни религия, ни закон не занимали важного положения. Можно также сказать: следует признать, что мораль возникла и развилась у китайцев раньше, чем во всем мире. Мы видим, что в древнекитайской классике мало суеверий и мифов. В древних классических книгах других стран, пожалуй, не встретишь такой просвещенности, как в китайских. Учение повсеместно известного в китайском обществе “Четверокнижие” носит на себе явственную печать просвещенности, в чем с ним не могут сравниться другие древние классические книги. Все учение “Четверокнижия” направлено на выявление разума в человеке. О чем бы ни шла речь, почти всегда спрашивается: “Каково это на твой взгляд?” Например, в “Лунь юе” Цзай Во спрашивает о трехлетнем трауре:

Учитель сказал: “Ты будешь спокоен, если будешь есть рис и одеваться в шелка?” Он ответил: “Да”. “Ты будешь спокоен, — так делай это! Когда благородный муж в трауре, еда ему не сладка, при звуках музыки он не радуется,

*дома он все беспокоится, и поэтому он не делает этого. Если же ты будешь спокоен, — делай это*³²⁸.

В древнем китайском обществе соблюдение трехлетнего траура было важной нормой поведения, а не чем-то незначительным. Но Конфуций все же, не опираясь на суеверия, поручал суждение об этом собственному разуму человека. Продолжателем Конфуция, который смог развить его установки, стал Мэн-цзы. Он говорил:

*“Сознание правды и лжи есть у всех людей”*³²⁹.

*“Правда и долг радуют мое сердце, как овощи и мясо радуют мой вкус”*³³⁰.

Все эти слова направлены на выявление разума. Путь конфуцианства — это именно путь его выявления. Продолжателями Мэн-цзы, развившими его установки, были Лу Сяншань и Ван Янмин³³¹. Совершенно очевидно, что оба они придавали особое значение требованию обращения к своему разуму.

Разум китайцев действительно раскрылся преждевременно. Этим же объясняется неуспех религии в Китае и слабость общественной консолидации.

Конфуций преждевременно начал пробуждение разума. В этом и кроется корень слабой консолидации общества. Конфуций требовал от каждого человека самостоятельных суждений о правде и лжи, хорошем и дурном, требовательности в первую очередь к себе, а не внимания к требованиям других. Поэтому религия в Китае не могла процветать. На Западе в древности религия обладала особым влиянием, религиозные верования связывали психологию масс, церковь была центром общества — религия способствовала становлению коллективных форм социальной жизни... То, что в китайском обществе не было коллективизма, является следствием того, что в Китае не было религии.

Я только что говорил, что во всяком обществе есть свои ценностные суждения. Если сравнивать западное и китайское общество в прошлом, окажется, что ценностные суждения западного общества пришли из религии, а китайского — из морали. Мораль ведет к требовательности к себе, религия — к опоре на требования других; основа морали — разум. Поскольку конфуцианство давно начало пробуждение разума китайцев, в Китае особенно сильна мораль, а религия естественным образом не имеет успеха. Это и ослабило консолидацию общества. Западная мораль не отделена от религии, а в Китае четче всего разделены религия и мораль, вина со счастьем и правда с ложью; представления о правде и лжи у китайцев очень развиты, мерилom их поступков служат долг и истина, а жители Запада определяют поступки через вину и счастье. Сомнения в религии ни в коей мере не вызывали сомнений в морали у китайцев. Сунские и минские конфуцианцы по большей части были атеистами; а ведь они известны по преимуществу своими разработками в области морали. По словам Рассела, “в Китае сомнения в религии не вызывали соответствующих “сомнений в морали”, которые обычны в таких случаях в Европе”.

Эти слова свидетельствуют, что на Западе сомнения в религии могут вызвать сомнения в морали. Однако наверняка найдутся те, кто скажут: неужели в Китае не было религии? Неужели ислам, буддизм и — впоследствии — христианство, а также многочисленные суеверия — ничто из них не может считаться религией? Здесь я отвечу им: такие суеверия низшего уровня, как вера в духов и фетишизм, бывают в любом обществе, и Китай не будет исключением. Однако существовала ли в Китае

³²⁸ Лунь юй [Беседы и суждения]. 17, 12.

³²⁹ Мэн-цзы. 11, 6.

³³⁰ Там же. 11, 7.

³³¹ Лу Сяншань (Лу Цзююань, 1139-1193) и Ван Янмин (Ван Шоужэнь, 1472-1529) — главные представители течения в неоконфуцианстве, известного как “учение о сердце-сознании” (синь сюэ).

вся система религиозных верований, масштабные действия, продиктованные религией, религиозная деятельность, образующая государственный строй или организующая общество? Самой влиятельной в китайском обществе была ни в коем случае не религия, а мораль. Китайцы любят говорить: “Религий много, а истина одна”; даже смешно, насколько смутно и общо и это выражение. Однако данная фраза показывает, что китайцы непосредственно верят истине, учению же они верят опосредованно. С точки зрения китайцев, все религии исходят из единой истины. Японский ученый Горай Кинсо много лет провел в Европе, кроме того, он был хорошо знаком с конфуцианством. Он говорил, что видит в китайском конфуцианстве победу разума. Китайские конфуцианцы не поклоняются духам, Богу, Небу, не ценят власти монархии или большинства, для них выше всего разум. Когда конфуцианцы ставят выше всего волю Бога, монарха или большинства, она непременно представляет собой выражение разума. Конфуцианцы считают, что человек должен во всем подчиняться разуму. О правде, лжи, о хорошем, дурном, правильном и неправильном, — обо всем он должен судить самостоятельно. Для них ничто не превышает разума, он и есть “правильное”. Поэтому Горай Кинсо считает, что конфуцианство — доктрина, выше всего ставящая разум. По-моему, это очень верный подход.

На Западе средние века были эпохой религии, разум совсем не был развит. Процветали суеверия и косность, был низок уровень культуры и силен дух жестокости. Хотя можно сказать, что современная западная цивилизация в своей творческой деятельности вышла на высокий уровень, в ней по-прежнему развит интеллект, а не разум. В Новое время наука на Западе процветала, в покорении природы Запад добился небывалых успехов. Все это — результаты развития интеллекта. Что касается разума, то его, тем не менее, с развитием интеллекта не прибавилось. Интеллект, развившись, освободился от религиозной закоснелости, однако разум так и не получил развития, — в общих чертах, таково положение западной культуры в Новое время.

Ныне западная цивилизация подошла к весьма критической фазе! Она полна противоречий и конфликтов, классовых бедствий и противостояния классов, ее разделяют серьезные государственные и межгосударственные барьеры; себе она обязана и существованием острой классовой и национальной борьбы... Что является причиной тому? То, что у людей Запада особенно развит интеллект, но по мере его развития разум не пробуждался и не эволюционировал. Развивались науки об эксплуатации природы, но учения о человеческих взаимоотношениях не могли сравняться с их уровнем. Поэтому блага, производимые естественными науками, не могли принести людям счастья, но, напротив, обращались для них бедствиями. Сегодня причина беспощадности, с которой люди убивают друг друга, и жестокости войн — именно в недостаточном развитии разума и невозможности контролировать и правильно использовать плоды интеллекта и науки. Сказанное выше признают и многие современные западные ученые.

Причина бедствий человечества (кроме природных катаклизмов) — это невежество и жестокость. В Китае древние создали ритуал и музыку³³² и осуществляли просвещающее воспитание для того, чтобы избавить человечество от невежества и жестокости. Содержанием ритуала, музыки и просвещающего воспитания был именно разум. Поэтому человечеству, чтобы спастись, необходимо опереться на него...

³³² “Ритуал и музыка” — традиционное для конфуцианства обозначение главных факторов облагораживающего воздействия на человеческую природу.

Особенности китайской культуры проистекают от преждевременного раскрытия разума; любая ее особенность происходит именно от этого. Мы можем выделить две таких особенности: первая — история Китая длительна, земли обширны, население многочисленно, он неоднократно был покорен и неоднократно возрождался; вторая — общественный уклад Китая в основном опирался на обряды и обычаи, организационная структура общества долго оставалась неизменной, культура была циклически замкнутой. Сначала обсудим первую особенность. На наш взгляд, наций, обладающих независимой культурой, созданной ими самими, в мире почти не осталось, а среди тех, что еще существуют, многие не способны к независимости. Единственная страна в мире, издревле обладающая независимой культурой, созданной ею самой, и все еще способная существовать независимо — это Китай. Китайская культура существует длительное время, государство долговечно; кроме того, пространство ее влияния тоже очень обширно. Причина этого — в том, что основа китайской культуры — это человеческий разум, т.е. основа китайской культуры коренится в глубинах жизни...

На протяжении истории китайская нация иногда бывала покорена иноплеменниками военной силой. Хотя она на время и утрачивала политическую самостоятельность, но благодаря своему культурному превосходству в конце концов обретала возможность возродиться. Китай поддерживает свою национальную жизнь при помощи своей культуры, независимой и созданной им самим, обладающей мощной ассимиляционной способностью. Еще ничто не могло прервать его историю во времени; а в пространстве границы Китая постоянно раздвигаются, его население постоянно растет, — не вследствие войн, а благодаря его культуре. Хотя при помощи войн и можно раздвинуть границы, нельзя добиться долговечности завоеваний, поскольку при покорении людей силой они не в состоянии вытерпеть это и вскоре восстают. Китай обладает обширной территорией и многочисленным населением благодаря культурной экспансии и постоянному расширению культурного пространства. Именно это называется “покорением при помощи добродетели”. Китай может ассимилировать другие народы при посредстве своей культуры. Он может сделать так, чтобы покоренные не ощущали себя покоренными. При длительном контакте с Китаем другие нации чувствовали, что его путь лучше, в душе восхищались им и незаметно для себя сворачивали на дорогу китайской культуры. У них не вызывало протеста, когда они ощущали, что утратили все свое и китаизировались. Причина этого в том, что китайцы прежде всего овладевали основой культуры, лежащей в глубинах человеческой жизни, и поэтому окружающие не могли не следовать за ними, так как и сами они принадлежали к человечеству. Территория Китая обширна, а население многочисленно не из-за того, что оно было покорено мощной военной силой, а из-за культурного превосходства, т.е. из-за человеческого разума.

Теперь поговорим о второй особенности: в китайской истории мы видим только смену порядка и хаоса, в ней нет революций, в корне преобразующих организацию общества. Это объясняется тем, что организационная структура китайского общества проявлялась в обрядах и обычаях, на которых зиждилось общественное устройство Китая... До настоящего времени во всех государствах существует классовое господство, классовое общество, где противостоят друг другу правящий и управляемый классы. Выход из противостояния видится только в эксплуатации или свержении другого класса, и всегда используется сила, — военное или другое насилие. Поэтому преобразование классового общества не может быть успешным без применения насильственной революции, без коренного ниспровержения общественного устройства и его повторного возведения. Те, кто

говорит, что революция — это и есть классовая борьба, не так уж ошибаются; как раз таковы европейские революции.

Почему же в истории Китая не было таких революций? Именно из-за специфики организационной структуры китайского общества. Его структуре были свойственны приоритет морали и сословное деление. Нравственные отношения связывали всех членов общества взаимной привязанностью, они заботились друг о друге и стремились к взаимному согласию... В экономической структуре сословного общества шансы всех людей равны, у каждого есть перспектива, нельзя найти никого, кто мешал бы этому; так зачем были революции? К тому же организационная структура китайского общества проявлялась в обрядах и обычаях (организационная структура любого общества, проявляясь вовне, образует свое законодательство, свои обряды и обычаи, что и является общественным устройством), и поэтому Китай поддерживал существование своего общественного устройства... не опираясь на силу. Если невозможно найти объект для революции, ее трудно осуществить. Общественное устройство Китая опиралось на общепризнанные обряды и обычаи, а не на закон, что также не благоприятствовало революциям. Закон — это применение внешней силы к массам, он поверхностно влияет на человека. Обряды и обычаи же по мере постепенной эволюции общества становятся общепризнанными и привычными для масс, они оказывают на человека глубокое влияние... Поскольку общественное устройство в Китае в большой степени опиралось на обряды и обычаи, а организационная структура общества также проявлялась в них, в истории Китая не было революций. Поскольку не было революций, не было и ниспровержений или перестройки, и структура китайского общества долго оставалась неизменной.

Но хотя в истории Китая и не было революций, сейчас китайское общество как раз находится в состоянии революции. Долго остававшаяся неизменной структура китайского общества сейчас уже почти разрушена и распалась... Революция по сути своей — переход к новой структуре общества... Однако китайскую революцию очень трудно завершить, поскольку китайское общественное устройство в прошлом в большой степени опиралось на обряды и обычаи и в малой — на закон. Только что я говорил, что обряды и обычаи естественным образом постепенно эволюционируют в обществе и глубоко влияют на человека. Закон же представляет собой применение внешней силы к массам и влияет на человека поверхностно. Однажды изменив закон, можно изменить и старые взгляды; обряды же и обычаи нельзя немедленно реформировать и создавать. Теперь в новой организационной структуре китайского общества также нельзя будет отказаться от обрядов и обычаев, заменив их законом. Она по-прежнему должна будет строиться на их основе. Отличие будет состоять только в том, что это будут новые обряды и обычаи. Это — необходимость, определенная всем полем китайской истории, по-другому просто не может быть. Что касается цикличности и замкнутости китайской культуры, это происходит тоже от раннего раскрытия разума в Китае...

Раннее раскрытие разума — это причина специфических достоинств китайской культуры, и у него есть два признака, происхождение которых связано с разумом.

1. Мораль. В старом обществе Китая приоритет принадлежал не отдельному человеку и не обществу, а морали. Китай — государство, составленное из семей, на человека там смотрят как на принадлежащего к некоторой семье, в противоположность западному обществу, где на человека раньше смотрели как на члена церкви, а впоследствии — как на подданного государства. Социальные отношения китайцев были моральными, в общении нормой были взаимные симпатия и уважение. Для китайцев семейные отношения и родственная

привязанность серьезнее всего, все они любят своих родственников, уважают старших, заботятся о младших и ожидают друг от друга помощи, а не отчуждения³³³. Это совсем не похоже на нравы западного общества. В жизни китайцев важнейшее место занимали семья и род; родные и односельчане тоже были очень важны. Все другие отношения, например, между учителем и учеником, хозяином и слугой или между друзьями, имели своим критерием то, что было принято для семьи и родных, их сравнивали с отношениями старшего и младшего братьев или отца с сыном. Тем большую роль в китайском обществе играли человеческие привязанности.

На Западе общественные обычаи и государственные законы постоянно исходят из того, что одни люди сильнее других. В Китае же все они определяются взаимной привязанностью людей... Это является одним из преимуществ человеческой жизни, возникших благодаря преждевременному раскрытию разума в китайской культуре. В будущем бедствия человечества исчезнут, покой и счастье в жизни и прогрессивная общественная структура должны будут строиться на основе отношений, проникнутых взаимоуважением и симпатией; другого выхода, пожалуй, нет.

2. Стремление к лучшему в человеческой жизни. Индийцы отрицают этот мир — их религия отрицает этот мир; по их мнению, человеческая жизнь неправильна и грешна. В современном западном обществе признают этот мир, признают желанья и стремятся к реальному счастью. Китайцы находятся как раз посередине между индийцами и жителями Запада. Китайцы признают человеческую жизнь, но не считают, будто ее суть лежит в области желаний. Китайцы — не аскеты, в них мало стремления к религиозному аскетизму; но в то же время они не признают полную желаний жизнь современных людей Запада и опасаются ее. С точки зрения китайцев две эти крайности — это как раз и не жизнь, не в них смысл и ценность человеческой жизни.

Требования китайцев к жизни — “правильность” и “истина”. Это выражено, в частности, в словах Конфуция: “Когда не взращивают добродетель, не наставляют в учении, видят долг, но не следуют ему, не исправляют дурное, — это вызывает у меня печаль”³³⁴; “тот, кто не стремится к насыщению при еде, не стремится к удобству жилища, прозорлив в делах и осторожен в речах, сближается с обладающими дао и исправляется”³³⁵. Вот что китайцы принимали близко к сердцу, вот что было средоточием их усилий. В Китае издревле серьезно относились к разделению долга и выгоды, борьбе истины и желаний, и в противовес удовлетворению желаний стремились к разумности человеческой жизни. Древние китайцы кое-что знали о человечестве и стремились раскрыть человеческую стремленность к лучшему. Они непрерывно расширяли человеческие возможности, углубляясь в поиски истины... Мораль и стремление к лучшему исходят из разума. Содержание разума также составляют мораль и стремление к лучшему. У человечества есть еще более высокие и великие требования, и их объекты не похожи на объекты страстей. Специфические достоинства китайцев — в их национальном духе. А национальный дух — это две упомянутые выше особенности, и ничто иное.

Я сказал так много, и все как будто только о достоинствах китайской культуры... На самом деле я совсем не отрицаю ее недостатков... Недостатки

³³³ Нарисованная здесь картина живо напоминает конфуцианскую утопию о древнем обществе “Великого единения” — Да тун, изложенную в “Ли юнь” [Распространение ритуала], одной из глав конфуцианского канона “Ли цзи” [Записки о ритуале]. Лян Шумин переносит признаки “золотого века” на действительность императорского Китая.

³³⁴ Лунь юй. 7, 3.

³³⁵ Там же. 1, 14.

китайской культуры определяются ее достоинствами. Я часто говорю, что китайская культура — это преждевременно созревшая культура человечества. Можно сказать, что этой фразой исчерпываются все ее достоинства и недостатки.

Перед человечеством изначально стояли две проблемы: первая — это отношения человека с природой, а вторая — это отношения человека с человеком. Следуя естественному закону, человечество сначала должно было завершить первый период культуры, т.е. найти решение проблемы отношений человека с вещным миром, и только тогда начать второй период. Китай, не решив полностью проблему отношений человечества с вещным миром, вступил во второй период — период решения проблем, касающихся межчеловеческих отношений. Это случилось из-за преждевременного раскрытия разума человечества (то, что я называю преждевременным раскрытием разума, подразумевает несоответствие степени покорения человечеством природы уровню раскрытия разума). Ведь разум в человеке раскрывается постепенно, независимо от того, идет речь о жизни индивида или о жизни общества; что касается жизни индивида, то разум может раскрыться только на определенной стадии физиологического формирования; что касается жизни общества, то для раскрытия разума необходимы соответствующее развитие техники производства и прогресс общественной экономики. В Китае же условий для раскрытия разума было еще недостаточно...

Приведем подходящее сравнение: формирование психики человека, по сути, должно соответствовать формированию его тела, а Китай в этом смысле похож на умного ребенка, который еще не полностью сформировался физически, но умом не по годам. Однако преждевременность его умственного развития препятствует физическому развитию; и, опять-таки, из-за незавершенности физического развития его ум не может развиваться полностью, и поэтому его называют преждевременно созревшим. Вот в чем смысл высказанного ранее утверждения о том, что китайская культура после Цинь³³⁶ практически оказалась в ситуации циклической замкнутости.

Недостатки китайской культуры заключаются в слабости консолидации общества, в пассивности и бессилии культуры. Это тоже объясняется преждевременным раскрытием разума. Разум раскрылся, но проблема отношения к природе не была разрешена в полной мере, не существовало соответствующей материальной базы... Причина слабой консолидации и пассивности китайского общества — это недостаточная творческая активность китайцев по отношению к природе. Кроме этого, существует еще один недостаток — дряхлость и закостенелость китайской культуры. Это — еще больший недостаток, чем предыдущие. В китайской культуре, где разум раскрылся преждевременно, изначально было мало механистичности. Однако из-за того, что она долгое время не изменялась, по мере длительного транслирования она клонилась к механистичной косности и дряхлению, теряла ранее присущий ей дух. Поэтому очень непросто обнаружить таящийся в ней красочный и значимый, полный жизненного смысла разум и восхититься им.

Китайская культура стала косной таким образом: вещи, обладавшие собственным смыслом, путем спонтанного выбора начинали использоваться как утилитарные средства. Пример тому — сыновняя почтительность. Почтительность детей к родителям — достойное дело, им легко восхититься... Но, поскольку у общества существует спонтанный выбор, оно чувствует достоинства сыновней почтительности и требует от всех детей скромности, стремясь к тому, чтобы не возникали семейные проблемы, — оно выбирает сыновнюю почтительность в качестве средства для этого. Тогда все начинают хвалить сыновнюю

³³⁶ Династия Цинь, впервые объединившая Китай в централизованную империю, правила в 221-207 гг. до н.э.

почтительность, всячески ее поощряют и отвергают непочтительность. Когда же общество становится косным и механистичным, быть непочтительным сыном уже никто не смеет. Сыновняя почтительность становится эффективным инструментом консерваций общества. Дух же, составляющий собственную ценность сыновней почтительности, полностью утрачен; источник жизни для сыновней почтительности — разум — пересох.

После Четвертого мая³³⁷ многие стали рассматривать сыновнюю почтительность как людоедскую догму; на деле же некогда в китайской культуре не было и речи о догмах, о нормах морали. Введенные позже нормы морали кое в чем напоминали религию, кое в чём — закон, но были еще сильнее и авторитетнее их, и это явилось результатом окостенения китайской культуры... Когда возникли жесткие механистические установки, это естественным образом вызвало неприятие. За последние несколько десятков лет под влиянием внешних стимулов и нового просвещения китайская молодежь вновь пробудила Китай к жизни. Молодежь стала тяготить старая культура, и неудивительно, что, тяготясь этой культурой и отвергая ее, она ее разрушила... Те, кто за последние несколько десятков лет вновь пробуждал Китай, захотели отказаться от исконно присущей ему культуры и начать все сначала. Современная китайская революция является движением, возникшим в результате неприятия старой китайской культуры. На мой взгляд, то, что некогда эта культура не вызывала неприятия, тоже плохо.

На протяжении последних нескольких веков китайская культура терпела поражения по причине пассивности и слабой консолидации китайского общества, своей дряхлости и бессилия, недостатка способности вписаться в новую окружающую среду. Сегодня китайское общество день ото дня идет к упадку, опускается, и это — результат заболевания его культуры... Только когда все явления, связанные с механистичностью и закостенелостью китайской культуры... исчезнут, будет обнаружен незыблемый истинный дух китайской культуры — разум. Сейчас китайскую культуру необходимо преобразовать, Китай должен создать новую культуру. То, что я называю созданием новой культуры Китая, есть всего лишь новое развитие духа присущей Китаю культуры разума. При преобразовании китайского общества ничего нельзя будет создать без помощи разума.

По моим наблюдениям, ближайшая перспектива человечества — это гипертрофированное развитие интеллекта. При его чрезмерном развитии и отсутствии соответствующего развития разума человечество окажется свергнутым в спровоцированные им самим бедствия, и ничто не сможет его спасти. В худшем случае человечество погибнет. Но... по-моему, так случиться не может, и человечество в конце концов спасется. По моим расчетам, сначала спасутся китайцы, поскольку в том, что касается разума, Китай находится в авангарде человечества. Чтобы человечество спаслось, Китай теперь, как и прежде, должен развивать человеческий разум для создания нового общества; в ходе наших усилий в этой великой работе мы при помощи разума сможем возглавить человечество и спасти его. Люди могут не поверить этому, счесть это чрезмерным преувеличением и несбыточными грезами, но в действительности все не так. Основания, которые позволят китайцам спастись самыми первыми и спасти человечество, очень просты: первое — раннее раскрытие человеческого разума в Китае; второе — раннее обнаружение китайской культурой собственных недостатков.

³³⁷ Политическое движение, начавшееся с патриотических антияпонских студенческих выступлений 4 мая 1919 г. Его продолжением явилось просветительское “движение за новую культуру”, лейтмотивом которого стали поиски китайской интеллигенцией перспектив спасения и дальнейшего развития страны. Многие участники движения активно выступали против конфуцианства.

Китайская культура потерпела поражение раньше, чем западная; китайская культура самобытна и представляет собой самостоятельный тип, и ее недостатки проявились ранее всего. Чьи недостатки проявились раньше, тот первым и найдет выход...

Две вещи, которых недостает китайской культуре, — коллективная организация и [развитие] науки и техники, — это именно то, что создали и внесли в человеческую культуру современные люди Запада. Сейчас нам как раз нужно воспринять *достоинства* западной культуры, восполнив *недостатки и пробелы китайской культуры*. Мы должны, развивая присущий китайской культуре дух, воссоздать коллективную организацию и науку с техникой на основе *разума*, сформировав нормальный *цивилизационный* тип.

Китайскую культуру нужно дополнить в области метода и интеллекта, западной же культуре необходимо стремление к дальнейшему познанию сущности человеческой жизни; ее нужно дополнить в области разума. Человечество может обрести спасение, только следуя разуму, это не подлежит никакому сомнению...

На мой взгляд, к *самому последнему* прозрению сути национального самоспасения ведут две ступени.

Первая — это осознание важности деревни: поиск выхода должен начинаться с нее. Сейчас в Китае приходят к осознанию этой истины.

Вторая — понимание специфики национального китайского духа и истинной ценности присущей Китаю культуры. Лишь когда мы, китайцы, осмыслим специфику нашего национального духа и ценность китайской культуры, мы сможем по-настоящему ощутить себя нацией. Только поняв это, можно будет найти истинный путь к национальному самоспасению.

ФЭН Ю-ЛАНЬ

Фэн Ю-лань (1895 – 1990) видный историк китайской философии, сочетавший конфуцианскую ориентацию с идеями западной философской мысли.

Печатается по : Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Перевод с китайского Р.В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998, с. 21-35.

ДУХ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В китайской цивилизации философия играла роль, сравнимую с ролью религии в других культурах. Каждый образованный человек в Китае интересовался философией. В старину человек, если он имел какое-то образование, первым делом получал образование именно философское. Книгами, по которым детей учили читать, когда они шли в школу, были «Беседы и рассуждения» Конфуция, «Мэн-цзы», «Великое учение» и «Срединное и неизменное», составляющие «Четверокнижие», – самые важные тексты неоконфуцианства. Порой, когда дети только начинали учить иероглифы, им давали для чтения учебник. Этим учебником был «Канон трех иероглифов», называемый так потому, что все предложения в нем состояли из трех слов, так что при их произнесении создавался ритмический эффект, помогавший детям их запоминать. Книга, по сути, представляла собой букварь, первая фраза которого гласила: «Природа человека добра». Это – одна из фундаментальных идей философии Мэн-цзы.

Место философии в китайской цивилизации

Европейцу, видящему, насколько жизнь китайцев пронизана конфуцианством, последнее представляется религией. Но на самом деле конфуцианство является религией не в большей степени, чем платонизм или аристотелизм. Это правда, что «Четверокнижие» – своеобразная Библия для китайцев, в которой, однако, нет ни описания сотворения мира, ни упоминания об аде и рае.

Конечно, понятия «философия» и «религия» двусмысленны. Оба они могут иметь у различных народов совершенно различные значения. Говоря о философии или религии, люди могут вкладывать в них самое разнообразное содержание. Я называю философией систематическое и рефлексивное мышление о жизни. Каждый человек, пока он не покинул сей мир, находится в жизни. Но тех, кто способен рефлексивно размышлять о ней, не так уж много. Еще меньше тех, чье рефлексивное мышление систематично. Философ должен философствовать, то есть он должен рефлексивно размышлять о жизни, а затем систематически выражать свои мысли.

Такое мышление называется рефлексивным, ибо оно полагает в качестве объекта саму жизнь. Теория жизни, теория космоса и теория знания – все они берут начало из этого типа мышления. Теория космоса – потому, что последний является основой жизни, той сценой, на которой разыгрывается ее драма. Теория знания – потому, что мышление по сути своей есть знание. Согласно некоторым западным философам, для того, чтобы мыслить, мы первым делом должны отыскать то, что мы можем помыслить. То есть, прежде чем начать размышлять о жизни, мы должны первым делом «помыслить наше мышление»

Все подобные концепции суть продукт рефлексивного мышления. Да и сами понятия жизни, космоса, знания также есть продукт рефлексивного мышления. Вне

зависимости от того, размышляем мы о жизни или говорим о ней, мы находимся в ней самой. Вне зависимости от того, размышляем или говорим мы о космосе, мы все являемся его частью. Однако то, что философы называют космосом, отличается от того, что имеют в виду под этим понятием физики. Космосом философы называют всеобщность того, что есть. Это то же самое, что древний китайский философ Хуэй Ши называл «Великим Единым», «за пределами которого ничего нет». Поэтому все и вся следует полагать частью космоса. Размышляя о нем, человек мыслит рефлексивно.

Когда мы размышляем о знании или говорим о знании, такие мышление и речь сами по себе суть знание. Если воспользоваться словами Аристотеля, то это – «мышление о мышлении», и такое мышление рефлексивно. Здесь есть некий порочный круг, в который попадают философы, настаивающие, что, прежде чем мыслить, мы должны помыслить свое собственное мышление. Как будто мы обладаем какой-либо другой способностью, с помощью которой мы могли бы помыслить мышление? На самом деле, способность, позволяющая нам мыслить мышление – это та же самая способность, с помощью которой мы мыслим. Если мы сомневаемся в возможности нашего мышления мыслить о жизни и космосе, мы с тем же правом должны сомневаться в возможности мышления мыслить себя самого.

Религия тоже имеет дело с жизнью. В сердце каждой великой религии лежит философия. По сути, каждая великая религия есть философия с определенной надстройкой, куда входят суеверия, догматы, ритуалы и институты. Вот что я называю религией.

Если понимать религию в этом смысле, не столь уж Сличающемся от общепринятого, то конфуцианство счесть религией нельзя. Стало привычным говорить, что в Китае три религии: конфуцианство, даосизм и буддизм. Но конфуцианство, как мы видим, не религия. Что касается даосизма, то следует различать даосизм как философию (дао цзя, или даосская школа) и даосскую религию [дао цзм]). Их учения не только не одинаковы, но и порой противоположны³³⁸. Философский даосизм учит следованию природе, а религиозный – деятельности противоприродной. Например, согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в том, что за жизнью следует смерть, заключается естественный ход вещей, и человек должен спокойно следовать ему. Но основным учением даосской религии является принцип и способы избежания смерти, очевидно, имеющие противоприродную направленность. Даосская религия несет в себе дух науки, заключающийся в покорении природы. Интересующемуся историей китайской науки сочинения даосских магов дадут немало материала.

Что касается буддизма, то между буддизмом как философией, называемой фо сюэ (буддийское учение) и буддизмом как религией, называемой фо цзяо (буддийская вера) также есть различия. Для образованных китайцев буддийская философия представляет интерес гораздо больший, чем буддийская религия. Вполне обычно видеть буддийских и даосских монахов, вместе участвующих в погребальной службе. Китайцы даже к религии относятся философски.

Сегодня многим европейцам известно, что китайцы озабочены религией меньше других народов. Так, в статье «Основные идеи в формировании китайской культуры» профессор Д. Бодде говорит: «Они (китайцы) не являются тем народом, для которого религиозные идеи и деятельность составляют самую важную и

³³⁸ Современная наука (после исследований французского ученого А. Масперо и его школы) отказалась от противопоставления философского и Религиозного даосизма, рассматривая даосскую философию в качестве дискурсивного уровня даосской религиозной традиции. Подробнее см. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания СПб, 1993 (2-е Изд- СПб, 1998) – прим ред

всепоглощающую часть жизни... Именно этика (особенно конфуцианская), а не религия (по крайней мере, не религия формального, организованного типа) дала китайской цивилизации духовную основу... Все это, конечно, фундаментальным образом отличает Китай от других крупнейших цивилизаций, в которых ведущую роль играли церковь и священнослужители».

В определенном смысле это достаточно справедливо. Но возникает вопрос: почему так? Если жажда того, что выходит за пределы данного реального мира не является одним из сокровенных желаний человечества, почему же для большинства народов религиозные идеи и религиозная деятельность составляют самую важную и всепоглощающую часть жизни? Если эта жажда является одним из фундаментальных желаний человека, почему китайцы должны быть исключением? Когда говорят, что этика, а не религия, дала духовную основу китайской цивилизации, означает ли это, что китайцы попросту не понимают ценностей, которые выше нравственных?

Такие ценности можно назвать сверхнравственными. Любовь к человеку – это нравственная ценность, в то время как любовь к Богу – ценность сверхнравственная. Некоторые, быть может, склонны называть таковую религиозной. Но, по нашему мнению, такая ценность не ограничивается религией, по крайней мере постольку, поскольку понимаемое в данном случае под «религией» отличается от описанного выше. Например, любовь к Богу в христианстве есть ценность религиозная, а в философии Спинозы – нет, ведь Спиноза под Богом фактически понимал космос. Строго говоря, любовь к Богу в христианстве не является в действительности сверхнравственной. Ведь в христианстве Бог персонифицирован, поэтому любовь к нему со стороны человека сравнима с любовью сына к отцу, что есть уже ценность нравственная. Поэтому вопрос о любви к Богу в христианстве как о сверхнравственной ценности остается открытым. Это – квазисверхнравственная ценность, в то время как в философии Спинозы любовь к Богу – подлинно сверхнравственная ценность.

Отвечая на вышеперечисленные вопросы, мы бы сказали, что жажда выходящего за пределы актуального мира действительно является одним из сокровенных чаяний человечества и китайцы не представляют здесь исключения. Они не слишком заботились о религии потому, дао были весьма озабочены философией. Они не религиозны только потому, что философичны. Именно философия утоляет их жажду запредельного. В философии выражены и различены их сверхнравственные ценности, в жизни в соответствии с философией они переживаются.

Согласно традициям китайской философии, ее назначение – не в увеличении позитивного знания (под которым мы подразумеваем информацию о явлениях), но в возвышении разума – достижение того, что находится вне актуального мира, и тех ценностей, что выше нравственных. Лао-цзы говорил: «Познавать – значит увеличиваться день ото дня, постигать Дао [Путь, Истину] – значит уменьшаться день ото дня» (гл. 48). Нас не заботит различие увеличения и уменьшения, не вполне мы согласны и с самим Лао-цзы. Мы процитировали эту фразу с тем, чтобы показать, что в китайской философской традиции существует различие между «познанием» и «постижением Дао». Целью первого является то, что мы называем увеличением позитивного знания, целью второго – возвышение разума. Философия принадлежит к последней категории.

Идея, согласно которой назначением философии (особенно метафизики) является не увеличение позитивного знания, разрабатывается в современной западной философии Венской школой, хотя и под другим углом зрения и с иной целью. Мы не согласны с этой школой в том, что предназначение философии –

лишь прояснение идей и что природа метафизики – всего лишь лирика понятий. Тем не менее ее аргументы позволяют четко уяснить, что философия (и метафизика особенно) превратится в чушь, если попытается преподнести информацию о явлениях.

Религия объясняет действительность. Но ее объяснения не согласуются с наукой. Поэтому на Западе всегда существует конфликт между ними. Там, где наука наступает, религия отходит на второй план, и ее авторитет отступает перед продвижением науки. Традиционалисты печалются по этому поводу и жалеют людей, ставших нерелигиозными, считая их «вырожденцами». Их действительно следовало бы пожалеть, если бы они не имели иного, кроме религии, доступа к высшим ценностям. Когда люди избавляются от религии и не получают ничего взамен, они утрачивают также и высшие ценности. Они вынуждены ограничиваться земными делами и лишаются духовности. К счастью, кроме религии есть еще и философия, которая открывает человеку путь к высшим ценностям – путь даже более прямой, чем религиозный, потому что в философии человеку, чтобы прикоснуться к высшим ценностям, отнюдь не обязательно блуждать окольной тропой молитв и ритуалов. Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чище обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии для человека займет философия. Это следует из китайской традиции. Нет необходимости в том, чтобы человек был религиозным, но ему необходимо быть философичным. Когда он таков, он обретает самое лучшее из религиозных благословений.

Проблема и дух китайской философии

Выше было дано общее описание природы и предназначения философии. Ниже мы намерены более конкретно поговорить о философии китайской. В ее истории есть основное течение, которое можно назвать «духом китайской философии». Чтобы понять его, мы первым делом должны прояснить проблему, которую пытались разрешить большинство китайских философов.

Существуют всевозможные типы людей самого разного положения. Относительно каждого из этих типов есть высшая форма достижения. Например, есть люди, занимающиеся практической политикой. Высшая форма достижения для них – стать великим государственным деятелем. Точно так же в сфере искусства: высшая ступень, которой может достигнуть художник – стать великим художником. Несмотря на то что существуют различные типы людей, все они – люди. Какова же высшая форма достижения для человека как человека? Согласно китайским философам, это ни больше ни меньше, как стать мудрецом, а высшее достижение мудреца – единство индивидуальности с космосом. Проблема состоит в том, что, если люди хотят достичь такого единства, должны ли они с необходимостью оставить общество или даже отвергнуть жизнь?

Некоторые мыслители полагали, что это необходимо. Будда говорил, что жизнь сама по себе суть корень и источник всех бед. Точно так же Платон утверждал, что тело – темница души. Некоторые даосы полагали, что жизнь – это нарост, опухоль, и смерть нужно понимать, как вскрытие опухоли. Все эти идеи выражают ту точку зрения, что влечет за собой отречение от так называемой опутывающей сети испорченного материального мира. Поэтому чтобы реализовать высшее достижение, мудрецу следует отречься от общества и самой жизни. Только так можно достичь окончательного освобождения. Такая философия называется «потусторонней».

Есть и другой тип философии, подчеркивающий значимость общества, человеческих отношений и дел. Такая философия говорит только о нравственных

ценностях и не способна или не желает говорить о вещах сверхнравственных. Она называется «посюсторонней». По ее убеждению, «потусторонняя» философия слишком идеалистична, негативна и не имеет практической пользы. С точки зрения же последней, «посюсторонняя» философия слишком реалистична и поверхностна. Она, может быть, и позитивна, но подобна человеку, быстро идущему по неправильной дороге: чем быстрее он идет, тем больше сбивается с пути.

Многие говорят, что китайская философия является «посюсторонней». Трудно решить, правы они или нет. О тех, кто придерживается такого мнения исходя из поверхностных суждений, нельзя сказать, что они ошибаются, ведь они полагают, что вся китайская философия, несмотря на многообразие школ, прямо или косвенно связана с управлением и этикой. На поверхности она преимущественно имеет дело с обществом, а не с космосом; с ежедневными нормами человеческих взаимоотношений, а не с адом и раем; с человеческой жизнью в настоящем, а не в будущем мире. Конфуций, будучи однажды спрошен учеником о смерти, сказал: «Не зная, что такое жизнь, как мы можем понять, что такое смерть?» («Беседы и рассуждения», XI, 11). А Мэн-цзы говорил: «Совершенно-мудрый – это высшая точка человеческих отношений», что означает: мудрец – нравственно совершенный человек в обществе. С поверхностной точки зрения, тот, кого китайская философия называет идеальным существом этого мира – совершенномудрый – является личностью совершенно иной в сравнении с Буддой или святыми христианской религии. И при неглубоком подходе это покажется особенно справедливым в отношении конфуцианского мудреца. Поэтому в древности Конфуций и конфуцианцы так высмеивались даосами.

Однако дело обстоит так лишь на первый взгляд. Подобным упрощением невозможно постичь китайскую философию. Что касается основной доктрины ее традиции, то, если понимать все правильно, ее нельзя назвать полностью «посюсторонней», равно как и, конечно, целиком «потусторонней». Она принадлежит и этому миру, и тому миру. Говоря о неоконфуцианстве сунской династии, один философ так описал его: «Оно не оторвано от обыденной ежедневной деятельности и при этом прямо поднимается к тому, что предвосхищено Небом». Именно к этому стремилась китайская философия. Обладая таким духом, она является одновременно и предельно идеалистичной, и предельно реалистичной и очень практичной, хотя и не в буквальном смысле.

«Посюсторонность» и «потусторонность» контрастируют друг с другом точно так же, как реализм и идеализм. Задача китайской философии – достигнуть синтеза двух антитезисов. Это не значит, что они должны быть устранены. Они по-прежнему наличествуют, но они объединены в синтетическое целое. Как это можно сделать? Вот проблема, которую пытается разрешить китайская философия.

Согласно ей, тот, кто утверждает подобный синтез, причем не только в теории, но и на практике, является мудрецом. Он принадлежит обоим мирам. Духовный подвиг китайского мудреца соответствует подвигам святых буддизма и западной религии. Но китайский мудрец отнюдь не отрицает значимость мирских дел. Его характер – это «внутренняя мудрость и внешняя царственность». То есть с помощью внутренней мудрости он достигает духовного совершенства, с помощью внешней царственности он действует в обществе. Мудрецу не столь уж необходимо быть подлинным главой в управлении обществом. С точки зрения практической политики у него, большей частью, нет шансов стать во главе государства. Слова «внутренняя мудрость и внешняя царственность» означают лишь, что теоретически только обладающий аристократическим духом может быть правителем. А есть ли у него шанс на самом деле стать правителем или нет – это уже несущественно.

Раз отличительной чертой мудреца, по китайской трагедии, являются внутренняя мудрость и внешняя царственность, задача философии – дать возможность человеку пестовать соответствующие качества. Поэтому она говорит о том, что китайские философы называют *Дао* (Путь, или основные принципы), о внутренней мудрости и внешней царственности.

Это напоминает платоновскую концепцию правителя-философа. Согласно Платону, в идеальном государстве философ должен быть правителем или правитель – философом, а для того, чтобы стать философом, человек должен пройти долгий период обучения, дабы его ум «отрешился» от мира изменчивых вещей и обратился к миру идей. Так, согласно Платону и китайским философам, задача философии – дать человеку «внутреннюю мудрость и внешнюю царственность». Но, как утверждал Платон, если философ становится правителем, он делает это против своей воли – другими словами, он вынуждается к этому – тем самым приносит со своей стороны большую жертву. Точно так же считали и древние даосы. Есть рассказ о мудреце, который, когда жители некоего государства попросили его стать правителем, бежал и укрылся в горной пещере. Но люди нашли пещеру, выкурили его оттуда и заставили возложить на себя сие нелегкое бремя («Люй-ши чунь-цю», I, 2). Это сходство концепций Платона и древних даосов также свидетельствует и о «потустороннем» характере даосской философии. Следуя основной китайской философской традиции, неодаос Го Сян, живший в III в., пересмотрел данное положение.

По учению конфуцианства, повседневное обращение к социальному в сфере человеческих взаимоотношений не является чем-то чуждым для мудреца. Более того, исполнение подобной задачи составляет самую суть его самосовершенствования. Он осуществляет ее не только как гражданин общества, но и как «человек Вселенной» (тянь минь), как об этом говорит Мэн-цзы. Он должен осознавать себя «человеком Вселенной», в противном случае его деяния не будут обладать сверхнравственной ценностью. Если у него появится возможность стать правителем, он будет с радостью служить людям, тем самым исполняя свой долг гражданина общества и «человека Вселенной».

Поскольку обсуждаемое философией есть не что иное, как «внутренняя мудрость и внешняя царственность», из этого следует, что философия неотделима от политической мысли. Вне зависимости от различий между китайскими школами, философия каждой из них представляет одновременно и ее политическую мысль. Это не означает, что в идеологии разнообразных школ отсутствуют метафизика, этика или логика. Это лишь означает, что все прочие факторы так или иначе связаны с политической мыслью, подобно тому, как «Государство» Платона представляет и его философию в целом, и одновременно его политические идеи.

Например, «школа имен» знаменита своими парадоксами типа «белая лошадь не есть лошадь», казалось бы, мало связанными с политикой. И, тем не менее, глава этой школы Гунсунь Лун «желал распространить подобные парадоксы с тем, чтобы исправить отношения имен и явлений и преобразовать мир». Мы видим, как сегодня каждый государственный деятель говорит о том, что его страна хочет мира. На самом же деле, говоря о мире, он нередко готовится к войне. Здесь, таким образом, проявляется неправильное взаимоотношение имен и явлений. Согласно Гунсунь Луну, такое положение вещей должно быть исправлено. Поистине, это первый шаг к преобразованию мира.

Раз предметом философии является *Дао* «внутренней мудрости и внешней царственности», изучение философии означает не только попытку обрести такое знание, но и попытку развить соответствующие черты характера. Философия – не просто нечто, что следует познать, но и нечто, что следует пережить. Она является

не некоей интеллектуальной игрой, но делом гораздо более серьезным. Как указывал мой коллега, профессор У. Л. Цзинь

В одной из неопубликованных рукописей: «Китайские философы все представляли собой различные качества Сократа, ибо в каждом были объединены этика, политика, рефлексивное мышление и знание, в каждом знание и добродетель были едины и неразделимы. Философия требовала, чтобы мыслитель жил ею; он сам являлся средством ее выражения. Жизнь в соответствии с философскими убеждениями являлась неотъемлемой частью философии. Непрерывным и постоянным делом мыслителя было обуздывать себя, чтобы достичь состояния чистого опыта, в котором преодолеваются эгоистичность и эгоцентричность и обретается единство с космосом. Очевидно, что этот процесс обуздания не мог быть остановлен, ибо прекращение его означало бы появление «я» и утрату космоса. Поэтому в сфере познания он находился в вечном поиске, а в сфере волеизъявления – в вечном поведении или попытке поведения. Поскольку это неотделимо, в нем происходил синтез философа в изначальном смысле этого слова. Подобно Сократу, он не отбывал «рабочее время» со своей философией. Не был он и «червем», зарывшимся в свое учение и сидящим на стуле вдали от жизни. Философия была для него не моделью идей, выставляемых для человеческого осознания, но системой заповедей, неотъемлемых от поведения философа. В исключительных случаях о его философии можно даже говорить как о его биографии».

Как китайские философы выражали себя

Западный студент, начинающий изучать китайскую философию, тотчас же сталкивается с двумя трудностями. Одной из них, конечно, является языковой барьер, другой – стиль самовыражения китайских философов. Вначале о последнем.

Первое впечатление человека, приступающего к чтению китайских сочинений – краткость и бессвязность высказываний и фраз их авторов. Откройте «Беседы и рассуждения» Конфуция, и вы увидите, что каждый параграф состоит всего лишь из нескольких слов, а между самими параграфами едва ли прослеживается какая-либо связь. Откройте «Дао-дэ цзин», излагающий философию Лао-цзы, и вы обнаружите, что в сочинении всего пять тысяч слов – не больше, чем в журнальной статье, и тем не менее в нем вы найдете все учение целиком. Изучающий, привыкший к тщательному обоснованию и детальной аргументации, едва ли сможет понять, о чем говорят китайские философы. Он будет склонен думать, что бессвязность свойственна самой их мысли. Если бы это было так, китайской философии не существовало бы. Бессвязная мысль едва ли может именоваться философией.

Можно сказать, что очевидная бессвязность высказываний и сочинений китайских философов обусловлена тем, что формально эти высказывания и сочинения и не являются философскими трудами. По китайской традиции, изучение философии – это не профессия. Философию должен изучать каждый точно так же, как на Западе каждый – ходить в церковь. Цель изучения философии – дать возможность человеку, как человеку, быть человеком, а не каким-то специалистом. Изучение чего-либо иного – не философии – дает человеку возможность стать специалистом. Поэтому в Китае не было профессиональных философов, а непрофессиональные философы не создавали формальных философских сочинений. Таковых было намного больше, чем тех, которые все же их писали. Желающий изучать философию таких людей должен обратиться к записям их высказываний или к их письмам к ученикам и друзьям. Ни подобные письма не принадлежат какому-либо одному периоду жизни того, кто их писал, ни записи –

кисти какого-либо одного человека. Поэтому естественно ожидать от них бессвязности или даже непоследовательности.

Сказанное выше, быть может, объясняет бессвязность сочинений и высказываний некоторых философов, но не объясняет их краткость. В некоторых философских сочинениях, например, принадлежащих Мэн-цзы и Сюнь-цзы, можно найти систематические рассуждения и аргументацию. Но в сравнении с западными философскими трудами, они недостаточно четко сформулированы. Для китайских философов было обычным выражать свои мысли в форме афоризмов, апофегм, намеков, примеров. Ведь «Дао-дэ цзин» состоит из афоризмов, а многие главы «Чжуан-цзы» полны намеков и сравнений. Это очевидно. Но даже в таких сочинениях, как «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы», в сравнении с западными философскими трудами, подобных «изысков» очень много. Афоризмы должны быть очень краткими, а намеки и сравнения – бессвязными.

Таким образом, афоризмы, намеки и сравнения недостаточно артикулированы. Однако недостаток артикулированности компенсируется их суггестивностью. Конечно, артикулированность и суггестивность несравнимы. Чем более выражение артикулировано, тем меньше оно суггестивно – подобно тому, как чем более оно прозаично, тем менее – поэтично. Высказывания и сочинения китайских философов настолько неартикулированы, что их суггестивность почти безгранична.

Суггестивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства, будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано. В соответствии с китайской литературной традицией, в хорошей поэзии «количество слов ограничено, но выражаемые мысли – безграничны». Так, образованный читатель поэзии читает то, что вне стихотворения, а хороший читатель книг увидит то, что сокрыто «между строк». Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле самовыражения китайских философов.

Идеал китайского искусства не лишен философских основ. В главе 26 «Чжуан-цзы» сказано: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают о верше. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают о ловушке. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» Говорить с тем, кто прекратил думать о словах, не значит говорить с помощью слов. В «Чжуан-цзы» сказано, что двое совершенномудрых встретились, не произнося ни единого слова, ибо «когда их глаза встретились, Дао было там». Согласно учению даосизма, о Дао (Пути) невозможно сказать, о нем можно только намекнуть. Поэтому, когда используют слова, именно их суггестивность, а не фиксированный или подразумеваемый смысл, обнаруживает Дао. Слова должны быть забыты, когда их цель достигнута. Почему мы должны беспокоиться о них дольше, чем необходимо? Точно так же дело обстоит и со словами и рифмами в поэзии, и с мазками и цветами в живописи.

В III-IV вв. самой влиятельной была философия неодаосской школы, известной в китайской истории как «сюань сюэ» (учение о сокровенном). Была составлена книга «Ши шо синь юй», представлявшая собой запись мудрых изречений и деяний знаменитых людей эпохи. Многие высказывания очень кратки, некоторые состоят всего лишь из нескольких слов. В книге рассказывается (гл. IV), как однажды высокий сановник спросил философа (сановник также был философом): «В чем различие и сходство между школой Лао-Чжуана (Лао-цзы и Чжуан-цзы) и Конфуция?» Философ ответил: «А разве это не одно и то же?» Высокий

сановник был очень доволен таким ответом и сразу же назначил философа своим секретарем. Ответ состоял всего лишь из трех слов, и философ получил прозвище секретаря «трех слов». Он не мог сказать, что школы Лао-Чжуана и Конфуция не имеют между собой ничего общего, равно как и не мог сказать, что они одинаковы. Поэтому он ответил вопросом, что действительно было неплохо.

Краткие изречения «Бесед и рассуждений» Конфуция и «Дао-дэ цзина» – не просто заключение из каких-то утраченных посылок. Это полные суггестивности афоризмы. Именно суггестивность и составляет их привлекательность. Можно собрать все идеи «Дао-дэ цзина» и изложить их заново в книге, состоящей из пятидесяти тысяч или даже пятисот тысяч слов. Вне зависимости от того, как это было бы сделано, это была бы новая книга. Ее могли бы читать вместе с оригиналом и, кто знает, она могла бы помочь людям понять оригинал, но никогда не смогла бы заменить его.

Го Сян, которого мы уже упоминали, являлся одним из выдающихся комментаторов Чжуан-цзы. Его комментарий сам по себе стал классикой даосской литературы. Он обращает намеки и метафоры Чжуан-цзы в доказательства и аргументы и излагает его поэзию собственной прозой. Его сочинение артикулировано в гораздо большей степени, чем «Чжуан-цзы». Выбирая между суггестивностью оригинала Чжуан-цзы и артикулированностью комментария Го Сяна, люди могут спросить: который из них лучше? Один монах чаньской (дзэнской) школы буддизма сказал позднее: «Все говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы; я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну».

Языковой барьер

Все философские сочинения трудны для полного понимания и восприятия тех, кто не может читать их в оригинале. Причиной тому – языковой барьер. Вследствие суггестивного характера китайских философских книг языковой барьер становится еще более значительным. Суггестивность высказываний китайских философов перевести очень трудно. Читая их в переводе, теряешь саму суггестивность, а значит – очень многое.

Перевод, в конечном счете, есть всего лишь интерпретация. Переводя фразу из, скажем, «Дао-дэ цзина», человек дает и свое собственное толкование ее смысла. Но перевод может передать лишь одну идею, хотя оригинал на самом деле может содержать и многие другие, ускользнувшие от перевода. Оригиналы суггестивны, а перевод – нет, и не может быть таковым. Поэтому он теряет многое из богатого содержания оригинала.

Переводов «Бесед и рассуждений» и «Дао-дэ цзина» было немало. Каждый переводчик считал работу других неудовлетворительной. Но вне зависимости от того, насколько хорошо сделан перевод, он неизменно беднее подлинника. Чтобы явить богатство оригиналов «Дао-дэ цзина» и «Бесед и рассуждений», необходимо собрать воедино все уже сделанные и еще не сделанные переводы.

Живший в V в. Кумараджива – один из самых выдающихся переводчиков буддийских текстов на китайский язык, говорил, что перевод текста подобен разжевыванию пищи для того, чтобы ее съели другие. Если нельзя разжевать пищу самому, это должны сделать другие. Однако после такой операции, аромат и вкус пищи станут намного беднее.

МАО ЦЗЭДУН

Мао Цзэдун (1893 – 1976) – крупный политический лидер Китая, председатель Коммунистической партии Китая (с 1945 г.) Предприняв «китаизацию» марксизма, одновременно подвергал критике конфуцианство (в эпоху «культурной революции»). Вместе с тем в своей деятельности и творчестве он во многом следовал традиционному цивилизационному наследию Китая.

Печатается по: «Огонек», М.: 1957, №38, с. 3-5, 15, 19. Переводы с китайского С. Маршака, А. Суркова, Л. Эйлина.

Стихотворения Мао Цзэдуна

ЧАНША

В день осенний, холодный
Я стою над рекой многоводной,
Над текущим на север Сянцзяном.
Вижу горы и рощи в наряде багряном,
Изумрудные воды прозрачной реки,
По которой рыбацьи снуют челноки.
Вижу: сокол взмывает стрелой к небосводу,
Рыба в мелкой воде промелькнула, как тень.
Всё живое стремится сейчас на свободу
В этот ясный, подёрнутый инеем день.
Увидав многоцветный простор пред собою,
Что теряется где-то во мгле,
Задаёшься вопросом: кто правит судьбою
Всех живых на бескрайной земле?
Мне припомнились дни отдалённой весны,
Те друзья, с кем учился я в школе...
Все мы были в то время бодры и сильны
И мечтали о будущей воле.
По-студенчески, с жаром мы споры вели
О вселенной, о судьбах родимой земли
И стихами во время досуга
Вдохновляли на подвиг друг друга.
В откровенных беседах своих молодёжь
Не щадила тогдашних надменных вельмож.
Наши лодки неслись всем ветрам вопреки,
Но в пути задержали нас волны реки...

Стихотворение «Чанша» написано в жанре «цы» на мотив «Синь-юаньчунь» («Весна в саду принцессы Синь Шуи»), широко известного поэтического произведения, относящегося к эпохе Восточной Хань (25-220 гг.). На этот мотив, который впервые, согласно традиции, был посвящён принцессе Синь Шуи, дочери ханьского императора Мин-ди (58-76 гг.), в Китае созданы многочисленные поэтические произведения, принадлежащие авторам различных эпох.

Чанша – крупный административный и культурный центр на юге Китая, столица провинции Хунань, где в одной из деревень, в Шаошань, уезда Сянтань, родился в 1893 году Мао Цзэ-дун.

С городом Чанша связаны многие годы жизни Мао Цзэ-дуна. Здесь начали формироваться его политические взгляды, особенно во время его пребывания в хунаньской учительской семинарии. В этом городе он делал первые шаги в борьбе, которой посвятил всю жизнь. С Чанша у Мао Цзэ-дуна связаны многочисленные воспоминания о событиях и людях, о вольнодумных мечтах в дни студенческой жизни, горячих спорах, душевных беседах. Всё это отразилось в его поэтических произведениях.

Сянцзян – крупная река в провинции Хунань. Чанша находится на берегу Сянцзяна.

БАШНЯ ЖЁЛТОГО АИСТА

Ширь китайской земли омывает разливом Янцзы.
Север с югом связала бегущая вдаль колея.
В дымке ливня сверкающей яркая зелень сквозит.
Защищают Янцзы Черепаха-гора и Змея.
Жёлтый аист от нас улетел далеко.
Только башня осталась, как память о нём.
Наполняю бокал, в реку выливаю вино.
Волны чувств поднимаются в сердце моём.

Стихотворение написано в жанре «цы» на мотив знаменитой древней мелодии «Пусамань», создание которой относится приблизительно к 850 году. «Пуса» означает по-китайски бодисатва, буддийское божество, хотя мелодия стихотворения отнюдь не связана с буддийской религией. Возникновение этой мелодии, по свидетельству китайских источников, восходит к далёкому прошлому и связано с исполнением плясок иноземными танцовщицами, внешность которых очень напоминала образ бодисатвы.

«Башня жёлтого аиста» – название знаменитого исторического памятника в г. Учане, на берегу Янцзы. Этот памятник, построенный на горном перевале в Шэшань (Змеиная гора), существовал ещё в эпоху Троецарствия (220-280 гг.). На протяжении свыше тысячи семисот лет башня Хуанхэлоу привлекала многочисленных посетителей, особенно поэтов и писателей, приходивших сюда, чтобы полюбоваться могучими водами Янцзы и величественной панорамой Уханя. В годы династии Юань (1280—1368 гг.) была построена башня Циньчуаньгэ на перевале на горе Гуишань (Черепаховая гора), на другом берегу реки, напротив башни Хуанхэлоу. Это ещё более украсило местность и создало особую поэтическую обстановку. Впоследствии башня Хуанхэлоу неоднократно сгорала и восстанавливалась, но каждый раз при восстановлении её архитектура изменялась и утрачивала своё первоначальное своеобразие.

Старинное предание гласит, что к Хуанхэлоу некогда спустился внезапно с небес святой отшельник на жёлтом аисте и тотчас же вновь улетел на нём обратно. Это послужило поэту танской династии (618-906 гг.) Цуй Хао (год рождения неизвестен, умер в 754 году) сюжетом для написания его знаменитого стихотворения «Башня жёлтого аиста», в котором говорится, между прочим: «Улетел древний на жёлтом аисте, и опустела их башня. Улетел безвозвратно жёлтый аист, и тысячелетия в небе пустота беспредельная». С этими строками и перекликается стихотворение Мао Цзэ-дуна.

СНЕГ

Виды севера – той стороны,
Где на тысячи ли ледяной покров
И за далью бескрайней беснуется снег,
За Великой Стеной и внутри страны
Расстилается в дымке земной простор
И в верховьях и в устье Большой Реки
Застывает вода, прекратив свой бег.
А в горах пляшут кольца серебряных змей,
А равнинами мчат снеговые слоны,
Соревнуются с небом самим высотой.
Ясный день наступил –
Ты взгляни, как красива земля
Яркой краской узоров на белой одежде простой.
И за долгие годы – от древних людей и до нас –
Самых гордых героев пленяла прекрасная наша страна!
Только жаль,
Еле тлел устремлений высоких огонь
В первом циньском Хуане и в ханьском властителе У,
И ни в танском Тайцзуне, ни в сунском Тайцзу
Не блистал нашей древней поэзии дух.
Чингисхан в своё время был взласкан судьбой.
Что умел он? Орлов настигать стрелой.
Всё прошло.
Чтоб узнать настоящих людей,
Заглянуть надо в нынешний день!

Написано в жанре «цы» на тот же мотив, что и «Чанша».

Большая река – Хуанхэ (Жёлтая река).

Циньский Хуан – первый император династии Цинь (248-210 гг. до н. э.) – Цинь Ши-хуан (221-210 гг. до н.э.).

Ханьский властитель У – император династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) – У-ди (140-87 гг. до н.э.).

Танский Тайцзун – император династии Тан (618-906 гг.) – Тайцзун (627-649 гг.).

Сунский Тайцзу – первый император династии Сун (960-1279 гг.) – Тайцзу (960-976 гг.).

ПЛАВАНИЕ

Недавно я воду черпал в Чанша
И рыбу в Учане ел не спеша.
Недавно Янцзы переплыл, что вдали
Простёрлась на многие тысячи ли.
И небо простёр надо мной Хубэй.
Хоть ветер дует и волны пошли,
Сень сада на суше меня не влечёт...
Конфуций сказал:
Всё в мире течёт,
Как струи реки этой вечной текли.
Мачта качается влево и вправо,

Черпаха-гора и гора Змея
Неподвижны и величавы.
И такая картина представилась вдруг:
Мост построим и свяжем с Севером Юг.
Ток Янцзы остановим плотиной могучей,
Не пропустим ушаньские с ливнями тучи.
Меж горами раскинется озеро вширь.
И богиня гор удивится:
Как меняется мир!

Стихотворение написано в жанре «цы» на известный мотив «Шуйдяогэтоу» – «Вступление к мелодии «Шуйдяо».

«Недавно Янцзы переплыл...» – имеется в виду действительный факт, когда летом 1956 года Мао Цзэ-дун, купаясь в реке Янцзы, переплыл её.

Ушань — название горы в уезде Ушань, провинции Сычуань, на берегу Янцзы. Ушань имеет двенадцать пиков, из которых пик Богини гор самый живописный. У подножия горы стоит храм Богини гор.

Воды реки Янцзы, проходя через Ушань, образуют ущелье, узкий горный проход, в котором расположен Шэньнюпфын – пик Богини гор. В оде поэта китайской древности Суп Юя (приблизительно 290-223 гг. до н.э.) «Гао Тан» говорится, между прочим, что ушаньская богиня «утром гонит облака, вечером посылает дождь». Именно на эти слова в строках стихотворения «Плавание» и содержится литературный намёк.

Конфуций – великий мыслитель и просветитель китайской древности, живший в 551-479 гг. до н.э.

ДЭН СЯОПИН

Дэн Сяопин (1904 – 1997) – выдающийся политический лидер Китая, один из руководителей Китайской Коммунистической партии. Генеральный секретарь ЦК КПК во время так называемого «Великого похода» во время гражданской войны 40-х гг. XX в. «Отец-основатель» Китайских реформ и программы «четыре модернизации» с конца 70-х гг. прошлого века.

Печатается по: Дэн Сяопин. Основные вопросы современного Китая. М.: Изд-во политической литературы, 1988, с.67 – 73.

О СТРОИТЕЛЬСТВЕ СОЦИАЛИЗМА С КИТАЙСКОЙ СПЕЦИФИКОЙ.

*Из беседы с японской делегацией,
посланной на 2-ю сессию Совета
деятели неофициальных кругов
Китая и Японии
30 июня 1984 года.*

После разгрома "четверки" мы начиная с 3-го пленума ЦК партии 11-го созыва, разработали правильную идеологическую, политическую и организационную линию, а также целый ряд правильных курсов и установок. В чем состоит наша идеологическая линия? В том, чтобы твердо придерживаться марксизма, марксистского диалектического и исторического материализма, другими словами, реалистического подхода, за который ратовал товарищ Мао Цзэдун. Для Китая очень важно твердо придерживаться марксизма, очень важно также твердо придерживаться социализма. Более ста лет, истекших со времени опиумных войн, Китай подвергался агрессии и унижениям. И только после того, как китайский народ воспринял марксизм и твердо вступил на путь, ведущий от новой демократии к социализму, китайская революция увенчалась победой.

Кое-кто может так поставить вопрос: если бы Китай не строил социализм, а пошел по пути капитализма, то разве китайский народ не поднялся бы во весь рост и Китай не расправил бы плечи? Практика Гоминьдана, который шел 20 с лишним лет по пути капиталистического развития, себя не оправдала. Твердо придерживаясь марксизма и, согласно идеям Мао Цзэдуна, соединяя его с реальной действительностью Китая, китайские коммунисты пошли своим путем, взяли курс на окружение города деревней и привели китайскую революцию к победе. Китай до сих пор остался бы раздробленным и по сей день не был бы независимым и единым, если бы мы не были марксистами, если бы мы не шли своим путем, не соединяли марксизм с реальной действительностью Китая. Откровенно говоря, для Китая важно не только твердо придерживаться марксизма. Китайская революция вообще не могла бы увенчаться успехом без полной веры в марксизм. Эта вера была и остается движущей силой. Если бы после образования КНР мы взяли курс на капитализм, а не на социализм, то в Китае нельзя было бы покончить с хаосом, с инфляцией, с исключительно серьезной нестабильностью цен, с всеобщей бедностью и отсталостью. Основа у Китая была очень отсталой. Промышленность, которая досталась нам от старого Китая, равнялась почти нулю, продовольствия тоже не хватало. Иные говорили: "Ну зачем вам социализм?" А мы отвечали: "Капитализм Китаю не годится, в Китае нужно строить социализм". Нам предстояло разрешить вопрос о питании и трудоустройстве, об объединении Китая. Поэтому мы неоднократно заявляли о необходимости твердо придерживаться марксизма и идти

по социалистическому пути. Но марксизм должен сочетаться с реальными условиями Китая, а социализм – соответствовать китайской реальности и китайской специфике.

Что такое социализм? Что такое марксизм? Насчет этого у нас раньше было не совсем ясное представление. Марксизм придает наибольшее значение развитию производительных сил. Что означает коммунизм, о котором мы говорим? Он означает осуществление принципа "от каждого - по способностям, каждому - по потребностям". А для этого требуется, чтобы общественные производительные силы развивались высокими темпами, чтобы было изобилие материальных общественных благ. Поэтому самая коренная задача в период социализма – развитие производительных сил. Преимущества социалистического строя выражаются как раз в том, что производительные силы при нем развиваются более быстрыми, более высокими, чем при капитализме, темпами. Если говорить о наших недостатках в годы после образования КНР, то они сводятся к некоторой недооценке важности развития производительных сил. Социализм призван покончить с бедностью. Бедность - не социализм и тем более не коммунизм. Преимущества социализма именно в том и состоят, что он постепенно развивает производительные силы, постепенно улучшает материальную и культурную жизнь народа. Перед нами встает вопрос: каким образом обеспечить развитие производительных сил и улучшение жизни народа при нынешней отсталости Китая? А это снова возвращает к вопросу о том, какого пути придерживаться - социалистического или капиталистического. Капиталистический путь позволит разбогатеть горстке людей, составляющих несколько процентов населения Китая, но ни в коем случае не остальным 90 с лишним процентам людей. Поэтому мы должны твердо идти по пути социализма. Осуществление социалистического принципа распределения по труду не приведет к появлению, с одной стороны, слишком богатых, а с другой - слишком бедных людей. Таким образом, поляризация не произойдет у нас и через 20-30 лет при развитых производительных силах.

Выдвигая задачу четырех модернизаций, мы как минимум ставим себе цель создать к концу XX века общество со среднезажиточным уровнем жизни. Впервые я сказал об этом в декабре 1979 года в беседе с бывшим премьер-министром Японии Масаёси Охира, прибывшим тогда в нашу страну с визитом. Достижение среднезажиточного жизненного уровня означает, что к концу нынешнего века валовой национальный продукт на душу населения должен составить у нас 800 американских долларов. Для вас это все же низкий уровень, а для нас - это смелые дерзания и высокие стремления. Миллиардное население Китая возрастет к тому времени до 1 миллиарда 200 миллионов человек, а валовой национальный продукт - до триллиона американских долларов. При капиталистическом способе распределения эта сумма мало что значит и не избавила бы нашу страну от бедности и отсталости, иными словами, зажиточной стала бы жизнь нескольких процентов населения, остальные 90 с лишним процентов пребывали бы в нужде. Но при социалистическом принципе распределения жизненный уровень всего народа страны достигнет среднезажиточного уровня. Вот почему мы твердо придерживаемся социализма. Без социализма в Китае не создать общества со среднезажиточным уровнем жизни.

Но говорить только об этой стороне дела недостаточно. Нынешний мир - мир широких сношений. Китай в прошлом был отсталым именно из-за своей замкнутости. После образования КНР нас блокировали, но в известной мере мы и сами держались замкнуто. Все это создало для нас некоторые трудности. Кроме того, принесли нам бедствия левацкие политические установки, в особенности "культурная революция". Словом, опыт, накопленный за 30 с лишним лет,

свидетельствует о том, что вести строительство при закрытых дверях нельзя - не добьешься развития. Поэтому идеологическая линия, взятая 3-м пленумом ЦК КПК 11-го созыва, состоит в том, чтобы твердо придерживаться принципа соединения марксизма с китайской действительностью, принципа реалистического подхода, соединения теории с практикой и учета во всем реального положения дел, то есть в том, чтобы твердо придерживаться основных идей товарища Мао Цзэдуна. Наша политическая линия сводится к тому, чтобы, делая упор на четыре модернизации, неуклонно развивать производительные силы и ни в коем случае не ослаблять этого основного звена работы, если только не вспыхнет мировая война. Но даже если она и вспыхнет, то после ее окончания мы все равно возьмемся за строительство. Нельзя строить при закрытых дверях. Двери закрывают, во-первых, от заграницы и, во-вторых, от своих - один район закрывает двери перед другим районом, одно ведомство - перед другим. Мы хотим, чтобы развитие шло немного быстрее, слишком быстро - не соответствует нашим реальным возможностям, надо немного побыстрее. А для этого нужно оживлять экономику внутри страны и проводить политику расширения сношений с заграницей. Мы прежде всего разрешаем вопросы деревни, где проживает 80 процентов населения. Если исходить из реальной обстановки в Китае, то 80 процентов его населения сосредоточено в деревне, и стабилизация страны в первую очередь зависит от стабилизации деревни с 80-процентным китайским населением. Какими бы красивыми ни становились города, без такой стабильной базы, как деревня, не обойтись. Поэтому мы должны прежде всего разрешить вопрос о деревне, оживить экономику на селе, проводить там политику расширения внешних связей и тем самым мобилизовать активность 80 процентов населения страны. Этот курс мы взяли в конце 1978 года, и всего через несколько лет ощутили результаты.

Состоявшаяся недавно 2-я сессия Всекитайского собрания народных представителей 6-го созыва постановила перейти от реформы в деревне к реформе в городе. Городская реформа охватывает не только промышленность и торговлю, но и науку, просвещение и все другие сферы. Словом, мы будем продолжать реформу в стране. Что касается внешних сношений, то мы будем проводить политику их дальнейшего расширения. Мы открыли доступ в 14 крупных и средних приморских городов. Мы приветствуем у себя иностранный капитал и достижения передовой зарубежной техники, причем управление тоже требует квалификации. Подорвет ли все это социализм? Думается, нет, ведь фундамент нашего государства составляет социалистическая экономика. Экономический базис социализма весьма широк, и привлечение иностранного капитала в несколько десятков и даже в сотню миллиардов долларов не размочит у нас устои социализма. К тому же мы твердо придерживаемся социалистического принципа распределения и не допустим поляризации. Таким образом, привлечение иностранного капитала станет важным вспомогательным, а сегодня можно сказать, необходимым средством осуществления социалистического строительства в нашей стране. Конечно, при этом могут возникнуть кое-какие проблемы, но негативные последствия в конечном счете будут совсем незначительны по сравнению с позитивными результатами ускорения темпов развития, которого мы при помощи этого добьемся. Опасность в какой-то мере существует, но она невелика.

Если хотите знать, то такова наша концепция. Нам предстоит накапливать опыт, сталкиваться с новыми проблемами и находить для них новые решения. В общем, мы убеждены, что этот путь, который мы называем путем строительства социализма с китайской спецификой, является реальным и верным. Этим путем мы идем пять с половиной лет и за этот срок добились неплохих результатов. К концу нынешнего столетия мы увеличим годовое производство промышленной и

сельскохозяйственной продукции в четыре раза, темпы развития за минувшие пять с половиной лет превзошли наши ожидания. Теперь мы можем сказать друзьям, что уверенности у нас прибавилось.

НАШИ АВТОРЫ

Борох О.Н.	к.э.н.	(ИДВ РАН)
Васильев Л.С.	д.и.н.	(ИВ РАН)
Виноградов А.В.	д.полит.н.	(ИДВ РАН)
Кобзев А.И.	д.филос.н.	(ИВ РАН)
Кондрашова Л.И.	д.э.н.	(ИДВ РАН)
Кульпин Э.С.	д.филос.н.	(ИВ РАН)
Ломанов А.В.	д.и.н.	(ИДВ РАН)
Лычагин А.И.	д.и.н.	(Нижегородский гос. ун-т.)
Малявин В.В.	д.и.н.	(Тамканский ун-т. Тайбэй)
Непомнин О.Е.	д.и.н.	(ИВ РАН)
Рашковский Е.Б.	д.и.н.	(ИМЭМО РАН)
Рогожина Н.Г.	д.полит.н.	(ИМЭМО РАН)
Салицкий А.И.	д.э.н.	(ИМЭМО РАН)
Хорос В.Г.	д.и.н.	(ИМЭМО РАН)