

А. С. Переломов

# КОНФУЦИЙ:

жизнь,  
учение,  
судьба

孔  
子



Л.С. Переломов

孔  
子

# КОНФУЦИЙ:

жизнь,  
учение,  
судьба

Москва

ИЗДАТЕЛЬСТВО

Издательская фирма «Восточная литература»

1993



ББК 87.3 (5Кит)

П 26

Издание подготовлено при содействии  
Chiang Ching-Kuo Foundation for International  
Scholarly Exchang (Тайбэй)

Редактор издательства

В.Б.МЕНЬШИКОВ

П26 **Переломов Л. С.**  
**Конфуций: жизнь, учение, судьба. — М.: Наука.**  
**Издательская фирма «Восточная литература», 1993. —**  
**440 с.: ил.**  
**ISBN 5-02-017069-0**

Работа посвящена многоплановому исследованию жизни и учения Конфуция (551–479 гг. до н.э.) — одной из ключевых фигур мировой истории. Книга основана на критическом анализе оригинальных текстов с привлечением обширной китайской комментаторской литературы. Рассматривается воздействие личности Конфуция и его учения на духовную жизнь и политическую культуру Китая с древности до наших дней.

Исследование позволяет понять одну из главных причин экономического спрута стран конфуцианского культурного региона, составляющих ядро АТР, которому суждено серьезно влиять на судьбы мира в XXI в.

0503010000-130  
П ————— Без объявления  
013(02)-93

ББК 87.3 (5Кит)

*Научное издание*

**Переломов Леонард Сергеевич**

**КОНФУЦИЙ:**

**жизнь, учение, судьба**

Заведующая редакцией **З.М.Евсенина**. Редактор **В.Б.Меньшиков**.  
Младший редактор **М.О.Торчинская**. Художник **Б.Л.Резников**.  
Художественный редактор **Э.Л.Эрмян**. Технический редактор  
**В.П.Стуковина**. Корректор **Л.Ф.Орлова**.

Сдано в набор 21.03.92. Подписано к печати 24.09.92. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,5+0,5 вкладка на офсетной бумаге. Усл. кр.-отт. 28,0. Уч.-изд. л. 32,49. Тираж 10000 экз. Изд. № 6977. Зак. № 98.

Издательская фирма «Восточная литература» ВО «Наука»

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ISBN 5-02-017069-0

© Л.С.Переломов, 1993

## **Глава 1**

### **КИТАЙ В VI—III ВВ. ДО Н. Э. (общественно-политическое устройство, процессы в экономике и политической культуре)**

#### **Политический строй и изменения в экономике страны**

VI—III века до н. э. в истории Китая охватывают конец периода Чуньцю и эпоху Чжаньго (Сражающихся царств), или Цисюн (Семи сильнейших) — 453—221 гг. до н. э. В те времена территория страны была разделена на ряд самостоятельных царств, главенствующее положение среди которых занимали семь крупнейших: Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь. Население последних не превышало 20 млн. человек. Из них 5 млн. проживало в царстве Чу, 3—4 млн. — в Вэй, 3,5 млн. — в Цинь, 2—2,5 млн. — в Чжао, 3—4 млн. — в Ци, около 3 млн. — в Хань и Янь [159, с. 213].

Помимо них в Китае в период Чжаньго существовали и мелкие царства — Сун, Лу, Чжэн, Тэн, Се, Чжоу и др. В ходе междоусобной борьбы семи царств все эти мелкие государства были уничтожены.

В VI—III вв. до н. э. Китай переживал значительный экономический подъем. Период Чжаньго можно по праву назвать эпохой широкого распространения железных орудий в Китае. В источниках встречаются многочисленные упоминания о разработке железорудных месторождений, выплавке железа, изготовлении железных сельскохозяйственных орудий и т. п.

Судя по данным «Гуань-цзы», в период Чжаньго разрабатывалось 5270 горнорудных месторождений, в том числе 467 медных и 3608 железорудных [185, с. 382]. Точно такие же данные встречаются и в другом источнике периода Чжаньго — «Шаньхай цзине», где приводятся наименования 34 самых крупных разрабатываемых железорудных месторождений. Весьма примечательно, что рудники не были сосредоточены в каком-либо одном месте, а находились в различных районах Китая, на территории современных провинций Шэньси, Шаньси, Хубэй и Хунань [312, с. 37], т. е. на землях таких крупных царств, как Цинь, Вэй, Чжао, Хань, Чу и т. д. Наибольшее число рудников находились в Чу и Хань.

Об активной разработке железорудных месторождений свидетельствует расширение суммы знаний о добыче железной руды. Так, согласно «Гуань-цзы», в период Чжаньго рудокопы уже точно знали, что если на поверхности горы имеются определенные породы, то ниже должна быть железная руда [185, с. 382]. Наблюдался также существенный прогресс и в технике плавки железа. Впервые в истории Китая для раздувания огня в печи начинают применять круглые кожаные мехи [312, с. 10—11]. В «Мо-цзы» встречается описание печей с четырьмя кожаными мехами [233, с. 328]. Известны печи-гиганты, над раздуванием которых одновременно трудились 300 рабов и рабынь [312 с. 12].

В связи с ростом числа железорудных разработок, а также прогрессом в технике железоплавильного ремесла намного увеличились количество и ассортимент изготавливаемых железных предметов. Из железа стали изготавливать почти все сельскохозяйственные орудия труда. Об этом нам говорят многочисленные источники. В «Гоюе» («Повествование о царствах») говорится: «Прекрасный металл плавят, делают из него мечи и трезубцы, используют в качестве драгоценных вещей; плохой металл плавят и делают из него мотыги, лопаты, топоры, тяпки, используют для обработки земли» [183, цз. 6, с. 12]. В «Гуань-цзы» содержится следующее сообщение: «В настоящее время, по подсчетам чиновника, ведавшего железом, каждая женщина обязательно имеет один нож... землепашец обязательно имеет одну соху, один плуг, один серп... каждый странствующий ремесленник имеет один топор, одну пилу, одно шило, один бурав» [185, с. 358 — 359]. В другой главе этого источника говорится: «Для того чтобы заниматься земледелием, необходимо иметь один сошник, один серп, одну мотыгу, один молоток, один короткий серп» [185, с. 404].

Сообщения письменных источников подтверждаются находками, обнаруженными китайскими археологами. Так, в 1950 — 1952 гг. на севере пров. Хэнань в уезде Хуайсян было обнаружено более девяноста железных изделий, в том числе лемехи, мотыги, заступы, серпы, топоры и т. п. [124, с. 13]. В 1955 г. на территории пров. Хэбэй недалеко от Шицзячжуана также было найдено несколько железных орудий — заступы, скребки и др. [369, №1, с. 88]. Только в течение восьми лет (1950—1957) китайским археологам удалось обнаружить железные орудия эпохи Чжаньго сразу в нескольких провинциях Китая — в Ляонине, Хубэе, Шэньси, Сычуани, Хунани и в Автономном районе Внутренняя Монголия (см. [369, № 3, с. 93—98]).

Источники сообщают также о широком развитии торговли; торговые связи уже не ограничивались рамками отдельных государств. В период Чжаньго были известны целые районы и крупные города, специализирующиеся на выпуске какой-либо одной продукции. Янчжоу и Цинчжоу, например, славились своими шелковыми изделиями [312, с. 41]; в царстве Чу, в местечке Юань, выделывали очень острые наконечники копий, а в Хань, в Луньцзюаньшуге, изготавливали особенно острые и прочные мечи

[159, с. 216]; Аньи известен как один из основных поставщиков пищевой соли [312, с. 48] и т. д.

Несмотря на межгосударственную чересполосицу, в стране наблюдалась тенденция к созданию прочных экономических связей между отдельными, подчас отдаленными районами Китая, о чем также свидетельствуют источники: «На [рынках] центральных царств [можно] приобрести хороших скакунов и крупных собак — с севера, на рынках центральных царств [можно] приобрести перья, слоновую кость, шкуры носорогов, краски — с юга; на [рынках] срединных царств [можно] приобрести изделия из кожи и шерсти, бунчуки из воловьих хвостов — с запада. Жители низинных озерных мест могли получить лесные материалы, а жители горных районов — продукты водного промысла; земледelec, не работая топором, не обжигая кувшины, не выплавляя железо, мог приобрести необходимые орудия; ремесленник и торговец, не обрабатывая землю и не сея, могли достать продовольствие» [242, с.94].

Развитие торговли было тесно связано с урбанистическими процессами — возникало много новых городов, расширялись старые. Столицы почти всех царств тогдашнего Китая одновременно были и крупными, многолюдными торговыми и ремесленными центрами. К числу таких городов относились Ханьдань, Сяньян, Далян, Линьцзы — столицы Чжао, Цинь, Вэй и Ци.

О величине таких центров можно судить по описанию (пусть и несколько приукрашенному) одного из них — столицы царства Ци, которое приводит Сыма Цянь: «В Линьцзы 70 тыс. семей... Это поистине очень богатый город, среди его жителей нет никого, кто бы не играл на свирели, на плоской или полукруглой лютне, на тринадцатиструнной цитре, не смотрел бы петушинные бои или собачьи бега, не играл бы вшестером в мяч. На улицах Линьцзы сталкивались повозки, нагруженные зерном, люди задевали плечами друг друга. [Если бы каждый] поднял полы одежды, то образовался бы занавес, [если бы каждый] стер пот с лица, то пошел бы дождь» [241, изд. 62, с. 27].

В источниках встречаются также данные о городах других царств периода Чжаньго, в частности Вэй<sup>1</sup> и Чжао<sup>2</sup>. Многие города и поселения того времени вели оживленную торговлю.

Растущие торговые связи способствовали развитию водного транспорта — одного из самых удобных и дешевых средств сообщения. В период Чжаньго была сооружена целая система каналов, связывавших различные царства Китая. В «Исторических записках» (в главе «О реках и каналах») дается довольно подробная картина речных торговых путей, которые начинались у Инъяна, на территории царства Хань, и шли вниз по р. Хуанхэ, затем поворачивали на юго-восток по каналу Хунгоу, соединявшему четыре реки — Цишуй, Жушуй, Хуайхэ, Сышуй; постройка канала Хунгоу позволила установить регулярный торговый обмен между такими мелкими, разобщенными ранее царствами Центральной равнины, как Сун, Чжэн, Чэнь, Цай, Цао, Вэй и др.

По одной из четырех рек можно было попасть на р. Ханьшуй и далее в западную часть царства Чу [241, цз. 29, с. 4].

На востоке Чу еще в начале V в. до н. э. был прорыт известный канал Ханьгоу, соединивший Хуайхэ с Янцзы — одной из основных водных магистралей страны [241, цз. 29, с. 4—5]. Развитое речное сообщение имелось также на юго-востоке страны, на территории царств У и Юе, где были проведены многочисленные каналы, связывающие оз. Тайху с реками Сунцзян, Цяньтанцзян и Пуянцзян. По ним можно было доплыть до Восточно-Китайского моря, а также попасть в большинство крупных государств.

Стремление к установлению прочных экономических связей между отдельными районами страны особенно наглядно прослеживается на примере денежной системы эпохи Чжаньго. В начале этого периода на территории страны функционировали бронзовые монеты <sup>3</sup> трех видов: в форме меча, заступа и раковины. Монета в форме меча имела хождение в царствах Ци, Янь и (частично) Чжао, монета в форме заступа — в Цинь, Хань, Чжао и Вэй, монета же в форме раковины — в пределах царства Чу. Нетрудно заметить, что каждая из трех видов монет, за исключением чуской, использовалась целой группой государств. В сфере обращения мечеобразной монеты оказался весь северо-восток страны, заступообразная монета функционировала в центральных, северных и западных районах Китая. Таким образом, в плане денежного обращения Китай в начале Чжаньго делился на три крупных района, каждый из которых, кроме Чу, включал в себя несколько царств.

По мере развития торговли и товарно-денежных отношений произошли изменения и в денежной системе страны. Новейшие данные археологических раскопок свидетельствуют, что к середине эпохи Чжаньго заступообразные монеты стали отливать не только в Хань, Чжао, Вэй и Цинь, но и в таких отдаленных от центра царствах, как Ци и Чу [363, 1958, № 6, с. 64—65]. К концу же этого периода под влиянием крепнущих торговых связей все крупные государства Китая, за исключением Чу, перешли к выплавке одинаковых по форме круглых монет [181, с. 73; 295, с. 177—178].

Помимо складывания экономических связей наблюдается и культурное сближение различных царств. Так, в начале периода наметилось сближение письменности соседних государств Ци и Лу. Их письменность, отличавшаяся простотой в написании иероглифов, получила позднее, в период Хань, наименование *гувэнь* («древнее письмо»).

Происходит культурное сближение ряда царств (Цинь, Хань, Чжао и Вэй) также и на западе. Еще в VII в. до н. э. циньская письменность довольно резко отличалась от письменности царства Цинь. Еще больше различались разговорные языки; циньцам приходилось специально изучать циньский диалект для того, чтобы общаться со своими соседями [241, цз. 5, с. 32]. Однако к середине IV в. до н. э. наблюдается некоторое стирание языковой грани, особенно между Цинь и Вэй <sup>4</sup>.

Активизация торговых связей, развитие водных путей сообщения, стихийная унификация формы монет, культурное сближение отдельных царств — все это свидетельствовало о существенных сдвигах, происходивших в недрах китайского общества.

Наибольшее, действительно революционизирующее воздействие на развитие экономики страны, и прежде всего ее основной отрасли — земледелия, оказали широкое распространение железных орудий, появление плуга с железным сошником и использование тяглового скота. Все это не могло не вызвать кардинальные изменения в общине — основной социальной ячейке китайского общества.

### **Сдвиги в социальной структуре общества — возникновение частной земельной собственности и эволюция общины**

Основной социальной организацией древнего Китая в течение весьма длительного времени, включая частично и период Чжаньго, была патронимия, обозначавшаяся терминами *цзун* или *цзун-цзу*<sup>5</sup>. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более больших семей, принадлежавших к одной родственной группе. Все эти семьи жили компактно, занимая подчас несколько селений (*ли*). Члены патронимии делились на две возрастные категории: отцы — старшие братья (*фу сюн*) и сыновья — младшие братья (*цзы ди*). Представители первой категории, как правило, были главами больших семей, ко второй относилось все молодое население патронимии. Женатые сыновья и младшие братья образовывали малые семьи, которые в то время не отпочковывались сразу, а продолжали функционировать в составе большой семьи. Естественно, что в таких условиях глава большой семьи, являвшийся распорядителем всего семейного имущества, пользовался огромным авторитетом среди ее многочисленных членов. Все представители второй возрастной категории обязаны были почитать отцов и старших братьев своего цзуна. Этот принцип возрастного соподчинения внутри большой семьи и патронимии держался в Китае довольно долго. Известно, например, что в конце III в. до н. э. в уезде Пэй (совр. пров. Цзянсу) проживала группа родственных семей, насчитывавшая несколько тысяч сыновей — младших братьев, подчинявшихся отцам — старшим братьям (см. [241, цз. 8, с. 15 — 82]).

Социально-правовое положение различных цзунув в том или ином царстве было неодинаковым. Все цзуны, отпочковавшиеся от патронимии правителя царства, считались аристократическими, что возвышало их над остальной массой. Такие цзуны возглавлялись, видимо, наследственными аристократами, занимавшими одновременно и высшие административные посты в государственном аппарате.

Следует отметить, что в период Раннего Чжоу (XI—V вв. до н. э.) иерархическая система социальных рангов, равно как и

право на замещение высших административных постов, определялась не имущественным положением, а принципом знатности, принадлежности к родовой патронимии. Причем взрослые члены такой патронимии обладали отнюдь не одинаковыми правами. В силу права первородства лишь старший сын от старшей жены наследовал ранг и должность отца, младшие сыновья старшей жены наследовали более низкие ранги и должности. Представители боковых линий подчас вообще были лишены каких-либо прав и находились в положении простолюдинов.

Исследуя структуру цзуна периода Раннего Чжоу, Е Гоцин установил, «что члены одной цзун-цзу принадлежали к различным рангам и занимали неравноправное положение. Это выражалось прежде всего в том, что представители прямой и боковых линий родства имели неодинаковые права наследования в отношении имущества и статуса» (цит. по [85, с. 210—211]). В дальнейшем, в связи с ростом имущественной дифференциации в цзуне, именно представителям боковых линий родства суждено было сыграть наиболее динамичную роль в борьбе за перестройку общественной структуры и создание новых принципов управления государством и административным аппаратом.

Руководство всеми другими, незнатными цзунами строилось на иной, демократической основе. Во главе рядовых цзун или *ли* стоял совет старейшин (*фу лао* — отцов-старейших) из числа наиболее уважаемых и, видимо, зажиточных отцов — старших братьев (см. [111, с. 45—57]). В настоящее время довольно трудно установить, когда именно должность отца-старейшего стала наследственной.

Члены каждого цзуна были связаны не только родственными узами, но и религиозной (совместные культовые отправления), социальной (наличие органов самоуправления) и хозяйственной (обычай взаимопомощи) общностью. Вся жизнь внутри этого социального коллектива определялась нормами обычного права. В случае убийства чужаком кого-либо из патронимии все ее члены обязаны были отомстить за сородича. Связи с внешним миром осуществлялись через представителей патронимии: отцов-старейших или трех-старейших (*сань лао*) (см. [111, с. 45—57]). Они вели переговоры с царской администрацией или представителями наследственной аристократии, они же вершили в патронимии суд, разбирая тяжбы общинников. Kontakтами с потусторонним миром ведали общинные шаманы, жрецы или жрицы (*у, учжу*). Они обращались к небу или местным духам с просьбами от лица всей общины. Право назначения на жреческие должности находилось в руках отцов-старейших.

В исследуемый период происходили существенные изменения в самой структуре цзун-цзу — слабели кровнородственные связи, возникал новый тип общины, основанный лишь на частной земельной собственности. Поэтому большое значение приобретает исследование процесса становления частной земельной собственности внутри китайской деревни (*ли*). Необходимо проследить,

как происходило становление нового имущественного слоя, того самого, которому суждено было сыграть важную роль в социальных и государственных преобразованиях периода Чжаньго. В связи с крайней скудостью материала по истории китайской деревни V—III вв. до н. э. в данном разделе привлекается материал по эпохе династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.), ибо именно от этой эпохи сохранились самые ранние купчие на землю. Исследование влияния частной земельной собственности на эволюцию ханьской общины позволит лучше представить основное направление развития китайской деревни и формирование новых социальных слоев.

В китайских письменных памятниках содержится материал о существовании в древности обычая регулярного передела полей в рамках отдельных земледельческих поселений. Правда, приводятся различные данные о сроках передела. Так, в «Ли цзи» («Книге правил») в главе «Юе лин» («Месячные приказы»), составление которой относится к VI—V вв. до н. э. (см. [282, т. 1, с. 3972]) (ср. [375, № 6, с. 42]), сообщается об обычаях ежегодного передела пахотных полей, который проводился сразу же после окончания земледельческих работ: «После окончания земледельческих работ сразу же проводили справедливое распределение [полей], и тогда земледельцы уже не волновались» (цит. по [218, т. 21, цз. 14, с. 0683]).

Известный ханьский ученый Хэ Сю, живший в середине II в. до н. э., приводит несколько иное описание данного обычая: «[Поля] делились на три категории; хорошее поле обрабатывалось ежегодно, среднее поле — один раз в два года, плохое поле обрабатывалось раз в три года. Тучными [землями] не разрешалось радоваться кому-то одному; от плохих [земель] не разрешалось страдать кому-то одному, поэтому раз в три года обменивали поля и жилище, для того чтобы доходы, [полученные с различных по качеству наделов], соответствовали усилиям, [потраченным на их обработку]» [297, т. 34, цз. 16, с. 0492].

Нетрудно заметить, что в обоих источниках при различиях сроков при определении переделов земли о практике последних говорится вполне определенно. Идея сохранения равновеликости пахотных наделов прослеживается и в других источниках, например в «Мэн-цзы»: «Справедливое правление начинается с проведения межей [на полях]; [когда] межи проведены несправедливо, пахотные поля [внутри] цзиня" распределены неравномерно, то и количество [собранного] земледельцами зерна будет неравномерно» [234, с. 122].

Многочисленные данные о существовании системы равновеликих (или равноурожайных) пахотных участков в IX—VII вв. до н. э. приводятся также в статьях китайских историков, посвященных изучению общинных форм землепользования в период Западного Чжоу, Чуньцю и в первой половине Чжаньго (XI—IV вв. до н. э.) (см. [180, с. 4—19; 371, 1960, № 4, с. 25—35; 375, № 6, с. 41—43]).



Судя по сообщениям ханьских источников, передел полей проводили не царские чиновники, а сами земледельцы. Известный знаток древних текстов Чжэн Сюань (I—II вв. н. э.), комментируя процитированный выше отрывок из «Ли цзи», привел в качестве пояснения следующую выдержку из главы «Сясяочжэн» трактата «Дацзайли», составленного в начале Ранней Хань (II в. до н. э.) (см. [282, т. I, с. 403]): «Земледельцы сами вместе распределяли поровну поля [между собой]» [186, цз. 14, с. 685].

На первом этапе (IX—VII вв. до н. э.), несмотря на существование индивидуального землепользования, общинники еще не имели права наследственного владения пахотными участками, свидетельством чего является обычай регулярного передела полей. Существовавшая в то время форма налогообложения, когда объектом эксплуатации выступала вся община, а не отдельная семья, также свидетельствует о том, что мы имеем дело с нерасчлененной общиной [371, 1960, № 4, с. 26].

В дальнейшем, особенно в VII—V вв. до н. э., в связи с внедрением в земледелие железных орудий труда, усиленным строительством ирригационных сооружений и, наконец, все возрастающим развитием товарно-денежных отношений начинают происходить существенные изменения и в сфере аграрных отношений. Прежде всего наблюдается рост имущественной дифференциации среди общинников внутри самой общины. Руководители общины, имевшие двойные пахотные наделы, и наиболее зажиточная часть общинников стремились к отчуждению пахотных наделов; их уже не устраивал обычай регулярного передела пахотных полей. Отмена последнего началась, по-видимому, с нарушения принципа справедливого распределения наделов в общине, что вызывало, судя по «Гоюю», возмущение крестьян: «[Если] в холмистой местности пахотные поля в цзине распределить равномерно, то в народе не будет ненависти» [183, цз. 6, с. 82]. Упоминание о недовольстве общинников в холмистых районах весьма знаменательно. Именно там и должны были возникать трудности при выделении равноценных наделов, что объясняется самим характером местности (разбросанные пашни, разное качество земли и т. д.), создававшим наиболее «благоприятные» условия для неравного передела полей. Поэтому исчезновение этого института началось, по-видимому, с таких районов. Впервые законодательно передел полей был отменен по предложению первого советника циского правителя Хуань-гуна (685—643) — Гуань-цзы.

В царстве Цинь, которое в силу ряда исторических и географических условий (отдаленность от центральных районов страны и т. д.) развивалось более медленными темпами, чем Ци, в конце V — начале IV в. до н. э. также возникли волнения в связи с утайкой наделов при переделах полей внутри общины. В некоторых местностях, вероятно, передел полей вообще был прекращен.

Согласно сообщению ханьского чиновника Цюй Бо, одного из ближайших советников Ван Мана (45 г. до н. э. — 23 г. н. э.), система цзин-тянь прекратила свое существование в царстве Цинь еще до реформ Шан Яна, т. е. до середины IV<sup>7</sup>. «В тот период, когда рушились законы, — писал известный сунский философ Чжу Си (1130—1200) о циньском обществе накануне реформ Шан Яна, — [особенно] во время возвращения и получения [полей] (т. е. в период переделов. — Л. П.), непременно вспыхивали такие скверные дела, как волнения [среди общинников], и [обнаруживались] обман (т. е. нарушение принципа справедливого распределения полей — Л. П.) и утайка [наделов]» [241, цз. 5, с. 52(380)].

Свидетельства Гуань-цзы, Цюй Бо и Чжу Си позволяют заключить, что в VII—V вв. до н. э. в Китае происходит нарушение традиционного принципа распределения пахотных наделов.

Нарушение этого принципа означало, что одни семьи — скорее всего наиболее сильные и богатые, связанные, по-видимому, по прямой линии кровными узами с общинной администрацией или сами представлявшие ее, — захватывали и оставляли за собой наиболее плодородные земли, что не могло не вызывать протест со стороны их более бедных соседей. Так при переделах возникали волнения. Однако это, очевидно, не останавливало зажиточные семьи. Часть своих наделов они, вероятно, вообще не возвращали в общинный фонд, совершая «обман» и «утайку».

Нарушение принципов передела полей должно было повлечь за собой отмену этого обычая. И действительно, в течение последующих 200—300 лет передел полей был прекращен во всех царствах тогдашнего Китая.

Сначала — в Ци, где участились случаи бегства общинников, вызванные, по-видимому, их общинным в результате нарушения принципов передела полей. В данной связи Гуань-цзы предложил Хуань-гуну ввести новую систему налогообложения: «Необходимо взимать разный налог в зависимости от качества земли и [количества] собранного урожая, и тогда народ не будет убегать [из своих общин]» [183, цз. 6, с. 82].

Судя по тому, что это предложение не вызывало возражения правителя [183, цз. 6, с. 82—83], а также исходя из сообщения «Гуань-цзы» (гл. 7), согласно которому в Ци во времена Хуань-гуна «взимали налог с [количества] пахотных полей» [185, с. 110], можно предположить, что в середине VII в. до н. э. в царстве Ци была введена новая система налогообложения, когда основным объектом эксплуатации становится уже не община, а отдельная земледельческая семья. Сходные изменения произошли и в других царствах тогдашнего Китая. По данным «Цзочжуани» (гл. 14), в 645 г. до н. э. в царстве Цзинь, расположенном в Центральном Китае, «на 15-м году правления луского Си-гуна... ввели [новую систему] обработки полей, когда сам земледелец [менял] свои пахотные участки» [268, т. 28, с. 554]<sup>8</sup>.

Согласно объяснению ханьского автора Мэн Кана, введение новой системы пахоты, при которой земледелец сам чередовал обработку полей, означало, что он уже не возвращал никому ни поле, ни жилище. Сопоставив это сообщение Мэн Кана с данными более ранних источников, современные китайские исследователи Ван Чжунло и Хань Ляньци пришли к правильному выводу о том, что возникновение новых методов обработки земли связано с отмиранием обычая переделов полей внутри общины [180, с. 13—14; 371, 1960 № 4, с. 26—27].

Появление наследственных наделов должно было вызвать изменения в форме налогообложения; и действительно, в источниках появляются сведения о введении нового, поземельного налога. Впервые налог на землю был введен в царстве Лу (594 г. до н. э.) [268, т. 29, цз. 24, с. 963], затем в царствах Чу (548 г. до н. э.) [268, т. 30, цз. 36, с. 1460] и Чжэн (543 г. до н. э.) [268, т. 30, цз. 36, с. 1602]; самым последним было царство Цинь, где поземельный налог был введен в 408 г. до н. э. [241, цз. 15, с. 42 (1092)]. Таким образом, через 200 с лишним лет после проведения налоговой реформы в царстве Цинь, т. е. к концу V в. до н. э., на территории всего Китая пахотные наделы перешли в наследственное пользование земледельцев.

Однако появление наследственных наделов еще не означало превращения их в частную собственность общинников. В письменных источниках, дошедших до наших дней, отсутствуют какие-либо данные о купле-продаже пахотных земель в VII—V вв. до н. э. Должен был пройти определенный период, и, как мы увидим ниже, далеко не малый, прежде чем земледелец получил право распоряжаться своим пахотным наделом путем продажи или иной формы отчуждения. Имеющиеся в нашем распоряжении источники позволяют проследить процесс возникновения частной земельной собственности на примере царства Цзинь, в частности того района, который затем отошел к царству Чжао<sup>9</sup>.

Там, в уезде Чжунму, в середине V в. до н. э. общинники продали свои дома и приусадебные участки: «Люди из Чжунму оставили свои засеянные поля, продали дома и приусадебные земли, и те, кто бежал... составляли половину общины (и)» [256, с. 209]<sup>10</sup>.

Как отмечалось выше, передел в Цзинь был отмечен еще в 645 г. до н. э., т. е. уже около 200 лет на территории этого царства существовали наследственные наделы. Из приведенной цитаты явствует, что в первой половине V в. до н. э. общинники цзиньского царства могли свободно отчуждать дома и приусадебные земли. Напрашивается вопрос: почему же, продав перед бегством из общины свои дома и приусадебные участки, они не смогли поступить таким же образом и с пахотными наделами? Вывод может быть только один: по-видимому, в то время право земледельцев распоряжаться недвижимым имуществом еще не

распространялось на пахотные наделы; пахотная земля находилась в собственности общины<sup>11</sup>

Пример царства Чжао свидетельствует, что процесс развития частной земельной собственности шел в Китае тем же путем, что и в других странах. «Первым земельным участком, — писал Ф. Энгельс, — перешедшим в частную собственность отдельного лица, была приусадебная земля. Неприкосновенность жилища — этот фундамент всякой личной свободы — была перенесена с кибитки кочевника на бревенчатый дом оседлого крестьянина и постепенно превратилась в полное право собственности на усадьбу» [3, с. 116].

Широкое распространение частной земельной собственности по всей стране связано с реформами Шан Яна, проведенными в царстве Цинь в 359—348 гг. до н. э. В результате официально была уничтожена система цзин-тянь, за земледельцами было признано право собственности на пахотные участки, разрешалась свободная купля-продажа земли: «А при Цинь (т. е. в царстве Цинь. — Л. П.) было уже не так — провели реформы Шан Яна, изменили систему [управления древних] императоров и царей, уничтожили [систему] цзин-тянь, народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]» [175, цз. 21(1), с. 16(2)].

Подобный же процесс, правда с меньшей интенсивностью, по всей вероятности, наблюдался и в других царствах тогдашнего Китая, в частности в Чжао. По сообщению Сыма Цяня, когда Чжао Ко, сын известного чжаоского военачальника Чжао Шэ, был назначен командующим войсками царства, чжаоский Сяо Чэнь (265—245 гг. до н. э.) наделил его золотыми монетами и шелковыми тканями. Однако Чжао Ко в отличие от своего отца, с гневом пишет Сыма Цянь, не стал раздавать деньги своим войнам, а, «вернувшись домой, спрятал [деньги] дома и каждый день высматривал удобные дома и выгодные поля и покупал (скупал. — Л. П.) те из них, которые можно было купить» [241, цз. 81, с. 17(3785)]<sup>12</sup>. В источнике не говорится, у кого Чжао Ко покупал земли — у частных лиц или у общин, однако приведенный пример свидетельствует о появлении в царстве Чжао в III в. до н. э. крупных земледельческих хозяйств. Можно сделать предположение, что подобные земледельческие хозяйства носили товарную направленность, ибо Чжао Ко скупал только «выгодные поля», т. е. такие, которые обеспечивали ему гарантированный доход.

Распространение купли-продажи земли стимулировало рост имущественной дифференциации внутри общины — там можно было встретить богатого и бедного земельного собственника (участок последнего не превышал и 30 му).

Материальная нужда заставляла часть бедных землевладельцев закладывать или продавать свои участки более богатым общинникам, а самим наниматься в работники, становиться арендаторами, продаваться в рабство или уходить на заработки

в город. Внутри общины появляется имущественная знать. Известный ханьский государственный деятель Дун Чжуншу (около 179—104 гг. до н. э.) отмечал, что в те времена «в *ли* (общине. — Л. П.) были люди, обладавшие богатствами гунов и хоу<sup>13</sup>» [175, изд. 21(1), с. 16(2)].

К концу периода Чжаньго — Цинь (IV—III вв. до н. э.) все большее число китайских общин превращалось в самоуправляющееся объединение свободных земельных собственников<sup>14</sup>. Для того чтобы лучше уяснить права частных земельных собственников и характер общины, необходимо остановиться на эволюции китайской деревни (*ли*) эпохи Хань, так как до нас дошли ханьские купчие на землю. При изучении структуры ханьской *ли* крайне важно выяснить характер семьи, жившей в селении, роль кровнородственных связей.

В рассматриваемое время сосуществовали малая и большая семьи. В подворных списках из Цзюйяня речь идет, как правило, о малой семье, состоящей из мужа, жены и детей. Семьи эти были экономически самостоятельны — их собственность составляли дом, пахотное поле, рабочий скот [269, т. 1, с. 10]. Характер раскопанных ханьских поселений, в частности на северо-востоке Китая, которые состояли из большого числа отдельных домов со своими отгороженными дворами, хозяйственными пристройками, очагами для приготовления пищи и т. п., также подтверждает существование малых семей [221, с. 18]. Об этом свидетельствует и текст датированной 140 г. до н. э. купчей на землю (пров. Сычуань), в которой упоминаются отдельные поля двух родных братьев — Чжу Чжуна и Чжу Вэньчжуна, — проживавших в одном селении (*ли*) [235, т. 2, с. 335].

Государство в то время стремилось приостановить процесс разделения малых семей. Согласно существовавшему правилу взрослые сыновья могли выделиться лишь после смерти отца — главы малой семьи [232, с. 1]. В 117 г. был официально отменен закон Шан Яна о принудительном выделении взрослых сыновей. «Это делается для того, — отмечалось в законе, — чтобы у отца и детей не было отдельного имущества» [232, с. 3].

Еще в середине IV в. до н. э. в царстве Цинь было принято несколько законов о принудительном разделении больших патриархальных семей. По мнению В. Эберхарда и других ученых, в результате всех этих мероприятий большая семья была уничтожена. Правда, В. Эберхард отмечает, что в эпоху Хань большая семья возродилась, но уже на иной основе. Большими семьями жили лишь богатые землевладельцы [332, с. 34]<sup>15</sup>. Однако представляется более близкой к истине позиция Мория Мицуо, отрицающего влияние имущественного положения на формирование больших семей [232, с. 3—5]. Его мнение подтверждается и исследованиями Хэ Чанцуня, доказавшего неоднородность состава больших семей: они состояли из зажиточных и бедных [264, с. 91]. К сожалению, почти не сохранилось докумен-

тальных данных, которые позволили бы судить о правовом положении взрослых членов большой семьи. Основываясь на надписи на могильной стеле 76 г. (уезд Куайцзи, пров. Чжэцзян), сообщавшей о приобретении шестью братьями участка горной земли за 3 тыс. монет [235, т. 2, с. 416], можно предположить, что были земли, находившиеся в общей собственности нескольких глав малых семей, которые, по-видимому, могли входить в состав одной большой семьи.

В связи с проблемой родовых пережитков, на живучесть которых обращали внимание многие историки, занимавшиеся изучением социально-экономических отношений (см. [245, с. 16—17; 264, с. 90—91; 371, 1958, № 7, с. 263]), представляет большой интерес вопрос о семейном составе *ли* — проживала ли в ней одна родственная группа или она являлась поселением нескольких неродственных хозяйств. Большую помощь в разрешении этого вопроса могут оказать ханьские купчие на землю, поскольку в них встречаются фамилии жителей одного селения. Так, в тексте купчей 171 г. в числе свидетелей — владельцы соседних с проданным участком земель, — даже в далеко не полном списке жителей селения, мы встречаем пять различных фамилий, т. е. представителей пяти исчезнувших патронимий. В то же время в селении Лобо проживало несколько родственных семей, носивших фамилию Чжан (см. [371, 1957, № 6, с. 77]).

Такая же картина вырисовывается при изучении текстов других купчих (140 г. до н. э., 171, 184, 188 гг. н. э.) — среди группы неродственных семей встречается несколько земельных собственников с одинаковой фамилией (см. [235, т. 2, с. 335, 393—394, 418—419]). Подобные селения представляли собой совокупность нескольких неродственных между собой групп семей (больших и малых), сохранявших кровнородственные связи внутри каждой группы.

Интересно проследить, какими правами на землю обладали жители таких селений. Не было ли общих норм, связывающих всех частных земельных собственников селения, как в конце Чжаньго и в период Цинь (IV—III вв. до н. э.)? Для решения этих вопросов проанализированы тексты восьми типичных купчих, обнаруженных в различных районах Китая — на территории современных провинций Шаньси, Хэнань, Сычуань, а также в районе Цзюйяня. Время составления купчих. 140 г. до н. э., 102—131 гг. до н. э., 81, 169, 171, 178, 184, 188 гг. н. э. [235, т. 2, с. 407]. Текст купчей на землю заносился обычно на продолговатую свинцовую, черепичную, каменную, бамбуковую или яшмовую пластинки. Все купчие составлены по формуле: 1) время составления сделки; 2) фамилия покупателя и продавца с обязательным указанием места жительства; 3) размер поля; 4) цена; 5) запись о выплате денег; 6) точные границы поля с указанием фамилий владельцев соседних участков; 7) традиционное заклинание о передаче продавцом всех своих прав на

поле новому хозяину; 8) фамилии свидетелей; 9) сообщение об угощении (см. [209, с. 82(2); 235, т. 2, с. 393—394, 418—419]). Иногда седьмой пункт предшествует шестому. В отличие от всех остальных купчих в тексте купчей 178 г. н. э. отсутствует сообщение об угощении (вероятно, потому, что речь шла о кладбищенской земле) [235, т. 2, с. 335].

Контрагентами купчей являются обычно два частных лица; продавец, как правило, проживает в том же селении, где находится его поле. Нередко продается лишь часть пахотного поля землевладельца. Право покупателя на землю оговаривается специальной фразой, встречающейся с небольшими изменениями во всех ханьских купчих на землю: «Все, что растет на этом поле, и все, что над ним до неба и под ним до подземного царства, все [отныне] принадлежит... (далее следует фамилия покупателя)» [235, т. 2, с. 393—394]. Покупатель получал это право от бывшего хозяина земли, заручившегося предварительно согласием свидетелей на продажу участка. Купчие составлялись в интересах покупателя. В тексте документов можно встретить такие неприятные для продавцов детали, как пункты о возвращении лишних денег в случае умышленного обмана (завышения размера проданных полей) или о том, что все возможные претензии на купленное поле адресуются к его бывшему хозяину и т. п. (см. [209, с. 82 (2); 235, т. 2, с. 393—394]).

Документы дают скудные сведения о собственных правах продавца участка.

Существенным отличием ханьских купчих на землю от остальных ханьских купчих и более поздних купчих на землю является наличие пункта об угощении свидетелей. По мнению Нииды Нобору, угощение свидетелей, которым завершалась обычно сделка на приобретение земли, должно было придать ей официальный характер [235, т. 2, с. 448—449]. Однако представляется, что здесь скрывается нечто иное. Почему во многих остальных ханьских купчих, в частности в купчих на приобретение шелка, одежды и т. п., где всюду фигурируют фамилии свидетелей, нет сообщений об угощении? Почему не встречаются сообщения об угощении в текстах частных купчих на землю, заключенных позднее — в VI—X вв.? А ведь эти купчие составлялись по ханьскому образцу (см. [191, с. 304—310; 235, т. 2, с. 390]).

Все это не было случайным. На угощение свидетелей тратились довольно большие денежные суммы. Например, в тексте купчей 184 г. отмечается, что «на покупку вина» была израсходована «тысяча без пятидесяти», т. е. 950 монет, в то время как за землю было уплачено всего 15 тыс. монет. Во столько же обошлось угощение при оформлении купчей 188 г., хотя купленное поле стоило всего 3 тыс. монет? При оформлении купчей 81 г. на угощение было истрачено 2 тыс. монет при оформленной цене за землю 102 тыс. (см. [235, т. 2, с. 393—419]). Как известно, цены на вино в период Хань колебались от 10 до 50

монет за 1 доу [304, с. 284]. В 206 г. до н. э. — 9 г. н. э. 1 доу равнялся 3,42 л, позднее, вплоть до конца эпохи Хань, — 1,98 л [247, с. 58]. Если сопоставить эти цены с той суммой, которая тратилась «на покупку вина», то можно предположить, что в действительности покупатель и продавец, оплачивавшие поровну расходы на угощение, не ограничивались лишь одним вином. Вместе с вином они, по-видимому, выставляли и обильное угощение, а цены на мясо в эпоху Хань были довольно высокими: свинья стоила от 300 до 900 монет, баран — от 150 до 500 монет [304, с. 285]. Трудно согласиться с тем, будто продавец и покупатель тратили такие большие суммы лишь для того, чтобы придать купчей официальный характер.

В данном случае мы сталкиваемся, очевидно, с тем же явлением, какое известно нам из истории древнего Шумера и Вавилонии: в многочисленных документах о купле-продаже земли наряду с продавцами и покупателями там обязательно фигурируют и свидетели. Угощение свидетелей, присутствовавших при заключении купчей на землю, было неременным условием любой сделки и являлось своего рода платой за их отказ от своих прав на землю (см. [60, с. 57—61]). Анализируя старовавилонские купчие на землю, А. П. Рифтин пришел к следующему выводу: «В качестве свидетелей документа фигурируют лица, имеющие право протеста или протеста по данному делу. Их выступление как свидетелей обозначает их согласие с удостоверяемой сделкой и потерю права протеста» [136, с. 23]. Наличие права ретракта со стороны жителей селения является одним из признаков существования территориальной сельской общины. Подобное явление, несмотря на возникновение частной собственности на землю, существовало и в других странах — землевладелец не мог свободно распорядиться своим полем без согласия старых членов общины (см. [149, с. 5—6]). Вероятно, и в эпоху Хань продавцы должны были откупить у кого-то (соседей?) право протеста против сделки, отсюда и возникло угощение свидетелей.

Свидетелями являлись собственники земли, жившие в том же селении, что и продавец. Иногда их поля граничили с продаваемым участком. Так, Фань Ханьчан, выступавший свидетелем при оформлении купчей 188 г., был собственником поля, расположенного к северу от проданного участка [235, т. 2, с. 419]. Сумма денег, потраченных на угощение, наводит на мысль, что оно предлагалось всем главам семей селения.

Итак, в III в. до н. э. — III в. н. э., так же как в конце Чжаньго и в период империи Цинь, частный земельный собственник из селения, где проживало несколько групп неродственных между собой семей, не мог свободно распоряжаться своим пахотным участком — в случае продажи поля он должен был откупить у односельчан право протеста против сделки. Факт ограничения собственных прав землевладельца со стороны целой группы односельчан позволяет выдвинуть гипотезу, согласно которой рассматриваемый тип *ли* представлял собой территориальную общи-



ну, объединявшую несколько групп неродственных между собой частных земельных собственников.

Судя по текстам цзюйяньских купчих, в общинах практиковалась взаимопомощь, которая выражалась в индивидуальном поручительстве за жителя своей общины. Приведем в качестве примера текст купчей на покупку материи: «Боец сторожевого поста Чжунгу округа Дун [уезда] Линъи из общины (ли) Гаопин [по фамилии] Чжао Шэн, по прозвищу Хай Вэнь, продал в кредит... За три куска материи [стоимостью] 1330 [монет] уплачено 1000 [монет]. Получил Чжан Гунцзы из [уезда] Луаньдэ общины Фули, дом [его] находится в общине к востоку от вторых ворот. Поручитель — Сюй Гуаньцзюнь, проживает в той же общине» [269, т. 2, с. 15].

В источниках встречаются сообщения об участии общинников в коллективных работах — ремонте ворот общины [175, цз. 71, с. 8(1)]; имеются данные о совместных культовых отправлениях жителей ли [175, цз. 40, с. 13(1)].

От ханьской эпохи сохранились печати общин (Цзянь, Душан, Дачан, Чишан, Хэн, Синьчан) [124, с. 28; 255, с. 88]. Тот факт, что из всех административных единиц Ханьской империи только ли имела свою собственную печать, свидетельствует о ее особом положении. В данном случае она выступает как единый коллектив; по-видимому, ли могла заключать какие-то соглашения от имени всех жителей селения. Участие жителей ли в коллективных работах, наличие права ретракта, совместное отправление культовых церемоний и, наконец, печать — все это свидетельствует о том, что в период Хань ли (селение, объединявшее несколько групп неродственных между собой семей) представляла сельскую территориальную общину.

В рассматриваемый период одновременно с описанным типом ли в Китае были поселки, а иногда и волости, принадлежавшие к одной родственной группе. В источниках часто встречаются такие термины родства, как цзун, цзун-цзу, цзюй. Особенно распространен был термин цзун, или цзун-цзу. По мнению Д. А. Ольдерогге, он употреблялся для обозначения большой семьи [110, с. 54, 62—63]. Китайские историки по-разному объясняют термин цзун-цзу. Одни считают, что это родовая организация, связанная кровнородственными отношениями [371, 1962, № 3, с. 68]; другие видят в цзун-цзу пережиток родовой общины, возникший еще со времени Чжаньго на базе кровнородственных и территориальных связей [371, 1956, № 11, с. 91]; третьи полагают, что цзун-цзу представляет объединение больших и малых семей [245, с. 16].

Судя по сообщениям источников, в один цзун входило от нескольких сотен до тысячи семей (цзя) и более [264, с. 60—61]. Нам представляется, что даже на основании этих данных нельзя отождествлять цзун с большой семьей. Большие семьи объединяют обычно не более десяти малых семей, число членов такой семьи не превышает 200—300 человек.

В период Хань, особенно во времена Поздней Хань, цзуну сохраняли определенную самостоятельность — известны случаи, когда они отказывались от уплаты государственных налогов, а иногда выступали против местных властей (см. [264, с. 60—61; 371, 1956, № 11, с. 93]).

Что же представляли собой цзуну? Они не могли быть родами или родовыми организациями, как полагает Шэнь Юань, ибо семьи, входившие в них, являлись частными собственниками — они имели свои собственные пахотные земли, дома и другое имущество [245, с. 16]. Все в цзуне принадлежало к одной родственной группе. Как явствует из «Вэй чжи», в период Саньго молодые мужчины, члены цзун-цзу, именовались *цзы ди* (сыновья-братья) (см. [371, 1956, № 11, с. 91]). Этот термин встречается и в эпоху Хань — известно, например, что в конце III в. до н. э. в уезде Пэй (пров. Цзянсу) проживало несколько тысяч цзы ди. Все эти сыновья-братья подчинялись тамошним отцам-братьям (фу сюн) (см. [241, цз. 8, с. 15. (623) — 82 (690)]). В то же самое время на территории уезда Учжун (пров. Цзянсу) проживала еще одна группа родственных семей, насчитывавшая также несколько тысяч сыновей-братьев (см. [241, цз. 7, с. 4 (535) — 72 (602)]). Все эти семьи жили компактно и, судя по их числу, занимали не одну *ли*. По-видимому, мы здесь вновь сталкиваемся с организацией, именуемой в источниках цзун (цзун-цзу). Все ее члены связаны культовой общностью. В «Истории Ранней династии Хань» и в произведении Фань Е встречаются сообщения о том, что члены цзун-цзу собираются вместе для совершения жертвоприношений на могилах предков (см. [316, с. 279—280]). Этот обычай, вероятно, был довольно широко распространен в Хань, ибо в раскопанных могильниках попадаются настенные изображения обрядов коллективного жертвоприношения. Наиболее тщательно, по мнению Хэ Чанцуня, этот обряд коллективного жертвоприношения, в котором принимали участие члены цзун-цзу, изображен на фресках из ханьской могилы, обнаруженной в 1954 г. в уезде Инань (пров. Шаньдун). Внутри цзун-цзу (цзу) не было коллективной собственности: каждая семья, входившая в его состав, имела свое поле и имущество. Источники свидетельствуют о социальном расслоении в цзун-цзу: «Среди людей одного цзу бывает так, что отец богат, а сын беден или дед беден, а внук богат» [371, 1956, № 11, с. 92].

Члены цзун-цзу были связаны обычаем взаимопомощи. В «Цимин яошу» (гл. 3) приводится интересная выдержка из «Сымин юэлин» — трактата известного ханьского государственного деятеля и ученого Цуй Ши (II в. н. э.): «В третьем месяце... по-видимому, кончались запасы зерна, припасенного к зиме, еще не поспели тутовые ягоды и пшеница... Тогда раздавали бедным [семьям] девяти<sup>16</sup> цзу зерно в виде помощи... В девятом месяце... опрашивают [всех членов] девяти цзу и тем, кто не может прокормить себя, — одиноким, вдовам, старым, больным — оказывают разную помощь, дабы могли они перезимовать. В

десятым месяце... когда убраны все хлеба, когда каждая семья ссыпала собранное зерно в амбары, в соответствии со временем года приступают к торжественным обрядам захоронения умерших. Если среди членов одного цзуна имеются бедные, которые не в состоянии сами совершить обряд захоронения, то собираются все члены цзуна и совместно хоронят умершего — [размер помощи] бывает различен в зависимости от степени родства и богатства» [371, 1956, 11, с. 93].

Итак, цзун-цзу эпохи Хань представляло собой поселение нескольких сотен родственных семей, связанных между собой религиозной (совместные культовые отправления), социальной (наличие органов самоуправления в лице отцов-братьев) и хозяйственной (обычай взаимопомощи) общностью.

Подобное объединение весьма похоже на патронимию в состоянии распада, когда имущество уже прочно закреплено за каждой семьей. Поселение большой патронимии может состоять из нескольких патронимических и вместе с тем родственных между собой поселков. Члены ханьских цзун-цзу расселялись, очевидно, в нескольких *ли*; иногда некоторые цзун-цзу (включавшие несколько тысяч семей) занимали целую волость.

Таким образом, в период Хань, вероятно так же как и в конце Чжаньго, было два типа *ли*: один представлял территориальную сельскую общину, объединявшую несколько групп неродственных между собой хозяйств, второй — патронимическое поселение. Для обоих типов ханьской общины характерно, что ее членами являлись частные земельные собственники, право собственности которых определялось их членством в общине.

В настоящее время не представляется возможным определить количественное соотношение указанных типов общин. Однако несомненно, что преобладал первый. Эта тенденция, наметившаяся в период Чуньцю—Чжаньго, нашла свое развитие в эпохи Цинь—Хань.

Рассмотрев процессы, происходившие в недрах китайской общины, обратимся к проблеме взаимоотношения с внешним миром, в частности с наследственной аристократией и царской администрацией.

### **Органы общинного самоуправления и их влияние на борьбу правителей с наследственной аристократией за полноту власти в государстве**

Среди китайских ученых, признающих существование сельской общины в древнем Китае, господствует мнение о том, что в связи с развитием частной земельной собственности община разложилась уже к концу периода Чжаньго (453—221 гг. до н. э.) (см. [180, с. 14—15; 371, 1959, № 12, с. 43; 371, 1960, № 4, с. 36; 375, № 6, с. 61]). Отрицая существование общины в конце эпохи

Чжаньго и в период Цинь, эти исследователи не признают, таким образом, и существования органов общинного самоуправления в указанное время. В то же время в источниках можно обнаружить целый ряд сведений, позволяющих усомниться в правильности такой точки зрения. Прежде всего вряд ли можно согласиться с мнением тех историков, которые относят *сань лао*, *фу лао* и *личжэна* периода Чжаньго — Цинь к категории чиновников (см. [45, с. 48—49; 168, с. 57; 225, с. 233; 240, с. 218—219; 249, с. 11; 311, с. 66; 375, № 6, с. 43]).

Прежде чем приступить к анализу деятельности циньских *сань лао*, *фу лао* и *личжэнов*, необходимо, хотя бы вкратце, ознакомиться с историей возникновения этих должностных лиц. Комментируя введение в 549 г. до н. э. в царстве Лу поземельного налога, что означало прекращение регулярных переделов земли и ее переход в наследственное пользование отдельными хозяйствами, известный ханьский ученый Хэ Сю, живший в середине II в. н. э., отмечал, что прежде, до введения поземельного налога, жители каждой *ли* выбирали из своей среды, вероятно, на народном собрании «старейших, [обладавших] высокими моральными качествами, называя [их отныне] *фу лао* (отцы-старейшие. — *Л. П.*), а они (т. е. сами *фу лао*. — *Л. П.*) избирали из своего состава в [качестве] *личжэна* (самого справедливого в общине. — *Л. П.*) человека, обладавшего красноречием и силой» [297, т. 34, цз. 16, с. 493]. По социальной принадлежности *фу лао* и *личжэн* не отличались от остальных членов общины. «Личжэн, — пишет Хэ Сю, — это тот же *шужэнь* (т. е. свободный общинник. — *Л. П.*), но занимающийся управлением» [297, т. 34, цз. 16, с. 493]. Личжэн совместно с *фу лао* руководили земледельческими работами всего коллектива общины, следили за тем, чтобы мужчины и женщины вовремя выходили в поле, зимой наблюдали за ткацкими работами общинников. Они несли также и полицейские функции, возглавляя охрану ворот общины, обнесенной высокой глинобитной стеной; *фу лао* и *личжэны* могли не пустить за ворота того или иного общинника, если он не выполнил порученное задание. В качестве вознаграждения за руководство хозяйственной деятельностью общины последняя наделяла каждого *фу лао* и *личжэна* двойным наделом пахотных земель, повозкой и лошадью. *Сань лао*, по мнению Хэ Сю, занимали такое же положение, что и *фу лао* [297, т. 34, цз. 16, с. 492—493].

Как видим, Хэ Сю связывает возникновение института *личжэнов*, *фу лао* и *сань лао* со временем существования обычая регулярного передела полей в рамках отдельных земледельческих поселений, иными словами, со времени существования сельской общины в Китае. Регулярный передел пахотных земель внутри общины практиковался в Китае приблизительно с IX по V—IV вв. до н. э. К этому периоду и следует отнести практику, описанную Хэ Сю.

Приведенный материал позволяет сделать два важных вывода.

Во-первых, выборность фу лао и личжэна, а также тот факт, что их труд оплачивался самой общиной, не позволяют отнести их к разряду государственных должностных лиц, во-вторых, функции отцов-старейших — выборных лиц, руководивших хозяйственной жизнью общины, весьма близки к обязанностям членов совета старейшин, каковыми в действительности они и являлись; личжэн же был главой совета старейшин и, вероятно, представлял интересы общины в ее сношениях с внешним миром<sup>17</sup>.

Сопоставим данные Хэ Сю с материалом из других, более ранних источников.

В трактате «Чуныцю Гуляньчжуань», составленном, по всей видимости, в IV в. до н. э., приводится описание следующего события, происшедшего на территории царства Чу в 505 г. до н. э.: «Войска [чуского] Чжао-вана (515—489 гг. до н. э.) были разбиты и бежали, фу лао отослали его (т. е. отреклись от него. — Л. П.) [Ван] сказал: „Я недостойн своих родителей, потерял общины (и), принадлежавшие моим предкам, и поэтому фу лао восстали против [меня]. Разве будут [они] теперь печалиться оттого, что нет [у них] правителя! Я пойду и брошусь в море“. Фу лао сказали: „Если правитель [хочет] так поступить, то это свидетельствует о его мудрости“... Тогда все [фу лао] объединились и напали на них (войско царства У. — Л. П.). В течение одной ночи трижды разгромили усцев и вновь поставили вана на престол» [296, цз. 19, с. 433—436].

У Бань Гу (32 - 92 гг. н. э.) это же событие описывается несколько в ином варианте: «Чуский Чжао-ван потерпел поражение от усского Хэ Люйя; страна была захвачена, и [чуский ван] бежал за пределы [своей страны] (в царство Сюй. — Л. П.). Фу лао отослали его. Ван сказал: „Фу лао восстали против [меня]. Разве будут они страдать оттого, что лишились правителя?“. Фу лао отвечали: „Такое поведение правителя свидетельствует о его мудрости“. Они объединились и последовали за ним; кто-то [из фу лао] отправился срочно в Цинь, умоляя о помощи. Люди Цинь сжалились [над ними] и сказали, что выступят с войсками. Оба государства объединенными усилиями изгнали [из царства Чу] усские войска. Чжао-ван вернулся в страну» [175, цз. 23, с. 1 (1—2)]<sup>18</sup>.

Данный материал дает ряд дополнительных сведений. Как видим, чуские фу лао конца VI в. до н. э. были вправе изложить неугодного им вана и поставить на престол того, кто отвечал их требованиям. Правда, приведенные выше события относятся к военному времени, когда войско вана было разгромлено, а большая часть страны захвачена противником. В мирное время фу лао, по-видимому, не осмелились бы на такие действия. Однако важно отметить, что они обладали правом изгнания и возведения ванов на престол. После поражения своего царства, когда чуские войска были разбиты и столица занята неприятельской армией (см. [175, цз. 23, с. 8 (1)]), фу лао сумели в одну ночь разгромить вражескую армию и освободить столицу. Они могли все это сделать

только потому, что опирались на силу общины. В любой момент фу лао могли мобилизовать общинников и направить их на защиту интересов своих общин. Судя по сообщению Бань Гу, фу лао были вправе даже заключить договор о помощи с представителями другого царства<sup>19</sup>.

Институт фу лао существовал и в других царствах тогдашнего Китая. В этом отношении весьма интересен материал из истории царства Ци. В древнекитайском памятнике «Шоюань», окончательное редактирование которого относится к началу I в. н. э. [282, т. 2, с. 762], описывается следующий случай: «[Когда] циский Сюань-ван (454—403 гг. до н. э.) выехал на охоту в Шэшань, то все тринадцать шэшаньских фу лао вышли приветствовать вана. .. [Поскольку] фу лао испытывают трудности, — сказал он, — я приказал своим приближенным освободить [шэшаньских] фу лао от уплаты поземельного налога». Все фу лао склонились в поклоне, выразив свою признательность, только сяньшен<sup>20</sup> Люй Цю не выразил признательности. Ван сказал: „По-видимому, фу лао (имеется в виду только один из них — Люй Цю. — Л. П.) считает, что я дал мало!“ Ван приказал своим приближенным: „Дарую второе пожалование — освободить фу лао от несения грудовых повинностей“. Все фу лао высказали свою признательность, только Люй Цю вновь промолчал. Ван произнес: „Те, кто выразил благодарность, могут уходить, а тот, кто промолчал, пусть выступит вперед. Я приехал навестить фу лао; к счастью, [все они] пришли приветствовать [меня], поэтому [я] освободил фу лао от уплаты поземельного налога, все фу лао выразили благодарность, только один сяньшен промолчал. Я сам подумал, что, [наверное], дал мало, поэтому освободил фу лао от несения трудовых повинностей; все фу лао [вновь] выразили свою благодарность, и снова только один сяньшен ничего не сказал. Может быть, я допустил какую-нибудь ошибку?“ Сяньшен Люй Цю ответил: „Как только я прослышал о приезде великого вана, я сразу же пришел приветствовать его в надежде, что [он] ниспошлет мне долголетие, пожалует богатство и знатное положение“. Ван ответил: „Животных убивают в определенное время (т. е. установлено определенное время, когда можно приносить Небу жертвенных животных с просьбой о ниспослании долголетия. — Л. П.); это от меня не зависит, поэтому я не могу просить [Небо] о ниспослании сяньшену долгих лет жизни. Хотя [государственные] амбары и полны, но [зерно] хранится на случай стихийных бедствий; поэтому я не могу обогатить сяньшена. В крупных чиновниках (*да гуань*) у меня нет недостатка, а должность мелкого чиновника (*сяо гуань*) слишком низка, [недостойна Вас], поэтому я не могу предоставить сяньшену знатное положение“. Сяньшен Люй Цю ответил: „Все, что [Вы] говорили, это не то, о чем я осмеливался мечтать. [Я] хочу, чтобы великий ван отобрал сыновей из богатых свободных семей, отличающихся хорошим воспитанием, и назначил бы их чиновниками (*ли*). А затем с их помощью уравнил бы законы (т. е. ввел бы единое законода-

тельство для всего народа. — Л. П.), и тогда я смог бы прожить немного дольше. [Необходимо, чтобы] весной, осенью, зимой и летом [люди] совершали то, что полагается делать в каждый сезон [года]; не следует мешать простому люду (*бий син*) обрабатывать землю, и тогда и я немного разбогатею“» [223 цз. 11, с. 106].

Приведенный отрывок еще раз, на примере царства Ци, показывает, что фу лао не являлись царскими чиновниками. Об этом говорит уже тот факт, что фу лао приходилось уплачивать поземельный налог и отбывать трудовые повинности. Сам ван явно не считал их чиновниками (раз речь шла о назначении фу лао чиновником). Юридически они, вероятно, ничем не отличались от остальных общинников. В то же время как тон беседы, так и само отношение вана к фу лао (освобождение от налогов и повинностей), которых он приравнивает к своим высшим чиновникам (должность мелкого чиновника недостойна фу лао), свидетельствуют, что фу лао занимали определенное общественное положение и царь вынужден был считаться с мнением представителей шэшаньской общины. Из беседы царя с Люй Цю явствует, что в конце V в. до н. э. фу лао циского царства не только выражали интересы рядовых общинников, но уже стали выступать в качестве рьяных защитников зажиточной верхушки общины (просьба Люй Цю о назначении чиновниками сыновей из богатых свободных семей, а также предложение о введении единого законодательства с помощью назначенных чиновников). Все это говорит об усилении позиций вновь нарождавшейся имущественной знати. В дальнейшем, в связи с усилением имущественной дифференциации внутри самой общины, фу лао становятся типичными представителями богатых общинников.

Города, за исключением крупных административных центров, также имели свои органы самоуправления во главе с советом старейшин. Очень интересный материал содержится в трактате «Мо-цзы», в той его части, которая посвящена обороне городов<sup>21</sup>. Эта часть трактата была написана в середине V в. до н. э. специально для жителей царства Сун — небольшого государства на востоке тогдашнего Китая, страдавшего от постоянных набегов чуских войск. Научная значимость этих разделов заключается в том, что в них дано реальное описание различных городских слоев царства Сун. Заслуживает внимания следующее положение Мо-цзы об установлении системы контроля внутри обороняющегося города: «Личжэн и фу лао руководят обороной ворот общины ночью, чиновники (*ли*) контролируют свои участки<sup>22</sup>. Прибыв к воротам общины, [ли]чжэн следит за открыванием ворот, чтобы [в город] пропускали [только] чиновников [сунского царства]; [он также] проверяет, как несут фу лао охрану отдельных переулков и безлюдных мест. Преступных людишек, помышлявших об установлении связи с противником, приговаривают к четвертованию. Если же личжэн, фу лао и чиновники не обнаруживают [таковых] среди своих подчиненных, то их [самих] следует

казнить; [если же] они обнаружат таковых, т. е. предателей, то наказание снимается и они награждаются [каждый] двумя золотыми монетами. Великий полководец посылает [своих] доверенных лиц надзирать за обороной [всего города], и они обязаны долгой ночью выходить в обход пять раз, короткой — три раза. Все чиновники, [находящиеся в городе], должны сами осуществлять повсеместный контроль над обороной города, строго исходя из указаний великого полководца. Нарушивших приказ казнить» [233, цз. 15, с. 349].

Как видим, обороняли город не войска вана, а вооруженные общинники; наряду с должностными лицами вана оборону города возглавляли и члены совета старейшин, причем именно они составляли основной командный контингент. Достаточно отметить, что военные приказы, передаваемые внутри осажденного города, как правило, адресовались отдельным семьям общинников, а перья — принятый у древних китайцев знак, подтверждавший подлинность приказа и требовавший немедленного его выполнения, — хранились не у чиновников, а в доме сань лао [233, цз. 15, с. 355]. Участие вооруженных общинников в обороне города подтверждается также наградной системой Мо-цзы, согласно которой лицам, отличившимся при обороне города, жаловалось «трехлетнее освобождение от уплаты налогов» [233, цз. 15, с. 351].

Широта полномочий советов старейшин не всюду была одинаковой. Так, в отличие от чуских фу лао советы старейшин сунского царства находились под более действенным контролем со стороны государства, что выражалось в разделении территории общины, хотя и временно, на период обороны, на ряд секторов во главе с царскими должностными лицами и в посылке в осажденный город специальных уполномоченных верховного главнокомандующего, в обязанности которых входило наблюдение за деятельностью членов совета старейшин. Государственные должностные лица могли приговорить к смертной казни любого общинника, включая фу лао, если тот нарушил предписания верховного главнокомандующего.

В сообщении Мо-цзы, так же как и в разобранный выше отрывке из «Шоюани», проводится резкая грань между представителями царской и общинной администрации. Первых автор называет чиновниками (ли), а вторых — фу лао, личжэнами и сань лао.

Интересно проследить, оказали ли реформы Шан Яна, проведенные в царстве Цинь в середине IV в. до н. э., какое-либо существенное влияние на положение органов общинного самоуправления. Это важно еще и потому, что многие китайские историки (о чем говорилось в самом начале раздела) связывают преобразования Шан Яна с уничтожением общины.

Обратимся к материалам из истории послереформенного периода, когда результаты преобразований должны были проявиться наиболее наглядно. В трактате «Хань Фэй-цзы» (III в. до н. э.) описывается следующий случай, происшедший в царстве Цинь



в первой половине III в. до н. э., через столетие после реформ Шан Яна: «Во время болезни циньского Чжао-вана (306—250 гг. до н. э.) каждая из многочисленных общин (ли), расположенных в пределах циньского царства, купила быка (или быков. — Л. П.) и совершила жертвоприношение ради выздоровления правителя» [256, цз. 14, с. 253]. То же самое произошло и при заболевании следующего вана — Чжуан Сян-вана [249—247 гг. до н. э.]. Но странное дело: в обоих случаях ваны были явно недовольны подобной заботой своих подчиненных и приказали чиновникам оштрафовать личжэнов и у лао (название одного из общинных должностных лиц), заставив их выделить от каждой общины по два вооруженных воина, вероятно, сверх очередной нормы воинской повинности [256, цз. 14, с. 253]. Приведенный пример показывает, что ваны рассматривали личжэнов, у лао и общину в качестве одного юридического лица. За свою провинность личжэны и у лао не несут никакой личной ответственности — наказывается вся община, что, с точки зрения правителя, равносильно наказанию самих личжэнов и у лао. Если бы личжэны и у лао являлись царскими чиновниками, то к ним был бы неприменим такой вид наказания; они должны были бы сами отвечать за свой проступок, подобно любому чиновнику государственного аппарата.

Как видим, в середине III в. до н. э., как раз накануне образования империи Цинь, на западе Китая, в циньском царстве, по-прежнему существовали общинные органы самоуправления. Личжэны и у лао руководили культовыми отправлениями общины и отвечали перед административными органами за деяния своей общины. Наказание же циньских общин было вызвано, по-видимому, проведением ими жертвенных обрядов по своим религиозным обычаям, несходным с обычаем царствующего дома, пытавшегося установить единые правила.

Изменения, происходившие в социально-экономической жизни Китая в VII—IV вв., не могли не отразиться на психологии основных классов и слоев тогдашнего общества — свободных общинников, представителей аристократии, торговцев и нарождавшейся бюрократии.

Г. В. Плеханов, уделявший большое внимание эволюции общественной психологии, писал: «Чтобы понять историю научной мысли или историю искусства в данной стране, недостаточно знать ее экономию. Надо от экономии уметь перейти к общественной психологии, без внимательного изучения и понимания которой невозможно материалистическое объяснение истории идеологий» [129, с. 247]. В этой связи необходимо обратить внимание на те, пусть даже минимальные, сдвиги, которые происходили в психологии свободных общинников. Богатые общинники начали противопоставлять себя бедным сородичам. Они имели возможность совершать более богатые жертвоприношения и обставлять более пышно похороны своих родителей. Огромная разница в качестве и количестве даров предкам не могла не по-

сеять зерна сомнения в умах бедных сородичей. Почему некогда равным людям, к тому же родственникам, стали приноситься столь разные жертвы? Элементы таких сомнений мы встречаем в трудах таких философов, как Мо-цзы (жил на рубеже V—IV вв.) и Ян Чжу (395—335); именно поэтому они и выступали против пышных похорон и жертвоприношений. «Но не кладите в рот [мертвым] жемчужин и драгоценных камней, — писал Ян Чжу, — не надевайте [на них] вышитых шелковых одеяний, не приносите в жертву быка и неставляйте роскошной утвари» (цит. по [128, с. 197]). Однако все эти призывы были напрасными; в общине постепенно воцарился культ личного обогащения и благополучия.

В некоторых местах происходили столкновения между земледельцами и общинной верхушкой. По мере дальнейшего обогащения последней она постепенно начинала оказывать влияние на политическую борьбу вана с аристократией. Многие из них были заинтересованы в усилении царской власти и введении единого законодательства. Создавались благоприятные условия для установления прямых связей администрации вана с органами общинного самоуправления, минуя администрацию наследственной аристократии. Именно своей массовостью зажиточные и низшие слои общины влияли на исход длительной борьбы вана с наследственной аристократией за полноту власти. В этой борьбе на стороне правителей царств были и богатые горожане — купцы и ремесленники.

Наследственная аристократия, представленная владельцами пожалованных территорий или главами могущественных патронимий, издавна привыкла играть активную роль в политических делах своего царства. Она вмешивалась даже в вопросы престолонаследия — убирала неугодных вана и возводила на трон своих ставленников. Подобное положение сохранялось в ряде государств к началу эпохи Чжаньго. Могущество наследственной аристократии объяснялось тем, что почти все крупные административные посты в центральных органах управления находились в ее руках<sup>23</sup>. В VII—V вв. до н. э. в ряде царств еще сохранялись целые области, находившиеся под полной юрисдикцией знати; там не существовало администрации вана.

В то же время этот период характерен нарастающей борьбой вана с представителями наследственной аристократии за полноту власти. Правители государств стремились расширить сферу своей реальной власти. Об этом свидетельствует учреждение в Цинь, Чу, Цзинь и некоторых других царствах административных уездов, руководимых чиновниками, присланными из центра. Такие административные уезды сначала возникали в пограничных областях, зачастую на вновь завоеванной территории. По-видимому, именно в этих районах власть вана как верховного военачальника была наиболее сильна. По мере укрепления власти правителя уездная система постепенно распространялась на территорию всего государства. Первые уезды появились в царстве Чу в 688 г. до н. э.,

а в царстве Цзинь в 627 г. до н. э. [329, с. 180—181]. В циньском государстве этот процесс начался также в VII в. до н. э., а завершился лишь к середине IV в. до н. э.

В период Чжаньго наметилась характерная закономерность — ваны стремились привлекать в качестве первых советников людей, не связанных кровными узами с наследственной аристократией. Именно в эту пору распространился институт странствующих ученых — специалистов в области управления государством. Спрос определил предложение. Весьма показательны, что уже в первой половине V в. до н. э. один из советников чжаоского вана предложил правителю в законодательном порядке лишить представителей наследственной аристократии права занимать пост главы административного аппарата [34, с. 113]. Судя по материалам источников, не менее половины первых советников в таких крупных царствах, как Чжао, Ци, Чу, Хань, Вэй и Янь, происходили из семей, не связанных кровными узами с местной наследственной аристократией (см. [124, с. 39]). В ряде царств правитель обеспечивал себе исключительное право не только на назначение на крупные должности, но даже и на хранение и транспортировку оружия [34, с. 117].

Консолидация власти в руках вана вызывала резкое противодействие наследственной аристократии; отдельные ее представители отказывались даже от уплаты налогов. В этой обстановке появление на политической арене богатых общинников из числа членов незнатных патронимий и торговцев должно было оказать определенное влияние на позиции враждующих сторон. Зажиточная часть общины, не довольствуясь главенствующим положением в совете старейшин, пыталась распространить свое влияние за пределы общины — тянулась уже к административным постам. Требование общинной верхушки отменить систему наследственных должностей и допустить к управлению государством сыновей из богатых семей объективно совпадало с желанием вана урезать права наследственной аристократии (см. [111]).

Появление у вана такого могущественного союзника, как богатые общинники, укрепляло его положение в государстве. В IV в. до н. э. правители наиболее крупных царств — Чу и Цинь — решились на крайние меры: провели реформы, расширявшие позиции наследственной аристократии и укрепляющие права богатых общинников.

До нас дошли крайне скудные сведения о преобразованиях в царстве Чу. Известно, что в 383 г. до н. э. в Чу главой административного аппарата был назначен У Ци — странствующий дипломат и полководец родом из царства Вэй. По предложению У Ци был издан указ, ограничивавший наследственные права знати: отныне представители чуской аристократии «могли передавать по наследству ранги знатности и жалованье (право сбора налогов с пожалованной территории. — Л. П.) лишь до третьего поколения» [256, цз. 4, с. 67]. Сыма Цянь сообщает, что У Ци «лишал нерадивых чиновников должностей, снимал [с государственных

постов] аристократов, отдалившихся [от правителя]» [241, цз. 65, с. 18(3316)]. Лишение наследственной аристократии права на передачу своих привилегий потомству ставило ее в более зависимое положение. Одним из самых важных мероприятий У Ци было насильственное переселение части знати на целинные земли [226, цз. 21, с. 283]. Такой акт означал передачу бывших владений чуских аристократов под личную юрисдикцию вана. Население этих районов отныне передавалось в непосредственное управление его администрации.

Реформы У Ци вызвали ожесточенное сопротивление чуских аристократов. Гнев их был так силен, что они убили ненавистного преобразователя сразу же после смерти вана прямо у его гроба.

Источники не сохранили каких-либо сведений о политике У Ци в отношении общин. Однако, оценивая его преобразования в целом, и прежде всего мероприятия, ограничивавшие права наследственной аристократии, можно сказать, что они были выгодны общинной верхушке.

Чтобы ослабить влияние наследственной аристократии, правители стремились привлечь на свою сторону богатых общинников из незнатных семей. Правители вместе со своими единомышленниками пытались «прорваться к общине» и взять ее под свой контроль. В этом — одна из характерных черт политической жизни Китая VI—III вв. до н. э.

### **Становление политической культуры**

Исследуемый период не случайно называют в Китае «золотым веком философии», ибо все основные философские и этико-политические школы зародились именно в VI—IV вв. до н. э. Этот мощный интеллектуальный всплеск на тысячелетия определил русло идейной жизни Китая.

Понятно, что такой «взрыв» свершился не на пустом месте. Ему предшествовал длительный процесс накопления знаний о закономерностях функционирования окружающего мира. На том витке познания древний китаец воспринимает себя как часть природы, не выделяя из нее своего сознания. То был закономерный этап развития мысли, когда «производство идей» было непосредственно вплетено в материальную деятельность людей, их общение и язык (см. [2, с. 24]). А. Е. Лукьянов, исследовавший специфику мировоззрения древних китайцев, установил, что на заключительных этапах развития родовой организации у них складывается гносео-онтологическая структура предфилософского сознания, когда «телесно-духовные оппозиции категорий верха и низа предваряют активную познавательную работу мышления во всех сферах возникающей философии — в философской антропологии, социологии, космологии и гносеологии» [96, с. 73].

Самое ценное, на мой взгляд, что передала предфилософия

последующим поколениям, — связь ритмов природы с жизненными циклами, которая трансформировалась в сознании древних китайцев в диалектику единого и многого по принципу дуальной связи мужского и женского начал (подробнее см. [96, с. 12—31]).

«Золотой век» китайской философии был непосредственно связан с интеллектуальной деятельностью многих представителей специфической социальной категории — *ши*. Именно ши суждено было, наследуя и развивая традиционное сознание, перенести метод диалектических воззрений с природы на людей, когда они занялись созданием различных моделей общественного устройства.

Поскольку социальное происхождение и статус Конфуция тесно связаны с этим социальным слоем, а также учитывая роль последнего в формировании интеллектуального потенциала китайского общества и становлении политической культуры, необходимо хотя бы кратко ознакомить читателя с тем, что же представляли собой ши.

В VIII—VI вв. до н. э. данным термином обозначали потомков боковых, самого низкого уровня «ветвей» аристократических патронимий (цзун-цзу). Как правило, то были воины или мелкие чиновники. В VI—III вв. до н. э. сфера их деятельности постепенно расширялась; будучи лично-свободными и грамотными людьми, многие из них включаются в активную интеллектуальную деятельность. В указанный период в среде ши сосуществовали представители самых различных профессий, но постепенно на первый план вышла именно та, которая оплодотворила духовную культуру Китая.

Не случайно в последние годы в КНР резко возрос интерес к этой специфической социальной прослойке. Назову лишь четыре работы, появившиеся в 1988—1989 гг.: «Представители социального слоя ши в сложном переплетении взаимосвязей между политикой и интеллектуальной культурой» [223], «Шижэнь и общество (доциннская эпоха)» [224], «О моральных принципах и жизненных интересах представителей шидафу в Китае» [284 а], «История формирования слоя шидафу» [319 а] (подробнее см. [156]).

По мнению авторов монографии «Шижэнь и общество (доциннская эпоха)», в период Чжаньго внутри этого социального слоя сосуществовало семь групп. Одни представляли собой воинов; деятельность второй группы целиком лежала в сфере культуры; третья была представлена чиновниками; входившие в четвертую занимались ремеслами, а в пятую — торговлей; шестая объединяла сведущих в оккультных науках; в седьмую входили все остальные ши [224, с. 21—32].

Говоря о второй группе, я бы добавил, что, занимаясь теорией управления обществом и государством, именно эта категория ши формировала политическую культуру. Авторы всех четырех упомянутых исследований именуют ши, занятых в сфере культуры,

«интеллигенцией» (*чжиши фэньцзы*). Думается, что для данной эпохи более уместен русский термин «книжники», впервые предложенный Г. С. Померанцем [132].

Будучи людьми свободными, не связанными интересами какого-либо одного царства, «книжники» первыми почувствовали необходимость консолидации враждующих государств.

Раздробленность страны на отдельные царства, все нараставший процесс не только отчужденности от центра, но и затяжных междоусобиц не могли не отразиться на духовной культуре и ориентированности различных этико-философских школ. Каждая из них, независимо от идеологической направленности, тяготела к решению сугубо конкретных задач, связанных с построением идеальной модели общества и государства. У каждой из них была своя шкала ценностей.

Наибольшее влияние на политическую культуру Китая оказали две школы — конфуцианство и легизм, о чем будет рассказано в следующих главах. Здесь же целесообразно ознакомить читателя с концепцией «книжников», обойденной вниманием исследователей. Возвышаясь над общим потоком философской и общественно-политической мысли, она как бы обязана была выполнить особую миссию, направленную на достижение единства, на консолидацию нации.

Реальная жизнь подталкивала различные политические силы на создание противостоящих друг другу союзов царств, известных как союзы государств, расположенных по «горизонтали» и «вертикали»<sup>24</sup>. Реагируя на эти процессы, формирующаяся политическая культура выработала свое видение метода постижения единства. Именно в среде «книжников» возникло два новых понятия: *хэ* и *тун*, символизировавших идею Единства.

Одному из них, а именно принципу «хэ», суждено было пройти через всю историю китайской культуры и сохраниться, причем активно, вплоть до наших дней. Л. Пай высказал весьма плодотворную мысль, согласно которой политическая культура включает отношения не только масс и элиты, откровенно выраженные чувства и четко сформулированную идеологию, политические стратегии, но и особые коды, присущие только данному этносу [349, с. 9]. Одним из таких кодов и являлся принцип «хэ».

Сформулированный за несколько сотен лет до рождения Конфуция, он стал постепенно играть все более заметную, структурообразующую роль в процессе развития политической культуры страны. К VIII—VII вв. до н. э. в Китае сложилось устойчивое мнение, что судьба правящей династии во многом зависит от умения профессионально пользоваться принципом «хэ». Именно умелое владение данным принципом свидетельствовало о степени мудрости правителя. Смысл термина «хэ» менялся на протяжении веков, став со временем символом гармонии.

Однако многие современные китайские исследователи и политики связывают такое толкование *хэ* именно с Конфуцием. Достаточно упомянуть текст речи Гу Му, почетного президента

Фонда Конфуция, на торжественном открытии в октябре 1989 г. в Пекине международной научной конференции под эгидой ЮНЕСКО в связи с 2540-й годовщиной со дня рождения Конфуция. Тезис Конфуция «Гармония является самым ценным в правилах», заявил Гу Му, может сослужить хорошую службу и в общении между народами, помочь «превратить земной шар в одну деревню» [365, 11. 10. 1989].

Возникает, естественно, потребность установить не только то, как сам Конфуций понимал принцип «хэ», и не было ли действительно его «вины» в придании этому термину именно такого значения, но и истоки данного принципа.

Своим происхождением термин «хэ» обязан сложившемуся к VIII—VII вв. до н. э. представлению о борьбе противоположностей как объективному закону существования природы. Согласно бытовавшим в те времена космогоническим воззрениям, два полярных начала (*ян* — светлое, мужское и *инь* — темное, женское), вступив во взаимодействие, породили пять стихий: землю, воду, огонь, дерево и металл. Благодаря их дальнейшему взаимопорождению и взаимопреодолению (дерево порождало огонь, огонь — землю, земля — металл, металл — воду, вода — вновь дерево и т. п.) существует все живое в природе. Стоит в мире возобладать надолго какой-либо одной стихии, например воде или огню, как жизнь на земле автоматически прекращается и все живое умирает.

Эта идея борьбы взаимоисключающих начал как неперменного условия существования здорового Единства была перенесена на общество и в сферу политики. Термин «хэ» изначально означал Единство, Единение, к которому приходят путем столкновения, взаимопреодоления полярных интересов и воззрений.

Одновременно появился антипод — термин «тун», тоже означавший Единство, Единение, но уже на иной — соглашательской основе, когда все участники обсуждения добровольно одобряют любое предложение, исходящее от правителя.

Дабы читатель смог прочувствовать всю значимость и масштабность принципа «хэ» для политического мышления древних китайцев, необходимо воспроизвести часть текста беседы сановника Хуань-гуна с «книжником» — историографом Бо, занимавшим в царстве Чжэн пост «блюстителя нравов», ибо именно здесь впервые наиболее полно раскрывается значение понятия «хэ». К анализу текста меня обязывает и тот факт, что некоторые традициеведы КНР связывают трактовку «хэ» как «гармонии» именно с ответом историографа на вопрос сановника (см. [175 а]).

Эта беседа имела место ориентировочно в 776—775 гг. до н. э., т. е. всего за 6—5 лет до гибели династии Западная Чжоу, последний правитель которой, Ю-ван, в 771 г. до н. э. попал в плен, сдав столицу враждебным западным племенам. Предчувствуя надвигавшийся кризис и размышляя, куда бы податься из Чжэн, дабы переждать смутное время, Хуань-гун обратился за

советом к придворному историографу Бо, одновременно выполнявшему и функции астролога: «Хуань-гун спросил: „Ждет ли дом Чжоу гибель?“ Историограф Бо ответил: „Он уже почти на краю гибели... Ныне (чжоуский) ван, отстранив от себя мудрых и прославленных, благоволит к клеветникам, развратникам и невеждам, он ненавидит тех, у кого носы похожи на лежащего носорога и мясистые скулы<sup>25</sup>, и приближает к себе порочных, глупых, дурных и упрямых, отвергает [принцип] слияния противоположностей (хэ) и предпочитает слияние единообразного (тун)<sup>26</sup>. А ведь именно слияние противоположностей, по существу, рождает все вещи, в то время как слияние единообразного не приносит потомства<sup>27</sup>. Умение одно усмирить с помощью другого называется слиянием противоположностей<sup>28</sup>, благодаря этому (принципу) все бурно растет и все живое подчиняется ему. Если же к вещам одного рода добавлять вещи того же рода, то, когда вещь исчерпывается, от нее приходится отказываться<sup>29</sup>.

Именно поэтому покойные ваны, создавая все, смешивали землю с металлом, деревом, водой и огнем. Именно поэтому они комбинировали пять вкусовых ощущений<sup>30</sup>, чтобы удовлетворить вкус; укрепляли четыре конечности, чтобы защитить тело; добивались соответствия между шестью мужскими нотами, чтобы усилить слух; приводили в соответствие органы чувств, представленные семью отверстиями<sup>31</sup>, чтобы они служили сердцу; связывали между собой восемь частей тела<sup>32</sup>, которые составляют человека, укрепляли девять внутренних органов<sup>33</sup>, чтобы утвердиться в чистой добродетели; устанавливали десять рангов [знатности]<sup>34</sup>, чтобы наставлять сотни чиновников; определяли тысячи должностей и ставили десятки тысяч чиновников; обсуждали сотни тысяч дел; принимали решения, касающиеся миллионов существ; получали регулярные поступления, размер которых доходил до бесконечности. Это позволяло ванам владеть землями в пределах девяти областей и получать регулярные поступления, с помощью которых они кормили миллионы существ, давало возможность наставлять их в духе преданности и верности слову, благодаря чему они могли полагаться на них, в результате чего весь народ жил спокойно и радостно как одна семья. В этом и есть высшее проявление [принципа] слияния противоположностей.

Вследствие этого покойные ваны брали себе жен из чужих фамилий, требовали богатства в различных местах, при выборе слуг отбирали лиц, которые могли выступать с увещеваниями, и рассуждали с ними, выясняя истину на основе многих фактов, стремясь добиться единения через разнообразие. [Они поступали так потому, что] одна нота неприятна для слуха, один цвет не создает узора, одно вкусовое ощущение не насыщает, один факт - не предмет для обсуждения [с целью установления истины]. Однако [чжоуский] ван отвергает такого рода [принцип] и объединяется с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями. Небо лишило его мудрости, и, даже не желая собственной



гибели, он не сможет избежать ее" [48, с. 240—241, 417]. При работе над текстом я воспользовался переводом прекрасного знатока древнекитайского языка В. С. Таскина. Единственное принципиальное расхождение заключается в трактовке термина «хэ» и связанных с ним пояснений Вэй Чжао. В анализируемом отрывке хэ встречается восемь раз, и В. С. Таскин трактует его соответственно как «создающее гармонию», «гармония» (4 раза), «комбинировать», «добиваться гармонии», «гармоничное единство» [48, с. 240—241].

Я же полагаю, что в данной беседе историк Бо использовал термин «хэ» в его изначальном смысле: «Единение через противоборство». Перевод В. С. Таскиным термина «тун» как «единообразие», «объединяется с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями», я оставил без изменения, ибо переводчик сохранил главное — идею послушания.

Вэй Чжао, признанный в Китае самым высокопрофессиональным знатоком «Речей царств», чьи комментарии, как правило, не подвергаются сомнению, уже при первом упоминании хэ объясняет его как «взаимослияние, взаимопреодоление двух полярных начал: инь и ян». Подобная трактовка термина для него вполне естественна, ибо ему необходимо было донести до своих современников изначальный смысл понятия, бытовавшего в VIII—VII вв. до н. э., — идею борьбы, столкновения противоположных начал. Это еще не «гармония», идея «гармоничного сочетания» со временем сначала потеснит, а затем и вовсе вытеснит первоначальное ядро данного понятия, но произойдет все это гораздо позже. Не случайно Вэй Чжао подкрепляет свое объяснение суждением Конфуция: «Следовать [принципу] хэ, но не следовать [принципу тун]», как бы апеллируя к авторитету Учителя и показывая, что Учитель понимал термин «хэ» так же, как и он.

Не один только В. С. Таскин, но и, как уже отмечалось, ряд современных китайских ученых полагает, будто историк Бо использовал термин «хэ» в значении «гармония». Следует учитывать мнение акад. В. М. Алексеева, отстаивавшего точку зрения, что сам Конфуций понимал под «хэ» не «гармонию», а «мягкость»<sup>35</sup>. Поэтому необходимо привести дополнительные аргументы в пользу моей реконструкции. Позволю утомить читателя еще одной цитатой, но уже из другого древнекитайского памятника — «Цзочжуани».

Принцип «хэ» легче всего был воспринят интеллектуальной элитой Китая VIII—VI вв. до н. э., гораздо труднее было с отдельными представителями высшего эшелона власти. Прогрессивным сановникам приходилось неоднократно, порой изыскивая доходчивые формы, доводить до сознания своих правителей необходимость и выгоду внедрения принципа «хэ» в систему управления, в механизм принятия решений.

До нас дошел текст одного из таких уроков, в котором сановник пытается внедрить в сознание хозяина суть данного принципа. Хозяином является правитель царства Ци Цзин-гун (547—490

гг. до н. э.), а в роли носителя передовой идеи выступает первый советник государства — Янь Ин. Время беседы датировано 522 г. до н. э.: «Циский Цзин-гун, возвращаясь как-то с удачной охоты, доверительно побеседовал с Янь Ином о поведении ближайших сановников, особо отметив преданность Цзю. Правитель сказал: „Лишь Цзю един (хэ) со мной!“ Янь Ин ответил: „Цзю един, но это всего лишь единство-тун. Как можно считать его единством-хэ?“ Правитель спросил: „А есть ли разница между единством-хэ и единством-тун?“ Последовал ответ: „Есть разница. Единство-хэ подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-хэ. Правитель вкушает блюдо, и сердце его умиротворяется. Точно так же устанавливаются отношения между правителем и сановниками. Когда в том, что правитель одобряет, содержится нечто ошибочное, сановники выявляют это ошибочное, дабы добиться более полноценного решения. Когда в том, что правитель отрицает, содержится нечто правильное, сановники выявляют эту правильность, дабы снять неполноценность отрицания. Таким образом, правление уравнивается, исчезают нарушения и сердца народа не ожесточаются“» [298, т. 31, цз. 49, с. 1996—1997].

Янь Ин как бы проводит занятие по совершенствованию политической культуры, избрав для объяснения наиболее доступную такому гурману, как Цзин-гун, сферу — процесс изготовления вкусных блюд. Только в итоге слияния носителей самых различных, противоречивых вкусовых ингредиентов (соленые овощи, свежие фрукты и т. п.) можно получить желаемое. Многое зависит от искусства повара. Поначалу может показаться, будто в образе повара выступает сам Цзин-гун, но если вдуматься в смысл последующего пояснения, то получается, что во взаимоотношениях правителя и сановников в «поздних» превращаются на время все участники принятия решений. В противном случае ни «одобрение», ни «отрицание» правителя не смогут стать полноценными. Специфика единения типа хэ в том, что оно может и должно достигаться лишь в процессе столкновения и обкатки разноречивых мнений. Сановники должны быть активными участниками такого действия, и, только придерживаясь данного принципа управления государством, правитель сможет выйти на верную дорогу, ведущую самым коротким путем к сердцу народа. Таков смысл речений Янь Ина. Стремясь закрепить систему доказательств, Янь Ин по традиции обращается к древности, напоминая, что «прежние цари» всегда в делах управления исходили из идеи сочетания противоположных элементов типа «взаимоотношения пяти вкусов» или «пяти звуков» и т. п., стремясь тем самым к реализации принципа «хэ». Только таким путем устанавливали они «истинное правление» [298, т. 31, цз. 49, с. 1997].

Объяснив Цзин-гуну смысл понятия «единение-хэ», Янь Ин приступил затем к раскрытию значения принципа «единение-тун»: «Ныне же в случае с Цзю все не так. Когда правитель что-то одобряет, Цзю также одобряет, когда правитель что-то не одобряет, Цзю также не одобряет. Это подобно стремлению изменить вкус воды, добавив еще порцию воды, — кто сможет пить такую воду? Это подобно стремлению изменить звук лютни, добавив ту же ноту, — кто сможет слушать такую музыку? Такова ущербность „единения-тун“» [298, т. 31, цз. 49, с. 2002].

Сам факт подробного объяснения разницы между двумя принципами и в «Гоюе», и в «Цзочжуани» свидетельствует, что оба понятия только лишь начинали завоевывать себе позиции в политической культуре тогдашнего Китая. Но входили они в нее как символы полярных идей. Принцип «хэ» требовал обратной связи от чиновников, принуждая их к активности, он одновременно своим существованием как бы гарантировал им право голоса при принятии решений на общегосударственном уровне. Принцип «тун» был более привычен и удобен правителю, так же как и консервативно мыслящему чиновничеству, ибо послушание снимало с них риск ответственности.

Настойчивому Янь Ину удалось все же склонить правителя на свою сторону. Можно предположить, что своим последующим 32-летним пребыванием на престоле Цзин-гун был во многом обязан следованию принципу «хэ». Столь длительное царствование — факт почти беспрецедентный для периода Чуныцю — Чжаньго. Что касается самого Янь Ина, страстного приверженца принципа «хэ», то о его конкретной деятельности по реализации «Единения через разномыслие» будет рассказано в гл. 2 («Конфуций»), когда произойдет их встреча в царстве Ци.

## Глава 2

### КОНФУЦИЙ

#### Детство и юность

Уже в древности, встречаясь с незнакомцем, китаец обычно спрашивал не «Кто ты?», а «Чей ты?», «Откуда родом?». Все родственники четко делились на две категории: *нэй цзу* («родственники по внутренней линии») и *зай цзу* («родственники по внешней линии»). Первым всегда отдавалось предпочтение, ибо то были родственники по линии отца, вторые — по материнской линии. В среде тогдашней знати происхождение играло решающую роль в судьбе человека, ибо социальный статус и положение в обществе определялись родовитостью. В VI—V вв. до н. э. все крупные административные посты, как правило, передавались по наследству. Поэтому каждый аристократ хорошо знал свое генеалогическое древо, ибо именно оно и позволяло ему ощущать свое отличие от других, и прежде всего низестоящих. Чем глубже были корни, тем знатнее потомок. Таблицы предков и ритуальное поклонение им также способствовали приобщению к истории рода.

В «Исторических записках» и «Истории династии Ранняя Хань» неоднократно упоминаются родословные записи на деревянных и бамбуковых дощечках, именуемые *луде*, *доли* или просто *лиу*. То были родословные не только домов императоров, ванов, но и гунов и чжу хоу (см. [148, т. 3, с. 23, 791]). Эти родословные широко использовал Сыма Цянь, особенно при написании раздела «Хронологические таблицы». Они хранились в дворцовых архивах. Что же касается наследственной аристократии, особенно разорившейся или из угасшего рода, то подобные родословные записи хранились в домашнем архиве, зачастую вместе с таблицами предков<sup>1</sup>. Если в роду были известные личности, то рассказы об их подвигах передавались из поколения в поколение — так воспитывалось уважение к истории.

Уже в период Чуньцю в китайской культуре сформировалось уважение к традициям, именуемым термином *гу* («древность»). Нет ни одного этико-политического учения или философской школы того периода, адепты которой, несмотря на полярность воззрений, отрицали или охаивали бы «древность».

Конфуций сыграл особую роль в отношении к «древности», именно он возвел это понятие в ранг высшего мерил исторической ценности. Естественно, что он должен был хорошо знать свою родословную; среди его предков имелись личности, которые могли повлиять на становление характера и выработку нравственных оценок. Поэтому его биографию необходимо начинать с краткого знакомства с генеалогическим древом, что поможет в определенной степени воссоздать внутренний мир Конфуция в период детства и юности.

Поскольку его предки принадлежали в далекие времена к разряду гунов и чжу хоу, то в семье должны были храниться родословные записи, а часть могла быть и в дворцовых архивах, которыми впоследствии, как мы уже отмечали, воспользовался Сыма Цянь. Из предков Конфуция по внутренней линии, а о них мы знаем гораздо больше, нежели о предках матери, следует упомянуть четыре имени: Вэй-цзы, Фу Фухэ, Чжэн Каофу и Кун Фуцзя.

Вэй-цзы можно считать основателем рода и самым знатным его представителем. Как сообщает Сыма Цянь, он служил у чжоуского правителя Чэнь-вана (1024--1004 гг. до н. э.) и помогал ему разгромить остатки войск пришедшей в упадок династии Инь (XVI—XI вв. до н. э.), правившей в то время Китаем [241, цз. 38, с. 22 (2352)]. Став правителем страны и основав династию Чжоу (XI—VIII вв. до н. э.), Чэнь-ван пожаловал Вэй-цзы за участие в боях удел Сун. Таким образом, последний стал первым государем царства Сун. Помимо воинских успехов, отмечает Сыма Цянь, Вэй-цзы был известен своим «человеколюбием и мудростью» [241, цз. 38, с. 22 (2352)]. Правда, говоря о «человеколюбии», Сыма Цянь использует введенное Конфуцием понятие *жэнь*<sup>2</sup>, что невольно настораживает исследователя. Вполне логично предположить, что прапредок Конфуция был мужественным и храбрым воином, иначе он не получил бы ни царства, ни полагающегося в таких случаях титула *чжухоу*. Что же касается того, обладал ли Вэй-цзы такой высокой добродетелью, как *жэнь* («человеколюбие»), то этот вопрос остается открытым. Не исключено, что Сыма Цянь, живший через триста лет после смерти Конфуция, когда его учение начинало становиться официальной идеологией правящего класса, мог поддаться влиянию авторитета Конфуция и слегка приукрасить основателя рода.

Фу Фухэ, предок Конфуция в 10-м поколении, был старшим сыном сунского царя Минь-гуна. Умирая, Минь-гун завещал свой трон брату — Ди Сюну, однако процарствовал последний недолго и был вскоре убит младшим сыном Минь-гуна — Фу Цзи. В сложившейся обстановке по традиции престол должен был перейти к старшему сыну, однако Фу Фухэ уступил трон Фу Цзи. О подлинные причины подобного поступка можно лишь догадываться, не исключено, что Фу Фухэ опасался своего решительного брата, нарушившего завещание отца. Фу Цзи был провозглашен сунским Ли-гуном, а Фу Фухэ за столь благородный поступок нарекли «че-

ловеком, чья слава подобна туго натянутой тетиве боевого лука», и одновременно ему был пожалован титул сунского дай фу<sup>3</sup>.

После Фу Фухэ предки Конфуция уже не имели прав на царский престол, однако все они в царстве Сун занимали высокое положение. Наиболее известным из них, отличившимся на административном поприще, был правнук Фу Фухэ, предок Конфуция в седьмом поколении — Чжэн Каофу. «Он, — пишет Куан Ямин, — отличался чрезмерной скромностью и большим знанием древней литературы. В течение ряда лет он служил попеременно трем сунским правителям: Дай-гуну (799—766 гг. до н. э.), У-гуну (765—748 гг. до н. э.) и Сюань-гуну (747—729 гг. до н. э.)» [198, с. 34]. Иными словами, его служебный стаж составлял не менее полустолетия. Чтобы услужить трем весьма разным по характеру правителям, необходимо было обладать недюжинными чиновничьими способностями. В родовой кумирне Чжэн Каофу сохранился треножник, на котором он повелел запечатлеть свое жизненное кредо: «Получив впервые царское повеление о назначении на должность — склонил голову; получив во второй раз царское повеление о повышении в должности — склонил спину; получив в третий раз царское повеление о повышении в должности — согнулся в поясице. Проходя по улице — двигаюсь осторожно, с почтением, держась вдоль стен домов. Поэтому никто не осмеливается презирать меня. В этом треножнике я варю и густую кашу, и рисовый отвар, дабы утолить лишь кое-как голод» [198, с. 35].

Чему же учил своих потомков человек, преуспевший в чиновничьей карьере? Не предавайся гордыне, даже если судьба занесла тебя высоко по служебной лестнице. Более того, чем выше ты поднимаешься, тем более почиттелен должен быть по отношению к правителю, ибо это укрепит твои позиции. Будь скромнен и вежлив, не позволяй себе возгордиться — это обезопасит в какой-то степени от зависти и клеветы со стороны остальной чиновной братии. Ограничивай свои жизненные потребности, сведя их к минимуму. Таков основной смысл духовного завещания Чжэн Каофу своим потомкам.

Ссылаясь на «Гоюй» (раздел «Речи царства Лу»), Куан Ямин отмечает, что Чжэн Каофу хорошо разбирался в древнекитайских письменных памятниках. Сохранились свидетельства источников о том, как он совместно с придворным историком чжоуского дома трудился над редактурой раздела «Гимны дома Шан» из «Ши цзина» [198, с. 35]<sup>4</sup>. Для того чтобы сановник одного из царств был допущен к такой важной работе и делил ответственность с главным историографом правящей династии, одного умения «гнуть поясицу» было явно недостаточно. По-видимому, Чжэн Каофу действительно обладал недюжинными литературными способностями.

Куан Ямин считает, что Кун Фуцзя, сын Чжэн Каофу, ничем особенным не выделялся. Единственным примечательным, что связано с этим предком Конфуция в шестом поколении, является

то, что именно начиная с него фамильным иероглифом рода стал знак «Кун». Кун Фуцзя, по мнению Куана Ямина, не был столь учтив и почиттелен, как его отец, поэтому во время одной из стычек во дворце он был убит неким Хуа Ду заодно с сунским правителем Шан-гуном (720--710 гг. до н. э.). Вот и все сведения о Кун Фуцзя, реконструированные Куан Ямином.

Однако в «Исторических записках» Сыма Цяня, в гл. 38 «Истории сунского правящего дома Вэй-цзы» и в разделе «Хронологические таблицы», можно обнаружить кое-какие дополнительные штрихи к портрету Кун Фуцзя, которые не могли не быть известны юному Конфуцию.

Десять глав «Хронологических таблиц» занимают особое место в труде Сыма Цяня. Ханьский историк просеял массу противоречивых сведений из разнообразных источников, прежде всего родословных таблиц, чтобы составить погодную запись основных событий в жизни китайского народа и государства от легендарного первопредка Желтого императора (Хуан-ди) до правления династии Хань, охватив почти тысячелетний период. Критически оценивая все то, что было сделано до него на этом поприще, Сыма Цянь писал: «Ученые-конфуцианцы выхватывают свои суждения [из разрозненных частей текста], те же, кто торопливо рассуждает обо всем, дают волю своим словам, не обращая внимания на связь начал и концов явлений. Хронисты берут лишь даты — годы и месяцы событий; астрологи возвеличивают действие чудесных сил, составители родословных таблиц записывают только поколения родов и посмертные имена. Выражения их настолько скупы и кратки, что когда надумаешь одним взглядом охватить все самое важное, то это очень трудно сделать» [148, т. 3, с. 10].

Поэтому Сыма Цянь и вынужден был создать единые, унифицированные «Хронологические таблицы». Сунский историк Чжэн Цяо (1104--1162) отмечал, что они «подобны шапке в одежде человека, подобны корням у дерева и источникам у рек» [148, т. 3, с. 10]. Фамилии сановников встречаются в этом разделе крайне редко, только тогда, когда они играли значительную роль в решении кардинальных судеб царств, а именно при сменах правителей. Сыма Цянь считал целесообразным в графе истории царства Сун своих «Хронологических таблиц» дважды упомянуть об основателе фамилии Кун:

1) под годом *синь-ю* (720 г. до н. э.): «Подданный князя Кун-фу поставлен у власти Шан-гуна. Фэн бежал в Чжэн» [148, т. 3, с. 87];

2) под годом *синь-вэй* (710 г. до н. э.): «Хуа Ду, увидев красоту жены Кун-фу, обрадовался. Он убил Кун-Фу, а затем Шан-гуна. Начальный год [правления] сунского гуна Фэна. Хуа Ду стал советником» [148, т. 3, с. 93--94].

Попытаемся реконструировать события того времени. В 728 г. до н. э. на престол царства Сун был возведен младший брат Сюань-гуна — Му-гун. Известно, что через восемь лет — в 720 г. до н. э. он тяжело заболел и перед смертью призвал ближайшего

советника Кун-фу, занимавшего должность *да сима*<sup>5</sup>, решить вопрос о наследнике. Здесь данные, приведенные в гл. 38 «Исторических записок», дополняют лаконичное сообщение «Хронологических таблиц». Му-гун хотел оставить после себя на престоле старшего сына Сюань-гуна — Юй И. Опасаясь за его дальнейшую судьбу, он стремился выяснить позицию высших сановников царства. Согласно Сыма Цяню, Кун-фу доложил Му-гуну: «Все сановники выступают за то, чтобы правителем стал Фэн — сын Му-гуна». Тогда Му-гун, по-видимому не без рекомендации того же Кун-фу, решившего пойти против «всех сановников», отсылает своего сына заложником к западному соседу — в царство Чжэн. После кончины Му-гуна правителем Сун становится Юй И, принявший титул Шан-гуна. В «Хронологических таблицах» сообщается, что Фэн сам бежал в Чжэн, но здесь нет больших расхождений, ибо Кун-фу, вероятно, с самого начала был на стороне старшего сына Сюань-гуна. Правитель царства Чжэн — Чжуан-гу Ушэн (743—700 гг. до н. э.) получил благоприятную возможность для усиления своего влияния в царстве Сун.

Начался период затяжных войн между государствами Чжэн и Сун. В 718 г. до н. э. чжэнская армия напала на Сун; в 713 г. до н. э. сунцы совместно с войсками северного царства Вэй сами выступили в поход против Чжэн и т. п. Одновременно каждое из воюющих царств пыталось «взорвать» лагерь противника изнутри путем подкупа кого-либо из сановников. Древняя и средневековая история, а Китай здесь не был исключением, свидетельствует, что как только в среде знати затевалась политическая интрига, то противоборствующие стороны частенько прибегали к помощи придворных дам. Чжуан-гу Ушэну повезло больше, нежели Шан-гуну: именно в этот период, как сообщает Сыма Цянь, сунский сановник Хуа Ду увлекся придворной красавицей — женой Кун Фуцзя, и, по-видимому, безуспешно. Он распустил слух, что в непрерывных войнах, которые ведет царство Сун на протяжении уже десяти лет с государством Чжэн и от которых «нещадно страдает простой люд», виновен фаворит царя Кун Фуцзя. Хуа Ду со своими сторонниками удалось наконец расправиться с могущественным *да сима*: «Я убил Кун-фу, дабы успокоить народ». Новый обладатель чужой «красавицы жены» в том же году без особых осложнений расправляется и с главой государства — Шан-гуном, видимо под тем же предлогом (см. [24], цз. 38, с. 24, 25). После десятилетних ожиданий Фэн вернулся стараниями Хуа Ду на родину и благополучно процарствовал целых 19 лет (710—629 гг. до н. э.). Хуа Ду был назначен первым советником и, естественно, начал преследовать род Кунов. Сын Кун Фуцзя — Му Цзинфу — вынужден был бежать из Сун на восток в соседнее государство — царство Лу [198, с. 35].

На этом печальном эпизоде закончилась более чем трехсотлетняя история рода Кунов в царстве Сун. На новом месте приходилось начинать все сначала. О былом величии напоминали лишь родословные таблицы, треножник Чжэн Каофу и ритуальная



семейная утварь, привезенные Му Цзинфу в царство Лу. К этому следует добавить многочисленные рассказы и легенды о славных деяниях предков, которые расцвечивали родословные таблицы, лепя зримые образы. Таков был семейный архив Кунов в царстве Лу.

Му Цзинфу поселился в и Цзоу — небольшой административной единице на территории уезда Чанпин. О сыне, внуке и правнучке Му Цзинфу почти ничего не известно. Мы знаем их имена: Цзе И, Фан Шу и Бо Ся.

О деяниях представителя четвертого поколения рода Кунов в царстве Лу — Шу Лянхэ в источниках сохранилось несколько записей, заслуживающих внимания. Не исключено, что своим появлением они обязаны тому, что Шу Лянхэ стал отцом Конфуция. Потомок Кун Фунзя в пятом поколении, Шу Лянхэ унаследовал от своего прапрадеда воинственность и смелость. В «Цзочжуани» сообщается, что, когда на десятом году правления луского Сян-гуна (563 г. до н. э.) лусцы совместно с войсками царства Цзинь напали на небольшое государство Бнян, в отряде луского аристократа Мэн Сяньцзы сражался *и ши*<sup>6</sup> по имени Шу Лянхэ (см. [268, г. 31, с. 1946]). Он управлял небольшой территорией — тем самым и Цзоу, где поселился некогда его беглый прапрадед Му Цзинфу. В те времена управители и делились на две категории: одни могли, а другие не могли передавать свою должность по наследству. Шу Лянхэ принадлежал ко второй категории, но тем не менее по социальному статусу он относился к дай фу, т. е., как отмечает Куан Ямпи, был все же аристократом, но самого низшего ранга и с весьма скромным достатком [198, с. 36].

Во время штурма столицы царства Бнян оборонявшиеся, впуская в город небольшую часть луских войск, неожиданно стали опускать навесные городские ворота, намереваясь отсечь и истребить прорвавшийся авангард. Именно в этот напряженный момент боя вперед прорвался Шу Лянхэ, подскочил к воротам и, напрягшись, удерживал их до тех пор, пока все лусцы не покинули крепость.

Вторая запись о ратном подвиге Шу Лянхэ зафиксирована семью годами позже. В 556 г. до н. э. хорошо вооруженный отряд циских войск, ведомый полководцем Гао Хоу, вторгся на север царства Лу и в местечке Фаньпи окружил и блокировал луских воинов. Среди последних наряду с Цзан Хэ и его братьями находился и Шу Лянхэ. Цзан Хэ, по-видимому, принадлежал к весьма знатному роду, ибо луский царь, узнав о случившемся, тотчас же снарядил отряд для его спасения. Однако ему не удалось прорваться к окруженным, опытный Гао Хоу все туже сжимал кольцо — возникла критическая ситуация. И тогда Шу Лянхэ, возглавив отряд из трехсот отборных воинов, ночью внезапно напал на цисцев, прорвал кольцо и благополучно доставил Цзан Хэ с братьями в лагерь лусцев. После этого он вновь, но уже с усиленным отрядом вернулся в Фаньпи и повел активную оборону. Цисские войска провели несколько атак, но все они были отбиты

Шу Лянхэ. Убедившись в тщетности осады, Гао Хоу снял осаду и вернулся в Ци (см. [268, т. 31, с. 1963]).

Храбрость и большая физическая сила, проявленные Шу Лянхэ в описанных сражениях, были замечены — в источниках говорится, что современники называли его «прославившийся смелостью и силой среди чжу хоу» (см. [198, с. 36]). Однако, как это ни странно, он — в отличие от основателя рода Вэй-цзы — не получил за свои воинские успехи ни наград, ни повышения в ранге. Социальное положение Шу Лянхэ не изменилось, на что обратил внимание и Куан Ямин, но не дал никаких объяснений.

Можно высказать два предположения: либо Шу Лянхэ был слишком самостоятелен и независим, а природные данные и происхождение могли способствовать формированию именно таких черт характера; либо он должен был совершить какой-то проступок, непростительный чиновнику низшего ранга. Проступок такой он-таки совершил, и виновницей невольно оказалась мать будущего Учителя китайской нации.

Когда Шу Лянхэ вернулся после победных сражений на родину в Цзоу, ему уже было около 63 лет. Семейная жизнь — по тогдашним представлениям о счастье — не удалась. Он мечтал о наследнике, продолжателе славного рода Кунов, а жена (из клана Ши) рождала девочек. Трудно представить их душевные терзания. Храбрый воин и его мужественная жена надеялись на лучшее, но когда и девятый ребенок оказался девочкой, они поняли, что Небо отвернулось от их семьи. Тогда Шу Лянхэ взял наложницу, и она родила ему долгожданного сына, которого нарекли Бо Ни. Термин бо использовался для обозначения старшего брата: по-видимому, Шу Лянхэ надеялся, что и второй ребенок будет мальчиком. Но что-то его остановило — или болезненность Бо Ни (второе имя Мэн Ни), родившегося хромоножкой, или необходимость спешно выступить в поход. Вернувшись домой, Шу Лянхэ не расстался с мечтой о здоровом наследнике. Воинская слава расширила возможности потенциального жениха, однако он не спешил. Наконец, его взор остановился на знатной семье Янь из г. Цюйфу, имевшей трех дочерей на выданье. Источники сообщают, что две старшие дочери Янь отвергли сватовство (см. [198, с. 37]). Младшая же сразу согласилась. Поступила ли она так в пику своим сестрам, не хотела ждать своей очереди, или ее прельстила воинская слава Шу Лянхэ? Важнее другое — согласно Сыма Цяню, бракосочетание Шу Лянхэ с Янь было оценено как «е хэ»: «[Шу Лян]хэ и девица из рода Янь вступили в „е хэ“ и дали жизнь Кун-цзы» [241, изд. 47, с. 2849].

Исследователи биографии Конфуция на протяжении многих сотен лет по-разному толковали это словосочетание, споры не утихают и по сей день. Дело в том, что как в древности, так и в наши дни данный термин весьма многозначен и, из песни слова не выкинешь, сугубо негативен: «варварский союз», «сожительство», «внебрачная связь», «совокупление» и т. п.

В современном китайском конфуциеведении среди специалис-

тов бытуют две точки зрения на «е хэ», причем первая представлена в основном в устной форме.

В конце сентября 1986 г. на Всекитайской научной конференции, посвященной изучению взглядов Конфуция (она называлась «Культурное наследие и современная кита́йская культура»), мне посчастливилось побеседовать с известным специалистом по доциньской культуре проф. Ши Хуайшэном из Хуачжунского педагогического университета (г. Учан) о «темных местах» из биографии Конфуция. По мнению Ши Хуайшэна, при браке Шу Лянхэ с Янь Чжи не были соблюдены все нормы чжоуского ритуала. Более того, он полагает, что Конфуций был зачат в пещере глинистого холма, а не дома, что, по представлениям благочестивых ревнителей ритуала, было из ряда вон выходящим нарушением приличий. Поэтому словосочетание *е хэ* следует трактовать как «союз в диком поле», «союз вне города, вне дома». Профессор Пекинского педагогического университета Чжао Гуансян придерживается такого же мнения, что и Ши Хуайшэн.

В беседах высказывается и мнение, что этот союз начался еще до бракосочетания, однако сторонников такой точки зрения немного, и вряд ли она заслуживает доверия.

Как правило, отмечает Куан Ямин, конфуцианцы старого Китая уклонялись от толкования «е хэ», словно это могло нанести ущерб авторитету Конфуция и выставить его в качестве «внебрачного ребенка». Однако, по его мнению, «если бы даже Конфуций и был внебрачным ребенком, то это все равно не могло ни в какой степени поколебать его авторитет» [198, с. 37].

В своем толковании указанного понятия я придерживаюсь объяснения, данного средневековым историком Сыма Чжэном (713–742). Эту точку зрения разделяет и Куан Ямин. Сыма Чжэн был одним из самых ранних комментаторов «Исторических записок», и, естественно, он не мог пройти мимо проблемы «е хэ». По его мнению, «данное понятие означало, что Лянхэ был стар, а Янь Чжи слишком юна... поэтому этот союз называли „е хэ“ — союз, не соответствующий правилам» [241, цз. 47, с. 2849]<sup>7</sup>. Куан Ямин полагает, что брак все же был официально заключен, но с нарушением тогдашних морально-этических норм. По древнекитайским традициям мужчине старше 64 лет неэтично было заново вступать в брак, [Шу Лянхэ же к тому времени было уже 66 лет [198, с. 37]. Мы так и не знаем до сих пор возраста Янь Чжи; Куан Ямин считает, что ей уже исполнилось 20 лет, но не приводит каких-либо веских доказательств. Поскольку же Сыма Чжэн отмечает, что невеста была «слишком юна», вряд ли речь шла о двадцатилетнем возрасте, ей должно было быть не больше семнадцати. Вполне логично предположить, что Янь Чжи также знала о правилах, делавших ее брак с Шу Лянхэ неэтичным. Однако она в отличие от сестер смело пошла на нарушение традиционной морали, что свидетельствует о ее мужественном и решительном характере.

Шу Лянхэ очень хотелось иметь здорового сына, ему надоело

долголетнее сочувствие друзей и тайное злорадство недругов, насмежавшихся над неполноценностью героя сражений. Поэтому, как только Янь Чжи почувствовала приближение родов, он, как человек своего времени, отправился вместе с юной супругой совершить молебн в пещере глинистого холма, который, по верованиям лусцев, обладал магической силой. Холм находился километрах в тридцати к юго-востоку от Цюйфу, на территории, которой управлял Шу Лянхэ. Шли медленно, постоянно останавливались передохнуть. Вскоре после молебна в честь духа холма Янь Чжи родила в пещере мальчика. Случилось это на 22-м году правления луского Сян-гуна — в 551 г. до н. э., 27 августа по лунному календарю.

Мальчика назвали Цю и дали прозвище Чжун Ни. Цю дословно означает «холм». По мнению Сыма Цяня, поскольку «при рождении темечко на голове мальчика было окружено бугорками, [ему] по этой причине и дали имя Цю — холм» [241, цз. 47, с. 8]. Логичнее предположить, что в выборе имени отразилась признательность радостного Шу Лянхэ священному холму, что подтверждает и данное мальчику прозвище — Чжун Ни («второй с глинозема»). Цю был вторым сыном Шу Лянхэ — иероглиф *чжун* означает в данном контексте «второй [из братьев]», холм же был глинистый (*ни*).

Итак, священный холм отныне и навечно стал присутствовать в имени и прозвище просветителя китайской нации. Впоследствии слава Конфуция коснулась и глинистого холма — пещере дали два имени: Кун лин тун («Пещера, где обитает дух холма») и Фу цзы тун («Пещера наставника»). Она сохранилась до наших дней<sup>9</sup>.

В марте 1987 г. мне посчастливилось посетить то место, где родился Конфуций. Нишань («глинистая гора») никак нельзя назвать горой; в действительности это холм высотой 43–45 м с плоской вершиной, на которой находится целый комплекс беседок и стел, поставленных в честь Конфуция различными императорами Китая, начиная с правителей минской династии. Лицам более низкого ранга не разрешалось воздвигать здесь стелы, исключение было сделано лишь для потомков Конфуция, поставивших стелу в честь своего предка. Весь комплекс окружен каменной стеной выше человеческого роста.

С холма открывается вид на тихую каменистую долину, окруженную грядой разновеликих холмов, поросших невысокими соснами. Напротив Нишаня по ту сторону долины виден высокий холм высотой более 100 м.

Пещера расположена у подножия Нишани, и вход в нее обращен на восток. По существу, это не пещера, а грот. Поскольку в литературе не приводятся размеры «пещеры», то я с помощью сопровождавшего меня молодого сотрудника Института Конфуция У Суньина измерил ее параметры. Высота у входа — 1,8 м, далее свод грота постепенно понижается, сходя на нет. Длина грота — 4,5 м, ширина — 1,4 м. Стены образованы из сланцевых

плит толщиной не более 20 см, скрепленных закаменевшей глиной, пол в гроте глиняный. Большую часть грота занимает плоская, совершенно гладкая каменная плита из того же сланца. Начинается она в левой части грота в 1,2 м от входа и тянется на 3 м вглубь. Ширина плиты — 1,15 м, высота — 40 см. Потолок над ней в самом высоком месте поднимается на 1,2 м, постепенно понижаясь до 20—10 см. По сути, каменная плита являет собой естественное ложе. На нем и ожидали встревоженные матери появления своих первенцев. В 9 часов 35 минут утра 3 марта 1987 г. одна треть грота была залита солнцем, ранние утренние лучи, видимо, проникают глубже, обогревая природную постель.

Можно представить, что общий вид долины и ныне такой же, какой открылся взорам Шу Лянхэ и Янь Чжи, пересохла лишь протекавшая у склона холма речушка, да и на нем, кроме сосен, ничего не было, как не было, видимо, и деревушки, прилепившейся ныне к северной части Нишани. Что же касается самого грота и каменной плиты, на которой 2540 лет назад появился на свет Конфуций, то все осталось в таком же первозданном виде.

Мальчик унаследовал родовую фамилию — Кун. В Китае и сопредельных странах с иероглифической письменностью Конфуций известен как Кун Цю или Чжун Ни. Едва мальчику исполнилось два года и три месяца (китайцы считают возраст с момента зачатия), как скончался любящий его отец.

Матери здорового последнего ребенка трудно было рассчитывать на какую-либо благожелательность со стороны первой жены и ее подросших девяти дочерей, да и вторая жена также имела основания быть недовольной Янь Чжи. Для юной вдовы и ее сына наступили тяжкие времена. Старшие жены еще как-то сдерживали себя при жизни мужественного воина, опасаясь его гнева. Но после кончины Шу Лянхэ все резко изменилось — на нарушившую моральные нормы юную женщину сыпались постоянные упреки. Дошло до того, что Янь Чжи не позволили даже сопровождать гроб с телом мужа, и она так до самой своей смерти не узнала, где же был погребен Шу Лянхэ. Обстановка, сложившаяся в семье, вряд ли способствовала нормальному воспитанию мальчика, потрясение, пережитое им в двухлетнем возрасте, наложило отпечаток на всю последующую жизнь. Душевные терзания матери, страдавшей от несправедливых упреков, не могли не ранить чувствительную душу ребенка. И Янь Чжи нашла единственно правильный выход, вырвав сына из атмосферы все нараставших дразг и скандалов. Она вернулась в Цюйфу, но вынуждена была жить отдельно от семьи родителей.

Исследователи биографии Конфуция скрупулезно на протяжении многих сотен лет изучали каждый шаг совершенного мудрого, собирая сведения буквально по крохам, при этом каждый давал им свое толкование. Современный биограф Конфуция Куан Ямин, изучая ранний период его жизни, задает следующие вопросы: 1) Почему Янь Чжи переселилась в Цюйфу? 2) На каких условиях смогла она там обосноваться? 3) Как она смогла поддержи-

вать существование свое и сына? 4) Как она воспитывала и чему обучала Кун Цю в детстве? [198, с. 38].

Ответ на первый вопрос несложен: стремясь избежать ссор и противоречий в семье Шу Лянхэ, Янь Чжи постаралась поскорее расстаться с ней; я уже отмечал, что она была не из робкого десятка.

Что же касается социального статуса Янь Чжи, то Куан Ямин считает его вполне благополучным, ибо она была вдовой дай фу — «прославившегося храбростью и силой среди чжу хоу», к тому же ее собственная семья входила в число больших родов г. Цюйфу.

Материальное же обеспечение вдовы и сына оставляло желать лучшего. Конфуций сам говорил: «В детстве я был беден, поэтому приходилось заниматься многими презираемыми делами». По мнению Куан Ямина, только благодаря трудолюбию и скромности матери и сына они смогли кое-как обеспечить себе бедное существование [198, с. 38]. Он почему-то не задается вопросом о помощи со стороны родственников по линии матери<sup>10</sup>. Можно предположить, что ее родители отнеслись в свое время сдержанно, а возможно, и неодобрительно к раннему замужеству Янь Чжи, но при жизни Шу Лянхэ скрывали это. Поскольку младшая дочь нанесла ущерб семейному престижу, то отношение к ней в лучшем случае могло быть прохладным. Невнимание к юной вдове объяснялось также и ослаблением родственных связей в тогдашнем Китае. Рост частнособственнических отношений оказывал негативное воздействие на традиционные семейные связи и отношения. И юный Цю почувствовал это с первых шагов своей самостоятельной жизни.

Отвечая на четвертый, самый важный вопрос, Куан Ямин цитирует Сыма Цяня: «Будучи ребенком и играя, Кун-цзы часто расставлял [на столике] подносы и чаши для жертвоприношений, воссоздавая ритуальные обряды» [241, цз. 47, с. 9] — и приходит к заключению, что Конфуций уже с раннего возраста любил учиться, в чем, несомненно, чувствуется влияние матери — материнская любовь и материнское воспитание [198, с. 45—46].

Приведенную цитату Сыма Цяня Куан Ямин относит к числу наиболее достоверных сведений о самом раннем этапе жизни Конфуция. И делает на основании этого правильный вывод о добродетельном поведении молодой вдовы, которая, возможно неосознанно, с юного возраста стала приучать ребенка к совершению ритуала<sup>11</sup>. Этот метод воспитания напоминает поведение матери Вэнь-вана (1077—1064 гг. до н. э.). Думается, что пристрастие Янь Чжи к ежедневным молитвам по усопшему мужу во многом объяснялось чувством вины за его скорую кончину. Попреки и худая молва не могли не пригнуть бедную женщину. Она замкнулась в своем горе, и это состояние матери передавалось и ребенку. Жили они изолированно от родственников, и мальчик был очень привязан к матери, сильно разделяя ее тревоги. Конечно, было бы ошибочным представлять Цю за вечны-

ми молитвами: мальчик рос веселым и жизнерадостным, часто играл со сверстниками. Но уже тогда он отличался от них знанием траурных церемоний, обостренным восприятием несправедливости, особенно со стороны родственников, и чувством особой любви к родителям. Зерна будущей концепции почитания родителей были заложены матерью. Больше всех Янь Чжи рассказывала сыну о ратных подвигах отца, так поразивших в свое время ее воображение. Впоследствии Конфуций сам смог убедиться в правоте рассказов матери, ибо были еще живы очевидцы героизма Шу Лянхэ.

Обращение с ритуальными сосудами не следует рассматривать как ничего не значащую игру. То были наглядные уроки истории семьи, истории рода. Янь Чжи от мужа знала семейные предания и истории, поклонялась таблицам предков, и, по мере того как подрастал сын, она во время совместных молитв рассказывала ему и об основателе рода и других известных личностях. Поэтому уже в самом юном возрасте Конфуций знал о деяниях Вэй-цзы, Фу Фухэ, Чжэн Каофу, Кун Фуцзя и других, менее известных нам представителей рода Шу Лянхэ. Не исключено, что мать рассказывала ему и о делах своих предков.

Каким могло быть воздействие этих предметных уроков истории и чему мог научить рано повзрослевшего ребенка пример его далеких и близких предков?

Пример Вэй-цзы показывал, что именно воинская доблесть может принести человеку многое, даже царский престол. В то же время судьба отца свидетельствовала об обратном. Следовательно, одной храбрости явно не хватало, человек должен обладать еще какими-то иными достоинствами. Пример Фу Фухэ учил благородству, Му Цзинфу — почтению к предкам; ведь именно он, убегая из Сун, сумел спасти и вывезти родословные таблицы. История Кун Фуцзя показывала, сколь опасна и непредсказуема жизнь сановника при дворе. Но более всего его могла заинтересовать деятельность Чжэн Каофу: принципы жизни и нормы поведения, завещанные им своим потомкам, оказали несомненное влияние на становление характера юного Конфуция. Он не только воспринял, но и впоследствии развил их, проповедуя своим ученикам основные положения духовного завещания Чжэн Каофу. Не исключено, что именно пример последнего, с успехом служившего трем разным правителям, вдохновил юношу на изучение памятников древнекитайской культуры. Обширные знания необходимы для успешной чиновной карьеры — учил жизненный опыт Чжэн Каофу.

Судьбе суждено было нанести еще один удар юному Цю — не исполнилось ему и семнадцати, как неожиданно скончалась мать. На первый взгляд непонятно, что послужило причиной смерти, ведь Янь Чжи было лет тридцать с небольшим. Но если попытаться воссоздать хотя бы в общих чертах ее недолгий вдовий век: обвинения, попреки, худая молва — и все от родственников, и не только мужа, то диагноз ясен.

Цю тяжело переживал смерть матери, горе его усугублялось тем, что в отличие от других лусцев он не знал, где похоронить свою мать. По традиции траурных церемоний, а Конфуций к 15 годам уже прекрасно овладел ими, мать должна быть похоронена рядом с отцом. Но поскольку Янь Чжи в свое время не допустили к похоронам Шу Лянхэ, она так и не смогла рассказать Цю о месте его захоронения. Поэтому Конфуций временно помещает гроб с телом матери в местечке, известном как Улица пяти старцев, нанимает человека следить за гробом, а сам направляется на поиски могилы отца. Путь его лежит в Цзоу — владение Шу Лянхэ, там мать некоего Маньфу, жившая по соседству с Янь Чжи и жалевшая юную вдову, рассказала Конфуцию о ее местонахождении. Шу Лянхэ был похоронен на горе Фаншань в десяти с лишним километрах от Цюйфу. Конфуций перевез гроб в Фаншань и торжественно, с соблюдением всех правил ритуала захоронил мать. Воссоединив наконец-то покойных родителей, он выполнил свой сыновний долг.

Оставшись один, без доброго и любящего наставника, Цю должен был пробиваться в жизни, уповая лишь на собственные способности, ум и опыт. А опыта общения в стратифицированном авторитарном обществе, каким был тогда Китай, Цю явно не хватало. Об этом свидетельствует следующий достоверный факт из тогдашней жизни Чжун Ни.

В царстве Лу реальная власть фактически находилась в руках представителей трех крупных родов: Цзи Суньши, Мэн Суньши и Шу Суньши. Наибольшим могуществом обладал Цзи Суньши, в пределах рода которого всеми делами заправлял фактически старший прислужник по имени Ян Ху. Однажды, вскоре после того как Конфуций похоронил мать (он еще носил на поясе траурную повязку), Цзи Суньши пригласил на банкет всех лусцев, имевших ранг ши. Лусские крупные аристократы заигрывали с представителями этого низшего аристократического слоя и попеременно приглашали их на какие-либо семейные торжества. Поскольку Шу Лянхэ имел ранг ши, то его сын счел возможным пойти в числе других на этот банкет. У ворот усадьбы гостей встречал влиятельный Ян Ху. Увидев Конфуция, он преградил путь юноше и надменно произнес: «Семья Цзи дает банкет в честь ши, тебя же никто не звал» [241, цз. 47, с. 10]. Оскорбленный юноша вынужден был удалиться. Он тяжело переживал это публичное унижение, но не пал духом<sup>12</sup>.

Хотя Конфуций считал себя, и вполне обоснованно, обладателем статуса ши, он резко отличался от остальных ши и их детей по своему имущественному состоянию. После переселения в Цюйфу у них с матерью никогда не было в доме никаких слуг. Я уже приводил слова Конфуция о том, что в детстве он умел делать много «презираемых дел». Куан Ямин объясняет, какие именно занятия тогдашние аристократы относили к числу «презираемых». В их число входили уборка жилища, выращивание овощей, таскание тяжестей на коромысле (по-видимому, Конфуцию приходилось



самому носить бадьи с водой), перевозка на ручной тележке более тяжелых грузов и другие обиходные домашние дела. Цю не чурался занимать трубочом в небольшие оркестры, игравшие на свадебных и похоронных церемониях, приходилось ему пасти чужих овец и коров [198, с. 44]. После смерти матери домашних хлопот стало больше -- приходилось еще ходить на рынок, готовить еду и стирать. Думается, что ранний брак Конфуция объясняется также и стремлением несколько разгрузить себя от домашних забот.

Позволю себе не согласиться с мнением Куан Ямина, будто Конфуций, преуспевший в разнообразной физической работе, все же презирал этот вид деятельности, достойный лишь *сяо жэней* («маленьких людей»): «В то же время в душе он презирал этот труд, полагая, что такого рода деятельностью должен заниматься *сяо жэнь*, она недостойна цзюнь-цзы (благородного мужа)» [198, с. 44]. К сожалению, автор не приводит никаких доводов в пользу такого заключения, а оно крайне существенно для постижения нравственных ориентиров юного Конфуция.

Собственно говоря, китайскому читателю нет нужды упоминать о них, ибо он и так их знает. Речь идет о беседе Конфуция с учеником Фань Чи, которая традиционно считалась многими в Китае свидетельством негативного отношения Конфуция к физическому труду. В 1972 - 1976 гг., в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», эта беседа широко пропагандировалась органами массовой информации в качестве доказательства презрительного отношения Конфуция к земледельческому труду, а следовательно, и всему многомиллионному китайскому крестьянству (подробнее см. [124, с. 283--284]). Целесообразно именно в данном разделе проанализировать текст беседы умудренного Конфуция с Фань Чи, давшей Куан Ямину повод для столь категоричного утверждения. Правомочность использования именно здесь более позднего суждения Конфуция оправдана и тем, что основные ценностные оценки, сложившиеся в юности, Конфуций не менял -- на протяжении своей многолетней жизни он лишь корректировал и углублял их.

Текст интересующей нас беседы содержится в гл. 13 «Лунь юя»: «Фань Чи обратился с просьбой обучить его выращиванию хлебов. Учитель ответил: „В этом я не могу сравниться со старым земледельцем“. Тогда [Фань Чи] обратился с просьбой обучить его выращиванию овощей. Учитель ответил: „В этом я не могу сравниться со старым огородником“. Фань Чи ушел. И тогда Учитель сказал: „Да! Действительно, какой же маленький человек (*сяо жэнь*) этот Фань Сюй!“<sup>13</sup>. Если верхи любят правила, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не проявить почтительности, если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не подчиниться, если верхи любят честность, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не быть искренним. Если все будет именно так, то тогда народ со всех четырех сторон, неся за спиной детей, устремится [к вер-

хам], и зачем тогда им самим заниматься выращиванием хлебов?» [308, цз. 134, с. 142].

Термин «сяо жэнь» («маленький человек») в учении Конфуция многофункционален и занимает одно из центральных положений (подробнее о нем см. ниже, в гл. 4). Чаше всего он противопоставляется термину «цзюнь-цзы» («благородный муж») и носит негативный характер. Однако имеется целый ряд суждений Конфуция, где этот термин приобретает и социальное звучание. Все зависит от характера текста и кардинальной мысли, заложенной в суждении. Следует учитывать, что, как правило, оно рассчитано на учеников, нацеливая их на соучастие в обсуждении затронутой темы. Таков один из педагогических методов Конфуция.

В анализируемой беседе Конфуций употребляет понятие «маленький человек» в двух значениях – этическом и социальном. В первом случае оно действительно имеет негативный оттенок, но он распространяется только на одного Фань Чи. Конфуций осуждает его перед учениками за то, что он проявляет интерес к той сфере деятельности, в которой никто из них никогда не будет занят. В его школе обучают совсем иному – искусству управления людьми, правилам человеческих взаимоотношений. И тот из учеников, который еще не уразумел этого, достоин осуждения, поэтому-то и называл он Фань Чи «маленьким человеком».

Однако Конфуций был бы плохим Учителем, если бы не использовал вопросы Фань Чи в качестве наглядного примера объяснения сути своего учения. Он показывает ученикам, что в обществе есть две сферы деятельности, в каждой из которых заняты определенные категории людей. «Верхи» занимаются управлением, а «народ» (*минь*), под которым подразумеваются «маленькие люди», хотя прямо об этом и не говорится, обязан возделывать землю. Но каждая категория людей должна стремиться к высокой профессионализации. Примерами для народа должны служить «старый земледелец» и «старый огородник», т. е. люди с большим личным профессиональным опытом. Хотя сам Конфуций в юности и выращивал овощи, о чем, несомненно, не мог не знать Фань Чи, он не считал себя специалистом в этой области. Его сфера деятельности – обучение тех, кто в будущем должен войти в категорию «верхов». И он показывает ученикам, какими должны быть настоящие «верхи» — они должны не только говорить о соблюдении «правил», «почтительности», «справедливости», «учености», но и «любить» все это.

Под термином же «любовь», который Конфуций упорно повторяет перед каждым из перечисленных четырех понятий, он имеет в виду естественное восприятие их сердцем и душой. «Верхи» только тогда могут стать истинными «верхами народа», когда в своем повседневном поведении они добьются воплощения четырех принципов на личном примере. Искусству овладения этими принципами наряду с другими и учит школа Конфуция. Это трудный путь, но, только идя по нему, можно стать истинным профессионалом в сфере управления народом, т. е. в сфере деятель-

ности «благородного мужа». Когда «верхи» достигнут такой стадии совершенства, им не понадобится вникать в такие мелочи, как «обучение выращиванию хлебов или овощей», — народ не только сам с успехом займется своим делом, но еще и проникнется к «верхам» чувством искренней признательности: «устремится к верхам с четырех сторон, неся за спиной детей».

У «народа» есть свои учителя, и Конфуций не кривит душой, когда отказывает Фань Чи в конкретных уроках по технике обработки земли под злаки и овощи, хотя и знаком с ними. Он не стесняется признать, что любой старый земледелец или огородник гораздо опытнее его. Просто сам он занят в иной области. «Благородный муж, — скажет позднее Конфуций („Лунь юй“, 4, 11), — заботится лишь о соблюдении морали, маленький человек помышляет о земле» [308, цз. 411, с. 40]. Его ближайший последователь Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) сформулирует эту мысль четко: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свои] 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» (цит. по [56, т. 1, с. 238]).

Естественно, что рассмотренная нами беседа отражает взгляды зрелого мыслителя и в юности Конфуций еще не способен был столь логично изложить все перечисленные принципы, но истоки их формировались уже тогда. Я согласен с Куан Ямином лишь в том, что физический труд, по мнению юного Конфуция, представлял собой сферу деятельности сяо жэней, но анализируемый текст, так же как и иные суждения Конфуция, не дает оснований для утверждения о презрительном отношении юного Кун Цю к труду «маленьких людей». Чжао Гуансян, с которым я поделился сомнениями в правильности трактовки Куан Ямина, был согласен с моими доводами.

Конфуций, добавил он, был педагогом. В своем ответе Фань Чи он подчеркивал, что каждый должен заниматься своим делом, причем делать это действительно профессионально. Конфуций готовил учеников не для земледелия, а для государственной службы. В перспективе каждый из них (все зависело от личных способностей и усердия) мог стать цзюнь-цзы. А когда в одном лице сочетаются чиновник и цзюнь-цзы, то и земледельцы станут жить лучше, ибо он создает им те условия, о которых говорил Конфуций: «Используй труд земледельца согласно временам земледельческого года».

После небольшого отступления вернемся вновь к жизни семнадцатилетнего юноши. Нелегкий физический труд закалил Цю, приучил к невзгодам. Хотя судьба и нанесла ему ряд тяжелых ударов в детстве и юности, она как бы компенсировала причиненные страдания, наделив юношу природным умом, отменным здоровьем и силой. Сыма Цянь отмечает его высокий рост: «Кун-цзы был высотой в девять чи и шесть цуней (примерно 1,91 м. —

Л.И.), все звали его верзилкой, и он отличался от других» [241, цз. 47, с. 13]. Юноша увлеченно занимается самообразованием в надежде, что со временем знания смогут прокормить его и помогут в служебной карьере. Об этом периоде своей жизни сам Конфуций сообщает предельно лаконично, отмечая, что уже «в пятнадцать лет я сосредоточил все свои помыслы на учебе» [308, цз. 97, с. 95].

В VI—V вв. до н. э. образованным считался тот, кто в совершенстве владел шестью видами умений, или шестью искусствами (*лю и*): выполнять ритуалы, понимать музыку, стрелять из лука, управлять колесницей, читать и, наконец, считать (т. е. знал математику)<sup>14</sup>. В царстве Лу, претендовавшем на духовное верховенство в стране, этим «искусствам» придавалась особая значимость» (подробнее см. [39, с. 250—256]).

Дабы читатель смог наглядно представить, что же являли собой шесть видов искусств, приведем описание процесса обучения одному из них — «умению управлять колесницей», дошедшее до нас в изюане 5 трактата представителя даосской школы Ле-цзы (конец VI — IV в. до н. э.): «Держи в порядке вожжи там, где [они] соединены с удилами, натягивай или ослабляй в согласии с углами губ [коней]. Правильно соразмеряй мысль в своей груди, почувствуй ритм руками. Внутренне овладеешь волей, а внешне [научишься] угадывать желание коней. Тогда-то и сумеешь посылать коней вперед или отводить назад, словно по натянутому шнуру, делать повороты или кружиться, словно по угломеру и циркулю, и силы коней хватит с избытком на любой, самый дальний путь. Вот это истинное мастерство. Овладев мастерством [управления] удилами, приводи в соответствие поводья; овладев мастерством [управления] поводьями, приведи в соответствие и руки; [когда руки] овладеют мастерством, приведи в соответствие и мысли. И тогда можешь не следить глазами и подхлестывать кнутом. Будешь стоять прямо с легким сердцем, и шесть вожжей не перенутаются, и [топот] двенадцати четырех копыт будет равномерным, движения же совершенно точными при езде. А затем уже твоя колесница проедет всюду, где только поместятся колеса, всюду, где только хватит места для конских копыт» (цит. по [130, с. 95]).

Овладение шестью искусствами открывало путь наверх, давая путевку в среду средней и высшей аристократии. И юноша сумел хорошо их освоить. Если при этом учитывать его не такие уж плохие «анкетные» данные: сын храброго ши из некогда известной фамилии и матери из большого знатного рода, живущего в столице, то станут понятны причины, почему представители высшей знати царства Лу стали привечать юношу. Об этом свидетельствуют два достоверных факта.

1. В 19 лет Конфуций берет в жены девушку из семьи Ци, проживавшей в царстве его предков — Сун. По мнению Куан Ямина [198, с. 43], если бы луские аристократы, жившие в Цюйфу, не относились благосклонно к юноше, то этот брак

с девушкой из другого государства, да еще из чиновной среды вряд ли был бы возможен.

2. Через год после женитьбы судьба преподнесла Конфуцию неожиданный подарок — жена родила сына. Почему «неожиданный»? Он был наслышан о страданиях отца и, видимо, очень боялся, что может пойти по его стопам. Вряд ли луский правитель волновался вместе с молодым отцом, но, вспоминая о переживаниях Шу Лянхэ и злорадных шутках за его спиной, Чжао-гун (541—510 гг. до н. э.) решил отметить это радостное событие в семье сына храброго ши и послал Конфуцию со слугой крупного живого карпа — символ благопожелания юной семье. Конфуций безмерно был рад такому проявлению внимания. Но как выразить лускому царю свою признательность? Он ведь беден — каков может быть его ответный дар? И он дарит Чжао-гуну самое ценное — нарекает сына именем Ли (камп), дабы запечатлеть на всю жизнь своего первенца этот счастливый акт в истории семьи. Этот акт отражен и в прозвище сына — Бо Юй: юй — «рыба», а бо — старший из братьев. Видимо, он надеялся, что за старшим мальчиком последуют другие сыновья — ведь и его старшего сводного брата-хромоножку звали Бо Ни. Однако судьба распорядилась по-иному: у Конфуция не было больше сыновей.

Проявленные властью имущими знаки внимания никак не отразились на благополучии семьи. Став отцом, Конфуций уже не мог довольствоваться случайными заработками. Необходим был постоянный источник доходов, а дать его могла лишь служба — у царя либо могущественного аристократа.

## В поисках службы

Многочисленная литература о Конфуции свидетельствует, что первой в его жизни была должность «хранителя амбаров» (см. [38, с. 96; 324, с. 9]). Думается, что такое толкование не совсем точно передает характер деятельности молодого главы семьи. Вот что сообщает об этом периоде его жизни Сыма Цянь: «Когда возмужал, то поступил на службу историографом в дом Цзи, занимался измерениями и взвешиваниями» [241, цз. 47, с. 13]. Комментаторы единодушно отмечают, что вместо иероглифа *ши* («историограф») должен стоять похожий на него знак *ли* («мелкий чиновник») [241, цз. 47, с. 13]). Сыма Чжэн, поясняя эту фразу Сыма Цяня, указывает, что Конфуций был «мелким чиновником при зерновых амбарах» [241, цз. 47, с. 13]. По-видимому, от него и пошла эта версия о «хранителе амбаров».

Дом Цзи относился к числу наиболее знатных и влиятельных аристократических родов царства Лу. Весьма вероятно, что Цзи взимали огромные подати и их зернохранилища были полны. Следует отметить, что в древнем Китае даже у самых богатых замки не ржавели на дверях зерновых складов. Зерно постоянно

находилось в движении: после того как засыпали амбары, началась традиционная борьба за расширение сферы влияния на общинников, борьба за увеличение числа зависимых земледельцев. Если торговцы, скупая зерно, продавали его подороже в голодные годы, то «благородными» считались те, кто «взимал малыми доу<sup>15</sup>, а раздавал большими». Но это была лишь видимая благотворительность. Общинники, бравшие зерно в долг, попадали в еще большую зависимость от аристократов.

И слова Сыма Цяня, писавшего о необходимости для Конфуция «измерять и взвешивать», свидетельствуют, что молодому человеку приходилось постоянно общаться с земледельцами и много считать. Видимо, именно благодаря своему умению считать, вести деловые бумаги и получил Конфуций эту хлопотливую должность. В каком возрасте он был назначен и сколько лет прослужил управляющим складами аристократа Цзи, неизвестно. Куан Ямин полагает, что первую должность Конфуций получил вскоре после того, как ему исполнилось 20 лет [198, с. 44]. Ли Чанчжи же склоняется к мысли, что произошло это в 26—27-летнем возрасте [213, с. 10].

Вторая должность Конфуция также была связана со службой у влиятельного луского аристократа. Сыма Цянь сообщает об этом весьма кратко: «был мелким чиновником и следил за тем, как плодился скот» [241, цз. 47, с. 13]. По мнению Цуй Дунби, здесь кроется ошибка, возникшая, видимо, в период Хань. Конфуций не мог быть «мелким чиновником», ибо не находился на царской службе, по существу, он исполнял обязанности семейного слуги в доме Цзи [276, с. 268]. Несколько более подробные сведения встречаются в трактате «Мэн-цзы», где сохранена следующая самооценка Конфуция: «Поручили мне пасти коров и овец, и добился я того, чтобы росли коровы и овцы жирными и здоровыми» [223, цз. 5 (2), с. 206].

Сколь долго длилась эта служба, также неизвестно. Хотя молодой человек и выполнял ее добросовестно, но вряд ли она доставляла ему удовлетворение. Если же учесть, что вся его служба семье Цзи протекала под неусыпным надзором всевластного Ян Ху, то станут ясны побудительные мотивы, заставившие Конфуция усиленно заниматься самообразованием, и прежде всего совершенствованием в области «шести видов искусств». Уже в то время, а Конфуцию было около 25—27 лет, зримо проявлялась одна характерная черта — он не только не стеснялся спрашивать о том, чего не знал, но и домогался всегда исчерпывающего ответа.

На 17-м году правления луского царя Чжао-гуна (525 г. до н.э.) осенью царство Лу посетил Чжэн Цзы -- правитель небольшого зависимого от Чжао-гуна царства Чжэн, расположенного к юго-востоку от Лу. Один из луских дай фу, Чжао Цзы, на первом же банкете попросил Чжэн Цзы рассказать, почему во времена правления его далекого предка Шао Хао в их краю все чиновники носили птичьи имена. Чжэн Цзы подробно рассказал, как Шао Хао разделил все сферы управления государством и закрепил их

за носителями различных птичьих имен: орел, павлин и т. п.<sup>16</sup> (см. [298, с. 1944—1947]). Как только Конфуций прослышал об этой беседе, он тут же отправился на поиски Чжэн Цзы и попросил его подробно рассказать о системе правления чжэнцев при Шао Хао. Впоследствии, делаясь почерпнутыми знаниями с собеседниками, он скажет: «Я слышал, что у Сына Неба там не было чиновников; но поскольку там жили варвары четырех сторон света, то надо изучать их порядки. Сведения эти заслуживают доверия»<sup>17</sup> [298, т. 31, с. 1950]. Уже тогда Конфуция интересовали принципы государственного устройства различных народов, и спустя много лет он делился со своими учениками сведениями, почерпнутыми в беседе с потомком Шао Хао.

Примерно в тот же период в жизни Конфуция произошло знаменательное событие — он впервые был допущен на торжественное жертвоприношение в главную кумирню царства Лу<sup>18</sup>. Повел он себя несколько странно для окружающих, спрашивая о значении почти каждой процедуры. Один из сановников возмущенно бросил: «Кто это говорил, будто сын человека из Цзоу понимает *ли*? Войдя в главную кумирню, он расспрашивает буквально о каждой детали». В ответ Конфуций произнес: «Это как раз и соответствует *ли*» [308, цз. 315, с. 28]. Впоследствии одним из методов обучения в его школе стало прививание учащимся навыков не стесняясь расспрашивать о сути каждого поступка или изречения. Куан Ямин полагает, что случаи, аналогичные инциденту в главной кумирне, получили отражение в известном изречении Конфуция: «Если знаешь, то говори, что знаешь; а если не знаешь, то говори, что не знаешь» [198, с. 46].

Духовной Меккой Китая периода Чуньцю являлся Лои (нынешний Лоян, пров. Хэнань) — столица чжоуского правителя. И хотя политическая власть Сына Неба скатилась почти к нулю, в духовной сфере чжоуский двор все еще продолжал играть значительную роль. Ведь именно в Лои были сосредоточены все императорские архивы; именно чжоуский двор являлся признанным хранителем и толкователем традиций, главным образом ритуальных, а также обычаев аристократии, и не только ее одной. Побывать в Лои, познакомиться с тамошними знатоками «шести искусств» было давней мечтой молодого Конфуция. Но Лои отстоял на многие сотни километров от Цюйфу, а денег на транспортные расходы (необходимо было нанять повозку с лошадей) у него, естественно, не было. Единственное, на что мог рассчитывать Конфуций, — это на содействие аристократа Цзиншу, обучавшегося у него некоторое время, или на родителей богатых учеников<sup>19</sup>. И он действительно использовал свое положение. До нас дошло следующее описание этого знаменательного события в изложении Сыма Цяня: «Луский Наньгун Цзиншу (Почтенный дядя из Южного дворца) обратился к лускому правителю: „Прошу позволить нам с Кун-цзы съездить к чжоускому двору“. Луский правитель дал им повозку, пару лошадей и юного прислужника в придачу. Они отправились к чжоускому двору порасспросить

[подробнее] о правилах ритуала и, как говорят, встретились там с Лао-цзы. А когда стали прощаться, Лао-цзы, провожая их, сказал: „Я слышал, что богатые и знатные провожают дарами, а человеколюбивые провожают напутствием. Я не могу считать себя богатым и знатным, а посему, присвоив себе наименование человеколюбивого, провожаю вас напутствием: „Светлый и глубоко вникающий во все ум приближается к гибели, поскольку он любит обсуждать других. Тот, кто много знает и широко рассуждает, угрожает своему брэнному существованию, поскольку он вскрывает зло в других людях. В делах не помышляй лишь о себе, ибо не пригодно это ни дома, ни на службе“» [241, цз. 47, с. 14—15]<sup>20</sup>. Кун-цзы из Чжоу возвратился в Лу, и число его учеников несколько возросло.

Вопрос о возможной встрече Конфуция с Лао-цзы является одним из наиболее сложных и запутанных при реконструкции жизнедеятельности основателей двух великих учений. Он нуждается в специальном исследовании. Мне импонирует та осторожность, с которой подходил к решению этой проблемы акад. Н. И. Конрад: «Традиция говорит: Лао-цзы. Но это не имя; это прозвище „Старец“. Фамилия его — Ли, имя — Эр; есть и другое — Дань. Поскольку так говорит Сыма Цянь (145—86 гг. до н. э.), постольку как будто бы дальше и разговаривать не о чем. По рассказу Сыма Цяня можно судить и о времени жизни этого Ли Эра: историк упоминает о встрече его с Конфуцием, сообщая при этом, что последний приходил к первому за поучением. За поучением приходят обычно младшие к старшим. Следовательно, Ли Эр был старшим современником Конфуция... Сыма Цянь сообщил и об общественном положении Ли Эра: он был хранителем дворцового архива в царстве Чжоу. Разумеется, не в том Чжоу, которое до VIII в. до н. э. стояло во главе общеплеменного союза, а в том, которое было лишь одним из многих государств Китая эпохи Лего, к тому же еще из числа наименее значительных. Историк позволяет судить и об общественных настроениях этого чжоуского архивариуса: видя упадок этого древнего царства, он решил уйти — не „в отставку“, а совсем, т. е. отказаться от всякой общественной жизни. Отправился на запад... „Конец его неизвестен“, — заканчивает Сыма Цянь. Что же, как будто бы все ясно? Нет, далеко не так. Прежде всего неясен вопрос о времени жизни этого Ли Эра. Если он встречался с Конфуцием, он должен был жить в его время, т. е., во всяком случае, в VI в. до н. э. Если же он покинул страну, будучи не „в состоянии видеть упадок царства Чжоу“ и понять под этим „упадком“ исторический конец этого царства, он должен был жить в III в. до н. э., так как именно в середине этого века оно перестало существовать» [77, с. 439—440].

Приведя все возможные сведения о встрече Конфуция и Лао-цзы, Конрад воздерживается от окончательного суждения. Цянь Му более категоричен: он полагает, что Конфуций не мог встречаться с Лао-цзы и тем более расспрашивать его о правилах ритуала [280, с. 8]. Составители первого тома из серии «Двад-



цать четыре династийные истории», подготовленных Издательством древней литературы (этот том посвящен «Историческим запискам» Сыма Цяня, он издан с комментариями и переводом на современный язык, рассчитанный на массового читателя), не ставят под сомнение факт встречи Конфуция с Лао-цзы [306, т. 1, с. 264]. Они отмечают лишь, что Лао-цзы (Ли Эр) служил историографом при чжоуском дворе и заведовал царской библиотекой. Профессор Хуачжунского университета из г. Учана Ши Хуайшэн, с которым я консультировался по данному поводу, полагает, что поскольку Лао-цзы был тогда главным хранителем чжоуской библиотеки, то Конфуций, учитывая цель его поездки, должен был встретиться с ним. Профессор Чжао Гуансян придерживается иного мнения — сам факт встречи подробно освещен в «Ли цзи», в доханьских памятниках он не встречается, поэтому к нему следует относиться настороженно.

Меня же интересует, почему Сыма Цянь вставил этот эпизод в жизнеописание Конфуция и «организовал» встречу с Лао-цзы. Ответ на этот вопрос кроется в его воззрениях на человеческую природу. По мнению Сыма Цяня, алчность является неизменным природным качеством человека, особенно обильно расцветает она в среде управляющих, ибо на это толкают их условия жизни и как неизбежный результат данного процесса — разложение «общественной жизни». Он внутренне симпатизировал даосскому идеалу праведного правления, где люди довольствовались тем, что имели, и желания их были крайне ограничены. Не случайно ряд исследователей отмечал даосские элементы в воззрениях Сыма Цяня. Вот одно из его суждений: «О том, что было до Шэн Нуна, я не знаю. Относительно же того, что повествуется в „[Книге] стихов“ и „[Книге] исторических документов“, [скажу]: „Со времен Юй [Шуня] и династии Ся уши [людей] желали [слышать] самое лучшее пение, а глаза — [созерцать] самую красивую наружность, уста алкали до конца [насладиться] вкусом блюд, приготовленных из мяса домашней скотины, тела находили радость в праздности и удовольствиях, а сердца тешились и кичились почестями, которые воздают силе и способностям. Этим обычаям дали впитаться в народ; даже если стали бы наставлять в полной глубокого смысла теории [Лао-цзы каждую] семью, в конце концов не смогли бы преобразить [людей]“» (цит. по [79, с. 93—94])<sup>21</sup>.

Работая над биографией, Сыма Цянь, по-видимому, не мог не просмотреть целый ряд эпизодов о встречах Лао-цзы с Конфуцием, бытовавших в даосской литературе. Для многих из них было характерным неверие Лао-цзы в совершенствование человеческой природы, он не видел каких-либо радужных перспектив у Конфуция. Приведем текст одной из таких бесед, зафиксированный в «Чжуан-цзы»: «— Не допускай в свою грудь ни радости, ни гнева, ни печали, ни веселья. Ведь в Поднебесной [вся] тьма вещей существует в единстве... — Добродетелью [Вы], учитель, равны Небу и Земле, — сказал Конфуций. — Все же позаимствую

[Ваши] истинные слова для совершенствования своего сердца. Разве мог этого избежать кто-нибудь из древних благородных мужей?

— Это не так, — ответил Лао-цзы. — Ведь бывает, что вода бьет ключом, но [она] не действует, [эта] способность естественная. [Таковы] и свойства настоящего человека. [Он] не совершенствуется, [если свойства присущи ему] так же, как высота — небу, толщина — земле, свет — солнцу и луне» (цит. по [130, с. 241—242]).

Из записей ряда бесед Сыма Цянь выбрал две наименее типичные, поместив одну в биографию Лао-цзы, а другую — в биографию Конфуция. Они наименее известны, и ханьский историк сохранил тексты для нас, поскольку они соответствовали его собственным воззрениям.

В своем напутствии Лао-цзы как бы передает эстафету молодому Конфуцию, предостерегая его от себялюбия и непродуманной критики управляющих («других людей»), ибо это может для него плохо кончиться. Главная задача — воспитывать в людях скромность.

Сам факт поездки Конфуция в Лои особых сомнений у исследователей не вызывает (см. [280, с. 8]). Нет лишь единства в определении ее даты. Можно назвать пять различных мнений. Одни считают, что поездка в Лои состоялась на седьмом году правления луского Чжао-гуна (535 г. до н. э.), когда Конфуцию было 17 лет; другие — на семнадцатом году правления луского Чжао-гуна (525 г. до н. э.), когда Конфуцию исполнилось 27 лет; третьи полагают, что в момент поездки Конфуцию было 30 лет; четвертые — 34 года, и, наконец, сторонники пятой точки зрения, основывающиеся на сведениях из «Чжуан-цзы», утверждают, что встреча Лао-цзы с Конфуцием произошла, когда последнему исполнился 51 год (подробнее см. [198, с. 47, примеч. 1]). Куан Ямин полагает, что Конфуций скорее всего посетил чжоуское царство между 518—508 гг. до н. э., т. е. в 34—44-летнем возрасте [198, с. 47].

К числу последних достоверных событий, завершающих начальный период жизни Конфуция, относится обучение музыке. По-видимому, его материальное положение было таковым, что лишь в 29 лет он мог позволить себе учебу у профессионала. Кун-цзы начал брать уроки у известного знатока и преподавателя классической музыки Ши Сяна.

Сыма Цянь образно передал процесс обучения, поэтому слово историографу: «Конфуций учился у Ши Сяна игре на цине. Прошло десять дней, а он все еще разучивал лишь начальные аккорды. Ши Сян-цзы сказал: „Можно разучивать другую песню, этой Вы уже овладели“. Конфуций ответил: „Я лишь усвоил мелодию, но еще не овладел искусством исполнения“. Через некоторое время Ши Сян-цзы произнес: „Искусством исполнения Вы уже овладели, можно приступать к изучению новой песни“. Конфуций ответил: „Я еще не понял, в чем выразительность ее

устремленности». Прошло еще некоторое время, и Ши Сян-цзы произнес: «Вы уже овладели ее устремленностью, приступайте к разучиванию следующей песни». Конфуций погрузился в глубокое размышление. Затем очнулся и, взглянув вдаль, радостно сказал: «Я представляю себе этого человека. У него смуглый лик, он высок ростом, взор его устремлен вдаль. Он подобен вану, взирающему на четыре стороны света. Кто, кроме чжоуского Вэнь-вана, мог создать такую песню?» Услышав такое, Ши Сян-цзы поднялся с циновки и дважды поклонился Конфуцию: «Мой учитель говорил, что песня эта первоначально называлась „Вэнь-ван цао“»<sup>22</sup> [241, цз. 47, с. 49]. Куан Ямин резонно указывает на приукрашенность отдельных моментов, но считает, что Сыма Цяню удалось передать главное — он показал, с каким усердием предавался Конфуций изучению музыки. Знания, полученные у Ши Сяна, сыграли положительную роль в дальнейшей судьбе Конфуция, особенно при налаживании контактов с придворной аристократией.

Конфуций не только умел хорошо играть на цине, но и любил петь. Отдавая предпочтение хоровому пению, он постоянно просил повторить впервые услышанную и полюбившуюся ему песню, дабы спеть ее потом вместе с кем-нибудь. Его увлекал процесс музыкального творчества, и он мог с наслаждением беседовать о тонкостях такого вида деятельности. Истинная музыка доставляла ему огромное наслаждение. Известно впечатление Конфуция о музыке *шао*, впервые услышанной им в царстве Ци: «Учитель в царстве Ци слышал музыку шао и настолько был покорен ею, что в течение трех месяцев не чувствовал потом вкуса мяса. Он произнес: „Никогда не представлял, что красоты музыки могут достигать таких пределов“» [241, цз. 47, с. 17].

Приведенные сведения дают достаточное представление о том, с каким усердием молодой человек овладевал двумя из «шести видов искусств» — ли (ритуалом) и музыкой. Что касается остальных четырех видов, то история не сохранила достоверных сведений о том, как и у кого он учился. Однако ряд косвенных данных свидетельствует, что и на этом поприще Конфуций добился значительных успехов. В «Ли цзи» описывается одна из его тренировок в стрельбе из лука: «Кун-цзы упражнялся в стрельбе из лука в местечке Цзюесянь<sup>23</sup>, любопытствующих было столь много, что возникла целая стена» (цит. по [198, с. 48]). Такое любопытство можно объяснить только тем, что стрелы летели в цель и зрители наслаждались мастерством стрелявшего.

В «Лунь юе» (9, 2) сохранилась оценка самого Конфуция степени владения им одним из «шести искусств»: «Некто из патрициев<sup>24</sup> Даган сказал: „Подумаешь, этот Кун-цзы! Действительно, он прославился своей ученостью, но не достиг совершенства в искусствах“. Услышав такое, Кун-цзы разъяснил ученикам: „В каких же искусствах я действительно достиг совершенства? В управлении колесницей? В стрельбе из лука? Все-таки з управлении колесницей“» [308, с. 87].

Конфуций не случайно из «шести искусств» упомянул лишь самое легкое по степени овладения. И Куан Ямин и Тан Мансян полагают, что в данном случае он поступил тактично, проявив присущую ему скромность (вспомним напутствие Лао-цзы) в самооценке своих достижений (см. [198, с. 48; 244, с. 82]). Можно с достаточным основанием заключить, что уже в юности Конфуций в совершенстве овладел «шестью искусствами», что позволяло надеяться на успешную чиновничью карьеру, к которой он себя тогда готовил, и одновременно давало возможность и для педагогической деятельности.

### Зрелость

Размышляя на склоне лет о пройденном пути и как бы подводя итог прожитому, Конфуций разделил свою жизнь на несколько периодов: «Учитель сказал: „В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок 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“» (цит. по [56, т. 1, с. 143]).

До «самостоятельности» Конфуцию пришлось прошагать целых тридцать лет. Его изречение, как всегда, лаконично и трактуется исследователями и потомками по-разному. В. А. Кривцов, чей перевод приведен выше, в целом правильно передал суть самооценок Конфуция, однако возможны и несколько иные оттенки в их толковании.

... Меня в данном случае интересует все, что связано со вторым этапом, ибо тридцатилетие стало качественным рубежом в жизни мыслителя.

Сам Конфуций для оценки содеянного за первые тридцать лет избрал иероглиф *ли* — «стоять», «встать». В комментарии к данному изречению Ян Боцзюнь обращает внимание на два места в «Лунь юе» — в цзюанях 8 и 16. В цз. 8 мы встречаем игру слов: «*ли юй ли*». Первое *ли* уже упоминалось («стоять», «встать»), второе — «этикет», «правила». Ян Боцзюнь трактует это изречение следующим образом: «Знание правил позволяет крепко стоять на ногах в обществе» [308, с. 13]. Те же два *ли* есть и в цз. 16: «*бу сюе ли, у и ли*» — «не изучив правила (или: „не овладев правилами“), невозможно встать на ноги» [308, с. 13].

Ссылаясь на приведенные высказывания, Ян Боцзюнь предлагает следующее расширительное толкование самооценки Конфуцием второго периода его жизни: «Лишь в тридцать лет, [постигнув правила и чувство справедливости], стал отвечать за свои слова и поступки» [308, с. 13]. Представляется, однако, исходя из всего изложенного выше, что целесообразнее руководствоваться более лаконичным дословным переводом: «Лишь в тридцать лет [я] встал на ноги», имея в виду, что именно к этому возрасту Конфуций сформировался как личность<sup>25</sup>.

Куан Ямин придает особое значение этому рубежу, справедливо резюмируя, что именно к тридцати годам была заложена база всех будущих начинаний мудреца. «Этот фундамент, — отмечает он, — сыграл ключевую, определяющую роль во всей дальнейшей жизни Конфуция — его общении с людьми, педагогической и политической деятельности» [198, с. 49]. По его мнению, к тридцати годам Конфуций освоил достижения древнекитайской письменной культуры, что позволило в будущем приступить к составлению «Книги истории» («Шу цзина»), «Книги стихов» («Ши цзина»), «Книги перемен» («И цзина»), «Весны и осени» («Чуньцю»), «Книги о нормах поведения», «Книги о ритуалах» — («Ли цзи»), «Книги о музыке» («Юе цзи») (см. [198, с. 50]). Начиная с ханьского периода эти памятники обрели статус канонической литературы, став в дальнейшем несущей конструкцией всей китайской культуры.

Куан Ямин полагает, что именно к тридцати годам созрели основные этико-философские концепции будущего учения Конфуция<sup>26</sup>.

1. Концепция *жэнь* («гуманность», «человеколюбие») и *ли* («правила», «этикет»). *Ли* провозглашалось высшим проявлением *жэнь*. Эти два компонента отражали воззрения Конфуция на государственное устройство и социальную организацию общества.

2. Суть второй концепции сформулирована была в четырех иероглифах: «быть преданным (честным) сановником, почитать правителя». Она охватывала целый комплекс проблем, связанных с системой управления, и прежде всего нормами взаимоотношения главы государства и чиновничества.

3. Третья концепция известна как «следование среднему пути» (*чжун юн*) или «учение о середине», которым Конфуций предостерегает от увлечения крайностями.

4. Рассуждая о проблеме власти, Конфуций считал, что все дела должны решаться на основе принципа справедливости, т. е., по существу, он соединил воедино такие, казалось бы, отдаленные понятия, как «власть» и «справедливость».

5. Пятая концепция касается отношения человека к той вере, которую он исповедует. Она зафиксирована суждением из восьми иероглифов в главе «Тай бо» «Лунь юя»: «Будь непреклонно верен нашему учению, старательно овладевай им: рискуя жизнью, оберегай его» (цит. по [308 с. 82]). Куан Ямин отмечает, что вся дальнейшая жизнь Конфуция явилась наглядным примером непреклонной приверженности этой доктрине [198, с. 53].

6. К этому времени сформировались его начальные представления о Воле Неба, пока еще непоследовательно отразившие его критическое отношение к повсеместно распространенной тогда вере в духов (см. [198, с. 51—55]).

Даже краткий перечень концепций позволяет заметить, что большинство их было связано с проблемой управления государством и обществом. Тому были вполне объективные причины. В VI в. до н. э. Китай оставался конгломератом постоянно враждую-

щих царств: одни претендовали на гегемонию, другие стремились выжить. Нестабильным было и положение самих правителей царств — внутри каждого из них шла борьба в среде высшей аристократии, отдельные представители которой претендовали на царский престол.

Круг проблем, стоявших перед каждым главой государства, был типичен. Как усилить собственную власть и подольше удержаться на престоле? Что предпринять для ограничения могущества наследственной аристократии, передававшей по наследству высшие административные посты? Как заставить чиновничество преданно служить лишь одному правителю, а не двум или трем «господам» одновременно? Как подчинить себе все вооруженные формирования в пределах своего царства? Что предпринять для успокоения и послушания народа? И наконец, каков кратчайший путь превращения царства в могущественное государство, способное не только успешно отражать натиски соседей, но и захватывать чужие земли, дабы со временем превратиться в гегемона<sup>27</sup>? Сходные проблемы, но уже исходя из их собственных интересов, волновали и высшую аристократию каждого царства.

Спрос породил предложение. Именно в тот период постепенно усиливался слой ши. Это для Китая было явлением поистине эпохальным: впервые в истории страны человеку могли, а главное — хотели заплатить (и весьма ощутимо) за знания. На рынке ценностей появился интеллект. Но заказчик исходил из своих интересов, определив круг тематики: политика и человеческие взаимоотношения. Во многом поэтому древнекитайских мыслителей гораздо больше интересовали этические, точнее, этико-политические проблемы, нежели сугубо онтологические. Возникло много самых различных, порой абсолютно полярных этико-политических школ. Я еще вернусь к ним в гл. 4, здесь же необходимо напомнить, что проблема, волновавшая «заказчиков», была не из легких. Продавцу «товара» необходимо было решить задачу со многими неизвестными. Надлежало создать стройную модель, где бы взаимно увязывались узловые, порой взаимоисключающие ответы.

Конфуций ощущал веление времени и знал, что требовалось. И когда он на склоне лет, подводя итоги жизненного пути, сказал, что «в тридцать лет встал на ноги», это значит, что модель управления государством и обществом, модель человеческих взаимоотношений была в основном им уже создана.

Теперь надлежало пробиться к правителю и изложить ее так, чтобы она понравилась потенциальному «заказчику» — задача тоже не из легких. Бедь при этом надо было и не прогневать высшую аристократию.

По мнению Ли Чанчжи, когда сам Конфуций осознал свою принадлежность к слою ши, им овладело нетерпение — хотелось как можно скорее поделиться сотворенным [213, с. 18]. Именно к этому периоду относит Ли Чанчжи следующее суждение Конфуция («Лунь юй», 4, 17): «Не печалься, что не занимаешь [высокого] поста; печалься от того, что способности твои не соответствуют

посту. Не печалься, что неизвестен людям; как только начнешь совершенствовать свои способности, то люди узнают о тебе»<sup>28</sup>. Конфуций понимал, что не так-то легко заполучить вождельный высокий пост. Поэтому он пытается умерить свое нетерпение и начинает с малого — открывает частную школу, где и проповедует свою модель управления. Среди учеников тридцатилетнего Конфуция уже на начальном этапе выделялись своими знаниями Янь Лу, Цзэн Дянь, Цзы Лу и др. Наиболее преданным оказался Цзы Лу, прошагавший с ним весь жизненный путь и торжественно похоронивший Учителя с соблюдением всех этических норм.

Освещая этот период жизни Конфуция, Сыма Цянь повествует: «На 20-м году правления луского Чжао-гуна, когда Кун-цзы исполнилось 30 лет, в Лу прибыли цинский Цзин-гун и Цинь Ин. Цзин-гун обратился к Кун-цзы с вопросом: „Прежде у циньского Му-гуна государство было маленькое и находилось на далекой окраине. Как же удалось ему стать гегемоном?“ Ответ гласил: „Хотя государство Цинь и было небольшим, но воля у него (Му-гуна) была огромной, хотя [он] и находился на далекой окраине, но в поступках [он] придерживался середины и справедливости. Каждому, кто подносил пять шкур черных баранов, [он] жаловал звание дафу; стоило ему (Му-гуну) три дня поговорить с еще недавно связанным по рукам и ногам [преступником], как последнему [он] вручал ордены правления. Того, кто брался [за дело] так, можно считать и заном, удел гегемона (ба) для него мал“. Цзин-гун возрадовался» [241, цз. 47, с. 13—16].

Большинство биографов Конфуция считают этот текст не аутентичным, поскольку составляет лишь Ли Чанжун. По его мнению, поскольку Сыма Цянь в «Исторических записках» дважды упоминает в разных главах о посещении цинским царем во время охоты царства Лу с намерением узнать о сущности ли (правил), то такая встреча Цзин-гуна с Конфуцием все же могла произойти [213, с. 19—20].

Куан Ямин опускает данный эпизод в жизнеописании Конфуция без каких-либо оговорок, но в то же время сообщает о нем в хронологическом приложении к своей книге, не давая, правда, пояснений [198, с. 432—433]. Цуй Дунбин, основываясь на том, что в «Цзочжуани» отсутствует упоминание о встрече Цзин-гуна с Конфуцием в 522 г. до н. э., а также исходя из данных, не подтверждающих факт охоты Цзин-гуна в том году близ границ царства Лу, относит появление этого эпизода к более позднему времени. По его мнению, данный эпизод был придуман в период Сражающихся царств (V—III вв. до н. э.) безвестным политиком, выразившим свои воззрения, «прикрываясь именем Конфуция» [276, с. 269].

Таким же Камэгаро, ссылаясь на мнение Ли Юйцзэна, также полагает, что Конфуций не мог рассуждать тогда о «пути гегемона», данный эпизод он относит к «творчеству людей, живших в период шести царств (V—III вв. до н. э.)» [241, цз. 47, с. 16].

Я согласен с теми исследователями, которые относят появление эпизода к периоду Сражающихся царств. Но не только потому, что упоминание о нем отсутствует в «Цзочжуани». Суть в том, что суждение Конфуция о деятельности циньского царя Му-гуна (659—621 гг. до н. э.) не соответствует исторической правде. Му-гун не мог по своей воле торговать такими высокими рангами знатности, каким был дафу, и тем более вручать бразды правления «бывшему каторжнику», сколь бы умным он ему ни показался. Такие возможности придут к циньским царям гораздо позже, в результате реформы Шан Яна в 356—350 гг. до н. э. Только тогда в царстве Цинь была официально отменена система наследования рангов знатности и цари получили всю полноту власти.

В данном эпизоде наблюдается сочетание воззрений двух некогда полярных этико-политических школ: раннеконфуцианской и легистской. Именно легистам принадлежит идея свободной продажи рангов знатности. В то же время смысловой стержень беседы — только знания открывают путь на самый верх («стоило Му-гуну три дня поговорить...») — отражает главную суть учения Конфуция. Легисты позволяли продвигаться по служебной лестнице лишь тем, кто отличался на войне и в земледелии.

В V—III вв. до н. э. некоторые последователи Конфуция, в частности Сюнь-цзы, пытались синтезировать воззрения Учителя с основами легистской школы. Не исключено, что истинным творцом анализируемого эпизода мог быть представитель именно этого направления раннеконфуцианской мысли.

Авторитет отца китайской исторической науки, прославившегося своей научной добросовестностью, исключает возможность появления каких-либо надуманных интерполяций. Скорее всего Сыма Цянь мог заимствовать данный эпизод из каких-то письменных записей конца эпохи Сражающихся царств, хранившихся в дворцовых архивах, а впоследствии утерянных где-то в конце эпохи Хань. И второе, не менее существенное — для политического сознания Сыма Цяня, занимавшегося проблемами управления, было уже вполне естественным, что к тридцатилетнему Конфуцию могли приезжать за советом даже цари близлежащих государств.

Поэтому, взвесив все «за» и «против», я счел возможным с известной осторожностью, учитывая крайнюю скудость аутентичного материала, все же вставить данный эпизод в биографию, ибо он хотя бы косвенно, но помогает высветить уровень мышления Конфуция на рубеже его тридцатилетия.

Следующие пять лет также не обеспечены какими-либо достоверными сведениями. Наиболее аутентичными исследователи единодушно называют события, происшедшие в 517 г. до н. э., когда Конфуцию исполнилось уже 35 лет. В истории царства Лу этот год запечатлен под девизом: «Переворот, вызванный петушиными боями».

В те времена китайские аристократы, да и не только они одни, увлекались петушиными боями. Хороший бойцовый петух был



в высокой цене, ибо при пари на кон ставились не только деньги, но и земля. Стремясь любой ценой выиграть престижный бой, аристократы зачастую шли на всяческие ухищрения, нарушая предусмотренные правила схватки. Нечто подобное случилось и в 517 г. в столице царства Лу, когда на арену были выпущены бойцовые петухи представителей двух могущественных луских домов: Цзи Пинцзы и Хоу Чжаобо. Цзи Пинцзы распорядился скрытно пропитать перья своего петуха горчицей, дабы повредить глаза соперника. Однако Хоу Чжаобо, также готовясь загодя к бою, повелел изготовить для шпор своего петуха искусные металлические наконечники [213, с. 19].

В ходе ожесточенной схватки обман раскрылся, и Цзи Пинцзы счел себя вправе силой присоединить территорию, поставленную на кон соперником. Оскорбленный Хоу Чжаобо кинулся за поддержкой к царю. Луский Чжао-гун, давно уже обеспокоенный растущим могуществом дома Цзи, решил воспользоваться благоприятным предлогом и поддержал Хоу Чжаобо, одновременно заключив тайный союз с еще одним аристократом. Осенью посланные им войска окружили владение Цзи Пинцзы. Между главой государства и главой могущественной патронимии завязались ожесточенные сражения. Силы оказались примерно равными, и, наконец, выяснилось, что исход открытой войны зависел от реакции двух могущественных родов — Шу Суньши и Мэн Суньши. Но последние не спешили, ожидая, когда соперники исчерпают свои силы. В «Цзочжуани» в записях за 25-й год правления луского Чжао-гуна говорится: «Шу Суньши советовался со своими домашними (досл. „семейными чиновниками“), как ему поступить. Все ответили в один голос: „Если погибнет род Цзи, то исчезнет и род Шу Суньши“» (цит. по [231, с. 19]). И тогда Шу Суньши послал войска на помощь Цзи Пинцзы, что резко изменило ход военных действий. При таком повороте событий Мэн Суньши также решил внести свою лепту — он убил союзника луского царя Хоу Чжаобо. Терпя одно поражение за другим, луский царь понял, что он уже не в силах унять разбушевавшихся аристократов, и спешно бежал в соседнее царство Ци. Конфуций не пожелал оставаться в охваченном беспорядками Лу и, следуя в свите Чжао-гуна, прибыл в царство Ци.

По мнению Ли Чанчжи, он не случайно оказался в свите луского правителя. Его давно влекло царство Ци, где еще в правление Сюань-гуна (658—643) были проведены политические и экономические преобразования одним из основоположников легизма — Гуань Чжуном. С тех пор циское государство непрерывно усиливало свою мощь, став одним из самых влиятельных в Китае. В 522 г. до н. э. Конфуций уже беседовал с циским Цзин-гуном и сумел ему понравиться. Правда, он не знал, как отнесется к его появлению крупнейший политический деятель Ци — Янь Ин, но надеялся показать себя достойным соратником или оппонентом.

Действительно, на политическом небосклоне эпохи Чуньцю Янь Ин являл собой фигуру яркую и необычную. Прежде всего

внушало уважение умение столь долго удерживать за собой второй по значимости пост в государстве. Став первым советником при циском царе Мин-гуне (581—554), он сохранил эту должность при его сыне Чжуан-гуне (553—548) и внуке Цзин-гуне (547—490). В делах управления Янь Ин был наиболее последовательным и страстным приверженцем принципа «хэ».

Еще при Мин-гуне он ввел следующее правило: каждому решению проблемы должно предшествовать обсуждение, в ходе которого обязаны были высказаться все участники. Янь Ин буквально заставлял каждого чиновника поделиться собственным мнением, заранее зная, что уровень мышления и потенции мужества у них самые различные. Но в этом и заключалась суть единения-хэ, основанного на концепции инь-ян: необходимо было столкнуть «темные» и «светлые» головы, дабы получилось полноценное решение. Настойчиво внедряя на протяжении многих лет такую практику, Янь Ин требовал от чиновников альтернативных предложений при обсуждении какого-либо вопроса. Он выступал против бездумного соглашательства и угодливого поддакивания правителю. Единобразие мнений типа единения-тун вызывало в нем резкое противодействие (см. [213, с. 38]). Подобным методом на протяжении многих лет Янь Ин взращивал умелых администраторов, создав собственный работоспособный кабинет, состоявший из профессионалов<sup>29</sup>. Он буквально охотился за «мозгами», высоко ценя интеллект и оригинальность мышления. Сыма Цянь описывает случай с неким рабом Юе Шифу, поразившим своим умом и сообразительностью влиятельного советника. Янь Ин выкупил раба у хозяина и предоставил ему солидную должность при дворе [241, цз. 62, с. 8].

По-видимому, у Янь Ина все же бывали стычки с царем, но он неизменно отстаивал свое право на самостоятельность. «Когда при дворе,— пишет Сыма Цянь,— речи правителя доходили до крайности, то он выступал с увещеваниями. Когда речи не доходили до крайности, то он действовал осмотрительно» [241, цз. 62, с. 7]. Даже после принятия решений, с которыми был согласен и правитель («речи не доходили до крайности»), первый советник, приступая к их воплощению, не спешил и поступал по обстоятельствам.

Тридцатипятилетнего пришельца из Лу, наделенного обостренным чувством справедливости и уже немало повидавшего в жизни, не могло не поразить наличие у первого советника таких особо ценных им качеств, как самостоятельность, простота, скромность, добропорядочность, отсутствие какого-либо намека на стяжательство и, самое главное, подлинное уважение к уму, независимо от родословной и социального положения человека.

Отдельные отголоски восхищения вторым человеком Ци сохранились и в «Ли цзи», где приведены слова Конфуция о том, что Янь Ин тридцать лет носил один и тот же халат на лисьем меху, не меняя его на новые одеяния (см. [241, цз. 62, с. 7]). Сыма Цянь в биографии Янь Пинчжуна (Янь Ина) счел должным отметить,

что он «не питал пристрастия к мясной пище, жена его не носила шелковые одежды» [241, цз. 62, с. 7].

В биографиях Конфуция и Янь Ина, помещенных в «Исторических записках», не упоминаются их встречи и беседы. Но есть текст суждения Янь Ина о Конфуции, на происхождении которого следует остановиться специально. Пока же отмечу, что Янь Ин произвел большое впечатление на лусца и, работая впоследствии над образом цзюнь-цзы, Конфуций многое заимствовал у первого советника царства Ци, особенно его приверженность принципу «хэ».

В царстве Ци Конфуций прожил более двух лет — с зимы 25-го по 27-й год правления луского Чжао-гуна (517—515), когда он вынужден был вновь вернуться в Лу. Из циского периода жизни Конфуция исследователи обычно выделяют три более или менее достоверных эпизода.

Не надеясь на протекцию луского царя, он вынужден был сам искать пути к аудиенции у Цзин-гуна. Складывалась на первый взгляд парадоксальная ситуация: несколько лет назад Цзин-гун приехал в Лу побеседовать с умным «книжником», теперь же сам «книжник» изыскивает возможности для встречи. Он поступает «домашним чиновником» к Гао Чжаоцзы, который не принадлежал к высшей аристократии, но все же был вхож во дворец. Сыма Цянь отмечает, что именно с помощью Гао Чжаоцзы надеялся Конфуций получить долгожданную аудиенцию, поэтому и поступил к нему на службу [241, цз. 47, с. 17]. Впоследствии некоторые из наиболее ревностных конфуцианцев, рассматривая это свидетельство Сыма Цяня, писали, будто Конфуций допустил ошибку, поступив «домашним чиновником» к Гао Чжаоцзы (подробнее см. [198, с. 57]). Цянь Му, один из авторитетных исследователей биографии Конфуция, возражая им, пишет, что среди учеников Конфуция было много «домашних чиновников» (или «домашних прислужников») и Учитель не только не возражал против их поступления в школу, но и не считал такого рода деятельность позорной. Разве самому ему в юности не приходилось служить у луских аристократов [280, с. 9]? Куан Ямин согласен с этим доводом Цянь Му [198, с. 58]. Однако надежды Конфуция на Гао Чжаоцзы не оправдались, его циский патрон не смог организовать встречу с царем. Приходилось искать более именитого покровителя.

Второй эпизод связан со следующим планом Конфуция пробиться к Цзин-гуну. Прекрасно разбираясь в древней музыке, особенно ритуальной, он задумал продемонстрировать свое умение местной аристократии, надеясь на помощь придворных музыковедов, близких к правителю. Познакомившись с одним из ведущих циских музыковедов, он начинает длительные беседы о древней, преимущественно ритуальной музыке. В ответ признательный собеседник знакомит Конфуция с мелодией, исполнявшейся при легендарном правителе Яо. Вот как выглядит эта беседа в изложении Сыма Цяня: «Конфуций беседовал с циским тайши<sup>30</sup> о музыке. Когда же он прослушал музыку шао и стал разучивать ее мелодию, то в течение трех месяцев не чувствовал вкуса мяса, что было с

одобрением встречено цисцами» [241, цз. 47, с. 17]. Имеется и более ранняя запись в «Лунь юе» (7,14): «Учитель, находясь в Ци, слышал мелодию шао, в течение трех месяцев не ощущал вкуса мяса, сказав: „Никогда не представлял себе, что можно восхищаться музыкой до такой степени!“» [308, с. 70].

Итак, путь к Цзингуну был наконец открыт. Последний из аутентичных эпизодов повествует о двух встречах Конфуция с цисским царем. В обоих случаях тему беседы задавал Цзин-гун: так же как и во время встречи в царстве Лу, его интересовало мнение собеседника об искусстве управления. В те времена оно передавалось понятием *чжэн* (досл. «искусство управления», «суть управления», «суть политики»). Современный исследователь не удержался бы определить чжэн как политическую культуру высшей элиты, ибо ее интересы сводились прежде всего к постижению и овладению механизмом результативного управления.

Если о первой беседе широкому читателю известно, ибо ее пересказ неизменно присутствует во всех китайских и зарубежных публикациях о Конфуции, то на вторую почему-то обращают гораздо меньше внимания. Может быть, это объясняется лапидарностью ответа, но для постижения эволюции творческой мысли он весьма важен, ибо именно здесь Конфуций в краткой форме изложил свое видение сущности управления государством и народом.

Приведем тексты двух бесед в изложении Сыма Цяня.

1. «Цзин-гун спросил Кун-цзы о сути истинного правления (чжэн). Конфуций ответил: „Государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном“. Цзин-гун воскликнул: „Превосходно! Верю, что если государь не будет государем, подданный — подданным, отец — отцом и сын — сыном, то, даже если и найдется просо, мне не удастся добыть его для своего пропитания“» [241, цз. 47, с. 17—18].

2. «На другой день он вновь спросил Кун-цзы о сути истинного правления. Кун-цзы ответил: „Правление заключается в бережном отношении к (государственным) ценностям“» [241, цз. 47, с. 18]. Сыма Цянь при изложении второго ответа использует сочетание *цзе цай* — досл. «экономить ценности». Но здесь ценности (*цай*, *цай у*) отнюдь не означают «драгоценности». Конфуций имел в виду все богатство государства — прежде всего материальные и людские ресурсы. Политик, в чьих руках оказывается верховное право распоряжения этим богатством («ценностями»), должен быть предельно внимателен и расчетлив, ни в коем случае не допускать перерасхода государственных средств. В этом кратком ответе заключено кредо всей экономической политики, экономических воззрений претендента на высокую чиновничью должность в царстве Ци. В дальнейшем в беседе с учениками он развил эту идею («Лунь юй», 1,5): «Учитель сказал: „При управлении (крупным) государством... уделяй очень серьезное внимание политическим делам; слова, которые произносишь, должны честно исполняться; проводи экономное расходование основных средств, люби людей; используй народ сообразно времени“» [308, с. 4].

Несколько пояснений к тексту данного суждения. Конфуций использует здесь два понятия: *жэнь* — «люди» и *минь* — «народ». Ян Боцзюнь, отмечая объемное значение понятия «люди», полагает, что в данном случае Конфуций сузил значение «жэнь», понимая под ним «книжников» (*ши*) и служилую знать, начиная с ранга дафу и выше. Во втором случае понятие «народ» также сужено — до «земледельцев [308, с. 4]. Со второй трактовкой можно согласиться, ибо во времена Конфуция большинство «народа» составляли крестьяне, да и сам текст подсказывает именно такое толкование. Что же касается трактовки понятия «жэнь», то я склонен считать, что у Конфуция не было резона маскировать свои чувства по отношению к «книжникам» и чиновникам. В данной беседе с учениками он развивает общую концепцию управления крупным государством, подчеркивая нравственный аспект политики<sup>31</sup>.

Подчеркивая слова «сообразно времени» (*и ши*), Конфуций как бы убеждал правивших не отрывать понапрасну крестьян от полевых работ (пахота, уборка урожая и т. п.). Крестьян («народ») можно использовать на войне или привлекать к трудовым повинностям, но лишь в свободное от сельскохозяйственных работ время.

Таков был смысл ответа Конфуция на повторный вопрос Цзингуна. И естественна реакция циского правителя на столь мудрые рекомендации 35—36-летнего лусца. Цзингун был столь обрадован умным советом, что решил выделить ему в кормление удел в Ниси, сделав, таким образом, луского «книжника» циским аристократом. Перед Конфуцием впервые открывались радужные перспективы осуществления своей мечты — наконец-то он мог поступить на государственную службу. Однако могущественный Янь Ин выступил против намерений царя, разразившись пространной речью: «Эти ученые (*жу чжэ*) — мастаки изворачиваться, но не могут следовать в колее закона; им свойственна заносчивость, и они склонны прислушиваться только к себе, не прислушиваться к другим<sup>32</sup>. Они преклоняются перед траурными церемониями и находят удовлетворение в пространных соболезнованиях; пускают на ветер имущество ради пышных похорон, что нельзя считать [добрым] обычаем; они странствуют всюду со своими проповедями и вымаливают должности и жалованье, что никак нельзя считать благом для государства. С тех пор как перевелись великие праведники, чжоуский двор захирел и уже мало кто хорошо разбирается в ритуале (*ли*) и музыке. Ныне Конфуций, чрезмерно заботясь о внешнем лоске, усложнил обряды, совершаемые вверху и внизу<sup>33</sup>, стремится все разложить по полочкам — поколения не смогут до конца разобраться в его учении, и люди за год не смогут полностью уяснить его ритуал. Вы хотите использовать все это, дабы изменить нравы в Ци, но отнюдь не это является тем, в чем народ нуждается прежде всего» [241, цз. 47, с. 18—19].

Доводы Янь Ина пронизаны моистскими мотивами. Он зачисляет Конфуция в разряд «жу чжэ». Действительно, как обратил на то мое внимание проф. Чжао Гуансян, в период Чуньцю ученых име-

повали этим термином. Но впоследствии, и не без влияния Мо-цзы, данное понятие навечно было закреплено за конфуцианской школой. По мнению Цуй Дунби, данная речь не могла быть произнесена в период Чуньцю, т. е. во время пребывания Конфуция в царстве Ци: она «могла быть сочинена только в период Чжаньго, это совершенно ясно» [276, с. 278]. Уже танский комментатор «Исторических записок» Сыма Чжэн обратил внимание на влияние воззрений Мо-цзы на Янь Ина (см. [241, цз. 47, с. 18]). Такигава Камэтаро более подробно вскрывает общность позиций — вплоть до текстуальных совпадений с трактатом «Мо-цзы» (см. [241, цз. 47, с. 18—19]).

Действительно, именно в период Чжаньго разгорелась ожесточенная полемика между моистами и ранними конфуцианцами. Моисты критиковали основные постулаты теории Конфуция, прежде всего его понимание «гуманности», «братской любви» и т. п., противопоставляя им свой принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды» (подробнее см. [152, с. 131—138]). Поскольку ни в «Цзочжуани», ни в «Мэн-цзы» эта речь, повлиявшая на судьбу Конфуция, не упоминается, она, по-видимому, была сочинена в период Чжаньго и скорее всего моистами<sup>34</sup>. Сыма Цянь знал о ней и вмонтировал в свой текст, превратив Янь Ина в моиста еще задолго до рождения самого Мо-цзы (478—392) и представив на века Янь Ина идейным противником Конфуция.

Что же произошло на самом деле? И как мог относиться Янь Ин к этому назначению царя?

Сам факт неоднократного обращения Цзин-гуна в поисках более совершенных методов управления к умному лусцу может свидетельствовать о том, что царя стесняли слишком сильная опека Янь Ина и навязанный им метод принятия решений. Престарелому государю хотелось большей свободы и самостоятельности. Не имея реальной возможности самостоятельно назначать на высокие посты кого-либо из своих любимцев, ибо все они предварительно проходили через «чистилище» первого советника, он вознамерился возвысить чужестранца.

Мудрому Янь Ину не потребовалось много времени, дабы уразуметь, сколь светлая голова прибыла в Ци. Но намерение Цзин-гуна вызывало недовольство циской знати и сановников, тем более что речь шла о довольно высокой должности. По словам Сыма Цяня, царь пожелал предоставить Конфуцию высокий пост — нечто среднее между должностями, занимаемыми в Лу представителями аристократических родов Ци и Мэн (см. [241, цз. 47, с. 20]). По-видимому, и Янь Ин счел неразумным назначать чужака, да еще из окружения беглого царя, на столь высокий пост. В данном случае «государственные соображения» из-за негативной реакции циских сановников оказались выше личных симпатий. Поэтому Янь Ин вынудил Цзин-гуна пересмотреть свое первоначальное намерение, и Конфуцию ничего не оставалось, как вновь вернуться в Лу.

Сыма Цянь, зная о главном виновнике, лишившем Конфуция

возможности занять столь высокий пост, должен был найти скрытые мотивы такого поступка и приписал Янь Ину идейные соображения, благо монисты предоставили целый набор антиконфуцианских штампов. Сам Конфуций, вероятно, понимал внутренние мотивы поступка Янь Ина — в сложившейся обстановке первый советник не мог поступить иначе.

Покинув Ци, Конфуций до последних дней своей жизни сохранил добрые чувства к мудрому цисцу, иначе бы его ближайшие ученики не вставили в текст «Лунь юя» (5, 17) следующую характеристику Янь Ина: «Учитель сказал: „Янь Пинчжун умел завязывать дружбу с людьми, и чем дольше он дружил, тем большим уважением проникались к нему люди“» (308, с. 48). Не исключено, что самому Учителю тоже в свое время хотелось бы оказаться в их числе.

Возвращение Конфуция в Лу скорее походило на поспешное бегство. В «Мэн-цзы» (5, 4, 2) приведено следующее описание отъезда Конфуция из Ци: «Кун-цзы, покидая Ци, прихватил замоченный рис и двинулся в путь» [223, с. 197]. Упоминание о «замоченном рисе» свидетельствовало о поспешности отъезда: Конфуций так спешил, что не стал дожидаться, когда сварится рис в котле, взял его с собой полусырым. И причины для столь поспешного бегства были весьма весомы. Циский царь сам вынужден был заявить о своем отказе: «Цзин-гун сказал: „Я уже стар и не смогу использовать Вас“» [241, цз. 47, с. 20]. Более того, до Конфуция дошли сведения о готовившейся некоторыми цисскими дафу расправе над навязчивым лусцем.

Итак, в 37 лет Конфуций вновь в своем родном царстве. Начинается еще один период в его жизни, закончившийся в 501 г., когда Конфуций на 51-м году наконец-то получает все же свою долгожданную официальную должность.

Этот четырнадцатилетний период его жизни скудно освещен в источниках. По мнению Цуй Дунби, наиболее полно обеспечена надежными сведениями та часть биографии, которая начинается с его официальной службы у луского царя [276, с. 276].

Сыма Цянь заполнил это время тремя эпизодами, из которых два первых вызывают у исследователей большое сомнение в аутентичности. Цуй Дунби указывал на отсутствие каких-либо упоминаний о них в «Цзочжуани» [276, с. 277]. Можно добавить, что ничего о них не говорится в «Лунь юе». И все же я считаю целесообразным пересказать их, но не по Сыма Цяню, а по более раннему источнику, откуда, видимо, «отец китайской истории» и почерпнул первые сведения. Имеется в виду древнекитайский памятник «Гоюй» («Речи царств»), составленный в период Чжаньго. Как удалось выяснить современному китайскому исследователю Вэй Цзюйсяню, интересующие нас сведения были записаны в 370 г. н. э. [182, с. 182], т. е. через 109 лет после кончины Конфуция (см. [48, с. 8]). В то время еще жива была устная традиция. Уже сам факт исторической близости дает тогдашним хронистам право с известной долей критичности «вторгнуться» в ткань



жизнеописания Учителя. Воспроизведем эпизод первый так, как он представлен в главе «Речи царства Лу»: «Цзи Хуаньцзы, копая колодец, достал комок земли, похожий на глиняный сосуд, в котором находился баран. Он послал человека спросить Чжун-ни: „Я копал колодец и нашел собаку, что это значит?“ Чжун-ни ответил: „Как я, Цю, слышал, это должно быть овцеподобное чудовище. Я слышал, что необыкновенные существа, которые живут среди камней, покрытых лесом, называются куй и ванлян, необыкновенные существа, которые живут в воде, называются дракон и вансян<sup>36</sup>, необыкновенные существа, живущие в земле, называются овцеподобные чудовища (фэнь ян)» [48, с. 101].

Эпизод второй (из той же главы): «Войска владения У напали на владение Юэ, разрушили город на горе Куайцзи и захватили в нем кость, один сустав которой занимал целую повозку. Правитель владения У отправил [в Лу] посла для укрепления дружественных отношений, которому велел спросить у Чжун-ни о костях, но предупредил: „Не говорите, что это мой приказ“. [Прибыв в Лу], посол стал раздавать дафу подарки, и, когда очередь дошла до Чжун-ни, Чжун-ни поднес ему чашу вина. Когда столик [с вином]<sup>36</sup> был убран и началось пиршество, прибывший гость, держа в руках [взятую с блюда] кость, задал вопрос: „Позвольте спросить, у кого самые большие кости?“ Чжун-ни ответил: „Я, Цю, слышал, что в прошлом, когда Юй собирал всех духов на горе Куайцзи, Фанфэн<sup>37</sup> явился позже других, за что Юй убил его и выставил его труп для всеобщего обозрения. Каждый сустав его костей занимал целую повозку, эти-то кости и есть самые большие“. Прибывший гость спросил: „Кто [из собранных Юем духов] — дух, охраняющий владение?“ Чжун-ни ответил: „Духи гор и рек, способные установить порядок в Поднебесной<sup>38</sup>, и они являются духами, охраняющими владения, в то время как алтарь для жертвоприношений духам земли и зерна охраняют гуны и хоу, которые подчиняются вану“. Прибывший гость спросил: „Что охраняет Фанфэн?“ Чжун-ни ответил: „[Фанфэн], правитель владения Ванман, охраняет горы Фэн и Юй<sup>39</sup> и носит фамилию Ци. При (династиях) Юй, Ся и Шан это было владение Ванман, при династии Чжоу — владение чандисцев, а ныне здесь живет народ высокого роста“. Прибывший гость спросил: „До каких размеров может вырасти человек?“ Чжун-ни ответил: „Люди владения Цяояо вырастают до трех чи, и это самый низкий рост. Высокие народы выше их не более чем в десять раз, и это предел роста“» [48, с. 106].

Приведенные тексты вопросов и ответов Конфуция можно отнести, по-видимому, к числу самых древних в мире тестов, рассчитанных на проверку интеллектуальных способностей отвечающего. Но меня в данном случае интересует другое — руководствовались ли ученики Конфуция только стремлением возвеличить мудрость Учителя, расширяя масштаб его познаний о древней истории и обычаях предков, или здесь нашли отражение и реальные процессы, связанные с ростом авторитета Конфуция?



Третий эпизод, аутентичность которого не вызывает у исследователей сомнений, может помочь в ответе на этот вопрос, ибо в данном случае Конфуций выступает уже в роли соучастника политических событий и связан он с двумя именами: Ян Хо (Ян Ху) и Гуншань Буню.

Ко времени поспешного возвращения Конфуция в Лу политическая обстановка там оставалась довольно сложной — Чжао-гун по-прежнему находился в изгнании, среди правивших аристократов возвышался Цзи Пинцзы. В 510 г. до н. э., когда Конфуцию исполнилось 42 года, Чжао-гун скончался в царстве Ци, и на луский престол был возведен его младший брат Дин-гун. Однако ему не удалось взять всю власть в свои руки — предстояла длительная борьба, и прежде всего с Цзи Пинцзы. Через пять лет (в 505 г. до н. э.) скончался Цзи Пинцзы, и род Цзи возглавил его сын Цзи Хуаньцзы. Однако, поскольку он не имел авторитета покойного отца, ему трудно было управлять обширными владениями патронимии Цзи. Сложилась ситуация, когда на арене политической борьбы оказались еще и слуги луских аристократов: Чжун Лянхуэй, Гуншань Буню и Ян Ху (Ян Хо). Все они служили Цзи Пинцзы и по мере роста могущества хозяина усиливали и свои позиции. Гуншань Буню (он же — Фу Жао), по словам Кун Аньго, был *цзаяем*, т. е. главой всего административного аппарата Цзи Пинцзы. Должность Чжун Лянхуэя неизвестна, но Сыма Цянь называет его в числе самых любимых слуг Цзи Хуаньцзы (см. [241, цз. 47, с. 23]). Ян Ху давно служил патронимии Цзи и, пользуясь своим высоким положением, приумножил богатства. Фактически каждый из перечисленных «слуг» имел свои войска, и ссора между ними могла вспыхнуть в любое время. Первым выступил Ян Ху, сумевший в 505 г. арестовать любимца главы патронимии и заключить его в тюрьму. Цзи Хуаньцзы ринулся на помощь Чжун Лянхуэю, но его ожидала та же участь. С большим трудом ему удалось все же вырваться из тюрьмы своего слуги (см. [298, т. 32, цз. 55, с. 1—2]). Собравшись с силами, Цзи Хуаньцзы разгромил отряды Ян Ху, и тот бежал в 502—501 гг. в соседнее Ци.

Тем временем третий слуга Цзи Хуаньцзы — Гуншань Буню захватил г. Фэй, укрепил его и стал готовиться к наступлению на позиции Цзи Хуаньцзы (см. [241, цз. 47, с. 23—24]).

Конфуций, начавший свой жизненный путь со службы в могущественной патронимии Цзи и хорошо знавший Ян Ху и Гуншань Буню, внимательно наблюдал за их соперничеством. Сохранились аутентичные сведения о том, как в разгар борьбы оба претендента на власть в царстве Лу пытались в 505—501 гг. до н. э. привлечь его на свою сторону, поэтому целесообразно привести соответствующие тексты. Вот как выглядит один из них в «Лунь юе»: «Ян Хо хотел встретиться с Кун-цзы, однако он не проявлял ответного желания. Тогда Ян Хо послал Кун-цзы жареного поросенка. Кун-цзы только тогда отправился нанести ответный визит<sup>40</sup>, когда прослышал, что Ян Хо нет дома. Однако неожиданно они

столкнулись на дороге. Ян Хо сказал: „Подойди поближе, я хочу поговорить с тобой“. Кун-цзы отступил. „Можно ли считать гуманным человека, наделенного большими способностями и тем не менее спокойно взирающего на то, какой хаос творится в государстве?“ — спросил Ян Хо. Кун-цзы промолчал. „Нет, нельзя“, — ответил Ян Хо, как бы продолжая беседу. „Можно ли назвать умным того, кто, страстно мечтая стать чиновником, в то же время пропускает подряд выгодные возможности?“ Кун-цзы вновь промолчал. „Нет, нельзя, — ответил сам себе Ян Хо. — Время прошло и не вернется, оно не будет ждать тебя“» [308, с.180].

Далее следует ответ Конфуция, который современные исследователи текста «Лунь юя» (17, 1) переводят по-разному: «Хорошо! Я собираюсь стать чиновником» (Ян Боцзюнь, который поясняет, что в то время Конфуций уже не служил под началом Ян Хо [308, с. 180—181], т. е. речь могла, таким образом, идти лишь о государственной службе) или: «Я уже давно собираюсь уйти со службы» (Куан Ямин) [198, с. 60]. И Куан Ямин и Цянь Му подчеркивают нежелание Конфуция служить у Ян Хо, который в свое время оскорбил юношу, не допустив на банкет в дом аристократа Цзи, поскольку решил, что он не имеет права считать себя ши.

Я думаю, что сведения, сохранившиеся в «Мэн-цзы», могут пролить дополнительный свет для понимания внутренних мотивов поведения Ян Хо и Конфуция.

В этом трактате, аутентичность которого не вызывает особых сомнений у исследователей, имеется много достоверных фактов о жизни Учителя, часть которых основана на бытовавшей в те времена устной традиции.

В главе «Тэн Вэнь-гун», рассуждая о правилах приличия при встречах ученых с высокопоставленными лицами, прежде всего правителями, и наставляя ученых не унижать своего достоинства, Мэн-цзы в числе нескольких исторических примеров ссылается и на разбираемую нами встречу: «Ян Хо хотел, чтобы Конфуций посетил его, но опасался, что Конфуцию не понравится его бесцеремонность. Он знал, что, согласно ритуалу, ежели дафу посылает что-либо в дар ши, а того не оказалось дома, то ши обязан лично явиться к дафу и засвидетельствовать свое почтение. Выбрав момент, когда Конфуция не было дома, он послал ему в дар вареного поросенка. Конфуций, также выждав, когда Ян Хо не было дома, отправился к нему нанести благодарственный визит. Ян Хо первым послал Конфуцию подарок, как же он мог не отблагодарить Ян Хо?» [223, с. 123—124].

Чжу Си, анализируя данный эпизод в изложении Мэн-цзы, обращает внимание на одну весьма существенную деталь — в то время Ян Хо не был, да и не мог быть дафу (см. [276, с. 278]). Хотя он и обладал огромной властью, но оставался «домашним слугой» в доме Цзи. Действительно, подлинными дафу являлись лишь носители фамилии Цзи, ибо этот ранг передавался по наследству.

Представим себе состояние Конфуция, прекрасно разбирающегося в придворном ритуале. Его старый обидчик исправляет свою ошибку и признает наконец-то за Конфуцием право относиться к категории ши. В то же время, если бы Конфуций поступил так, как задумал Ян Хо, то тем самым он бы признал за ним право считаться дафу. Вариант ответной благодарности, избранный Конфуцием, должен был продемонстрировать, что он рассматривает Ян Хо самозванцем, присвоившим себе права наследственного аристократа — дафу. Поэтому не могло быть и речи о его службе у Ян Хо.

Итак, ответ Конфуция на предложение Ян Хо был негативным.

Однако судьба, словно зная о страстном желании Конфуция получить возможность для реализации своих планов относительно управления, подбросила ему еще одно искушение. На этот раз в образе искusstеля выступил другой могущественный слуга из дома Цзи — Гуншань Буню, овладевший землями с центром в г. Фэй.

В главе «Ян Хо» «Лунь юя» (17, 5) сохранилось следующее описание данного эпизода: «Гуншань Буню обосновался в округе Фэй, намереваясь выступить против правителя. Он обратился к Конфуцию, и тот согласился приехать. Цзы Лу был очень недоволен, сказав: „Если нет места, куда можно было бы поступить на службу, то не стоит и двигаться; почему надо непременно ехать к Гуншань Буню?“ Конфуций ответил: „Тот человек призвал меня, неужто он обратился ко мне просто так? Если кто-то обратился ко мне за помощью, то я смогу возродить там порядки Восточного Чжоу“» [308, с. 182].

Многие исследователи жизни Конфуция, в том числе такие признанные авторитеты, как Цуй Дунби, Чжао И и Цянь Му, отрицают аутентичность данного эпизода, мотивируя свою оценку отсутствием каких-либо сведений о нем в «Цзочжуани»<sup>41</sup>. В то же время часть современных китайских конфуциеведов подходит к оценке этого эпизода более осторожно. Ян Боцзюнь, воспроизводя мнения Чжао И и Цуй Дунби, добавляет, что более поздние исследователи «Лунь юя», в частности Лю Баонань в работе «Истинный смысл Лунь юя», усомнились в логике доказательств Чжао И и Цуй Дунби (см. [198, с. 62]). Сам же Ян Боцзюнь, уклоняясь от категоричности суждений, указывает, что к данному эпизоду надлежит относиться с известной долей скептицизма [308, с. 182—183]. Куан Ямин, отдав в комментариях долг всем предыдущим традиционным оценкам, вводит данный эпизод в основной текст своего повествования [198, с. 63—64]. Ли Чанчжи также использует ответ Конфуция при реконструкции его биографии без каких-либо предварительных оговорок (см. [213, с. 26—27]). Добавим, что эпизод с Гуншань Буню воспроизведен и в биографии Конфуция в «Исторических записках».

Поскольку Сыма Цянь счел нужным дать более развернутое описание, то целесообразно ознакомить с ним и нашего чита-

теля: «На 9-м году [правления] Дин-гуна (502 г.) Ян Ху, не добившись осуществления своих планов, бежал в царство Ци. К этому времени Конфуцию исполнилось 50 лет. Гуншань Буню задумал поднять бунт против клана Ци, опираясь на население Фэй, и послал гонца призвать Конфуция [на подмогу себе]. Конфуций намеревался следовать своему пути и давно хотел как-то применить [свое учение], многократно думал об этом, но не имел возможностей это сделать и приложить свои силы. Он сказал: „По сути, чжоуские Вэнь-ван и У-ван поднимались в Фэн и Хао, а потом стали государями — ванами; ныне, хотя поселение Фэй и мало, оно может оказаться таким же местом!“ — и собрался отправиться туда. Цзы Лу это намерение учителя не понравилось, и он стал удерживать Конфуция. Конфуций ему сказал: „Ведь меня призывают не без оснований. Если я смогу быть полезен, это может стать [началом] государства Восточного Чжоу“. Однако в конце концов он так и не поехал» [241, цз. 47, с. 24—25] (перевод Р. В. Вяткина).

У меня складывается впечатление, что при восприятии данного эпизода проявилось традиционное и вполне понятное стремление ряда исследователей, особенно из числа истовых конфуцианцев, сверхкритически оценивать любые неблагоприятные поступки, могущие как-то опорочить моральный облик Учителя<sup>42</sup>. Действительно, как мог Конфуций, пусть даже страстно мечтавший о должности, согласиться пойти на службу к человеку, выступившему не только против своего законного хозяина, но и против законного правителя царства Лу, к которому сам Конфуций относился с большим почтением? Это же в корне расходится с его основной концепцией: «Правитель должен быть правителем».

Сомнения исследователей в аутентичности эпизода вполне логичны, но Конфуций не был бы Конфуцием, если бы своими поступками и суждениями не оставил своим потомкам столько загадок, над решением которых исследовательская мысль бьется и по сей день.

Думается, что ключ к выявлению смысла эпизода заключается в трактовке поведения двух из трех персонажей текста: самого Конфуция и Цзы Лу. Если бы в эпизоде речь шла лишь о Конфуции и Гуншань Буню, то я бы согласился с мнением Чжао И и Цуй Дунби, но сам факт появления Цзы Лу толкает мысль в иное направление.

Соглашаясь на предложение Гуншань Буню, Конфуций, как явствует из текста, не только не скрывал своих намерений от учеников, но и делился мыслями, делая их как бы соучастниками принимаемого решения. Случайно ли это? Главенствующей в его школе являлась сила личного примера. Задавая ученикам различные вопросы, Конфуций не спешил с ответом, предоставляя им возможность высказаться первыми. Ему важна была реакция учеников, он старался прививать им самостоятельность мышления. Порой не только вопросы, но и само поведение Учителя казалось парадоксальным. Но все это входило в его педагогическую лабора-

торию. Одним из таких парадоксов и явился эпизод с Гуншань Буню.

Конфуцию действительно мечталось получить должность; но он не мог не понимать, что, соглашаясь на предложение Гуншань Буню, тем самым публично отрекался от одного из основных положений своего учения, какими бы красивыми фразами о якобы восстановлении идеальных порядков этот поступок ни прикрывал. Ведь своих учеников он учил иному! И не менее страстно в данном эпизоде ему хотелось проверить реакцию учеников, и прежде всего их способность на личное мужество. Неужто они в угоду Учителю или из страха перед ним смолчат, проявив беспринципность? Умышленно делая учеников соучастниками решения, он как бы проверял их нравственную стойкость. Как поведут они себя в экстремальной ситуации? Сумеют ли пойти против Учителя, если он сам нарушил проповедуемый им Путь? Из всех учеников в данном эпизоде участвует лишь один Цзы Лу, но это-то и показательно, ибо Цзы Лу был самым старшим учеником. Он тактично, но весьма решительно осуждает намерение Учителя. И Конфуцию приходится публично оправдываться перед учеником. Конфуций показывает ученикам, что и Учитель может ошибаться, но он в то же время всегда готов исправить ошибку, тем более если на это укажет ученик.

Этот наглядный урок, когда на карту умышленно была поставлена репутация Учителя, найдет свое отражение в одном из суждений Конфуция о причинах устойчивости государственной власти и стабильности в стране («Лунь юй», 16, 2): «Когда в Поднебесной царит дао, ритуал, музыка, [приказы выступать] в карательные походы исходят от Сына Неба. Когда в Поднебесной нет дао, музыка, ритуал, [приказы выступать] в карательные походы исходят от чжухоу. Когда [они] исходят от чжухоу, редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] десяти поколений. Если же [они] исходят от дафу, то редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] пяти поколений. Если же судьба государства оказывается в руках слуг вассалов, то редкий случай, чтобы власть не была утрачена в течение [жизни] трех поколений. Когда в Поднебесной царит дао, то правление [уже] не находится в руках дафу. Когда в Поднебесной царит дао, то простолюдины не ропщут» [308, с. 174].

В данном случае я использовал перевод В. А. Кривцова [56, т. 2, с. 169—170], внося в него лишь две поправки: заменил «высших сановников» на «дафу» и «мелких чиновников» на «слуг вассалов».

Во времена Конфуция термином «дафу», который использован в тексте, обозначали наследственных аристократов. Как правило, они имели значительные земельные владения, собственные войска. Занимая по праву наследования высшие административные посты в государстве и являясь, таким образом, «высшими сановниками», они фактически были довольно независимы от

главы государства, ибо он не обладал тогда еще правом их назначения. Одновременно у себя во владениях они были главами самых мощных патронимий, что также укрепляло их положение на местах.

Что касается «мелких чиновников», то в тексте говорится о *лэй чэнь* — досл. «двойных слугах», «вассалах вассалов», или «слугах вассалов». Все исследователи текста отмечают, что здесь речь идет о «домашних слугах» из аристократической патронимии Цзи, а конкретнее — о Ян Хо и Гуншань Буню (см. [198, с. 59; 213, с. 25—26; 279, с. 403; 308, с. 174]).

Ян Боцзюнь в комментарии к анализируемому суждению отмечает, что, называя сроки правления (в течение жизни десяти, пяти и трех поколений), Конфуций имел в виду вполне реальных исторических персонажей и перечисляет их всех поименно [308, с. 175]. Это существенное замечание позволяет нам взглянуть на текст глазами современников Конфуция.

Рассматривая различные варианты использования верховной власти в стране, самым пагубным называет он тот период, когда «судьба государства оказывается в руках слуг вассалов». По его мнению, это особенно опасная для судеб государства и народа категория людей, ибо они дважды нарушили нравственный кодекс — не только предали своих хозяев (дафу), но и подняли руку на главу государства. Выделяя «слуг вассалов» в особую категорию, Конфуций учил своих современников, что человек с психологией слуги не в состоянии нормально распорядиться верховной властью. Он не сумеет правильно распорядиться ритуалом, не в состоянии правильно решить, какую музыку и где исполнять, и, наконец, он не может правильно судить, куда, когда и зачем посылать войска в поход. Это суждение впоследствии войдет в политическую культуру Китая, а с ним увековечен будет и эпизод с Гуншань Буню, так же как и самокритическая оценка Конфуцием своего поступка.

Заключая анализ суждения, отмечу, что современные китайские исследователи трактуют последнюю фразу с несколько иным оттенком: «Когда в Поднебесной воцаряется спокойствие, то простой люд уже не занимается пересудами» (Ян Боцзюнь [308, с. 174]). «Когда в Поднебесной царит дао, простой люд уже не рассуждает о политике» (Цянь Му [279, с. 403]).

### **Конфуций и ученики**

Отказавшись от службы у Гуншань Буню, Конфуций с еще большей энергией приступил к редактированию древнекитайских памятников и занятиям со своими учениками, отдавая им все свободное время. Этот период его деятельности нашел отражение у Сыма Цяня: «Слуги слуг захватили власть в государстве, поэтому в царстве Лу все, начиная с дафу и ниже, все стали допускать нарушения и сошли с истинного Пути. Поэтому Конфуций

отказался от службы, удалился на покой и сосредоточился на исправлении „Ши цзина“, „Шу цзина“, а также на разработке ритуала и на занятиях музыкой. Количество учеников постоянно множилось, они приходили и из далеких мест, и не было среди них ни одного, кто бы не внимал его поучениям» [241, цз. 47, с. 24].

Круг тем, обсуждаемых с учениками, был весьма широк: этика, политика, правила поведения в семье и обществе, критерии ценности личности и т. п.<sup>43</sup>. Если попытаться кратко охарактеризовать суть занятий, то они сводились к проблеме самовоспитания — что есть личность и как стать человеком? Занятия строились в форме свободного обсуждения выдвинутой темы, Конфуций добивался от учеников максимальной активизации умственной работы.

Социальный состав учеников был самым разнообразным. Конфуций руководствовался принципом: «В стремлении к знаниям не должно быть имущественных различий». Плата за занятия была невысока — всего «три связки сушеного мяса». Если же у соискателя не находилось даже этого, то его все равно принимали. Достаточно назвать таких учеников, как Чжунгун, чей отец был простым земледельцем, или Янь Цзыюня, влачившего нищенское существование.

Ли Чанчжи идентифицирует два занятия с учениками тем периодом, когда, возвратясь в Лу, Конфуций еще не получил своей первой официальной должности на службе у правителя [213, с. 27—28]. Поэтому целесообразно рассмотреть эти беседы, тем более что обе они приведены в «Лунь юе» (5,26; 11, 26).

«Янь Юань и Цзы-лу стояли около Учителя. Учитель сказал: „Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?“

Цзы-лу сказал: „Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я не рассержусь“. Янь Юань сказал: „Я не хотел бы превозносить своих достоинств и показывать свои заслуги“. Цзы-лу сказал: „А теперь хотелось бы услышать о желании Учителя“.

Учитель сказал: „Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]“» [56, т. 1, с. 151].

Конфуций внушает ученикам мысль, что «главное личное желание» сводится к заботе о других людях, а отнюдь не к заботе о собственном благополучии.

Текст второй беседы более пространен и, по мнению Ли Чанчжи, относится ко времени эпизода с Гуншань Буню (см. [213, с. 29—31]). В занятии участвовали четыре ученика Конфуция: Цзы Лу (Чжун Ю), Цзэн Си (второе имя — Дянь), Жань Ю (Жань Цю) и Гунси Хуа (Гунси Чи). Обычно ученики рассказывались по возрасту, так было и на этот раз: впереди сидел 42-летний Цзы Лу, за ним 24-летний Цзэн Си, потом 22-летний Гунси Хуа. Отвечая на вопросы, ученики также обычно соблюдали

возрастную очередность. На этот раз Конфуций решил нарушить привычный порядок и предложил ученикам свободно высказываться на заданную тему. Самому Конфуцию, по определению Ли Чанчи, исполнился тогда уже 51 год [213 с. 29].

Беседа эта заслуживает специального текстологического анализа, поскольку в ней поднимаются проблемы управления государством и народом, а главное — оценки Конфуцием ответов учеников помогают постичь не только тогдашний уровень его политических воззрений, но и душевный настрой. Ученикам была задана неоднократно апробированная тема — поделиться своими самыми сокровенными желаниями. Призвав их быть предельно откровенными, Учитель сказал: «Вот вы все сетуете, что пребываете в неизвестности, а если бы вас узнали?» С чего бы начали вы свои деяния?» [308, с. 118].

Следует пояснить, что имел в виду Конфуций, говоря «если бы вас узнали?». В его школе обучали искусству управления. Понятно, что ни один из учеников не мог стать главой государства. Предел их мечтаний — место первого советника, желательно при слабом государе, дабы получить реальную власть, и непременно в разоренном царстве, ибо только тогда можно было бы наглядно продемонстрировать свою способность использовать на деле арсенал знаний и умения, полученный в школе Конфуция.

Первым поспешил ответить самый близкий и способный ученик — Цзы Лу: «Получить бы царство, [способное выставить] тысячу боевых колесниц, зажатое со всех сторон большими государствами; с внешней стороны подвергавшееся во все времена вторжениям вражеских войск, внутри — страдающее от тяжкого голода» [308, с. 118].

Речь идет о довольно крупном государстве<sup>44</sup>, оказавшемся в кризисном состоянии по причинам как объективным (неудачное географическое расположение), так и субъективным («тяжкий голод» — результат плохого правления). Обрисовав ситуацию, Цзы Лу устанавливает себе весьма жесткий срок — всего за три года он намеревается вывести царство из кризиса. За это время «[народ] проникнется мужеством и осознает, что такое мораль и справедливость» [308, с. 118]. При переводе последней части фразы я руководствовался трактовкой Цянь Му (см. [279, с. 281]). Ян Боцзюнь исключает «мораль» и предлагает оставить лишь одну «справедливость» [308, с. 120]; Тан Мансян склонен читать заключительную часть следующим образом: «станут понимать, что такое высокая нравственность» [244, с. 116], а И. И. Семненко: «[люди] прониклись мужеством и знали бы, что делать» [141, с. 283]. Ответ Цзы Лу выдержан в лучших традициях школы — восстановление разрушенного хозяйства и усиление государства необходимо начинать с нравственного и физического оздоровления народа, видя залог процветания в воспитании у народа «морали и нравственности». Дав ответ в строгом соответствии с учением Конфуция, активный ученик, естествен-



но, ожидал от него похвалы. Однако, как говорится в «Лунь юе», «Учитель лишь усмехнулся» [308, с. 119].

Столь странная реакция насторожила остальных. И когда Конфуций вызвал следующего («Цю! А ты с чего начнешь?»), тот попытался, на ходу уменьшая размеры территории, на которой он хотел бы управлять, подобрать правильный ответ. Поначалу он запросил владение в 60--70 ли, а затем даже в 50 ли<sup>45</sup>. Если пользоваться единицей измерения, использованной Цзы Лу, «государство» Жань Ю с трудом смогло бы наскрести две-три колесницы.

Но тем не менее это было бы все же небольшое царство, пребывавшее исходно в таком же, если не более кризисном состоянии, что и в случае с Цзы Лу. Так же как и его предшественник, Жань Ю обещал привести управляемую им территорию в хорошее состояние за три года. Однако сходство было только в сроке, методы же существенно расходились. Оценив реакцию Учителя на ответ Цзы Лу, Жань Ю решил на первое место выдвинуть материальное благополучие («За три года я приведу народ к достатку»). Сферу же нравственного воспитания он готов был перепоручить более квалифицированным специалистам: «Что же до ритуала и музыки, то здесь будем ждать прихода благородного мужа» [308, с. 119]. Поскольку забота о благосостоянии народа входила неотъемлемой частью в понятие «истинное правление», то он надеялся на благосклонность Конфуция, однако Учитель и на этот раз лишь усмехнулся в ответ.

Третий ученик впал в полную растерянность и продемонстрировал совсем уж скромные запросы. На вопрос: «Ну, а ты, Чи, с чего начнешь?» — он ответил: «Нельзя сказать, чтобы я отличался особым умением. Поэтому хочу еще поучиться, дабы во время службы в храме предков и при приемах чужих правителей, облачившись в ритуальные одежды, быть младшим помощником» [308, с. 119]. Цянь Му уточняет: «быть самым мелким служкой, помогающим в претворении ритуала» [279, с. 281].

Однако и такой ответ не удовлетворил Конфуция. Даже в наши дни, читая текст, чувствуешь нарастание внутренней напряженности и неосознанной растерянности. Демонстрируя отменные познания и во все возрастающей степени столь превозносимую Конфуцием скромность, ученики никак не могли понять необычное поведение Учителя.

Развязка наступит в конце занятия, в беседе с последним учеником — Цзэн Си. Ему в данном эпизоде отведена особая роль, о чем свидетельствует такой штрих: на протяжении всей беседы он сидит в стороне и перебирает струны лютни, погрузившись в свои думы. Вот уже ответил Цзы Лу, за ним Жань Ю, потом и Гунси Чи, а Цзэн Си все играет, и Учитель почему-то не прерывает его. Более того, когда на аналогичный вопрос Конфуция Цзэн Си, отложив лютню, говорит, что его «мечты отличны от всех высказанных», Учитель, как бы поощряя его, отвечает: «А что в этом плохого?» [308, с. 119].

Возникает внутренняя связь, и читатель ощущает расположенность Конфуция именно к этому ученику. Только что мечту — омыться в водах реки И<sup>46</sup> и, подставив грудь ветру, с песнями вернуться — Учитель полностью одобрил («Я хочу быть вместе с Дянем» [308, с. 119]).

После этой реплики три других ученика встали и молча удалились. Остались лишь Цзэн Си и Конфуций. Ободренный неожиданной похвалой, Цзэн Си попытался выяснить: почему Учитель был недоволен ответами Жань Ю и Гунси Хуа, ведь оба они своевременно отказались от управления? Нет, отвечает Конфуций, «где это ты видел, чтобы территория в 60—70 или 50—60 ли не была государством?». Ошибка Жань Ю в том, что он отказался сам заняться ритуалом, а «государством управляют с помощью ритуала». Ошибка же Гунси Хуа в том, что он занизил свои способности: «Если бы Чи стал младшим помощником, то кто бы тогда смог стать старшим помощником?», ведь приемы при дворе, так же как и совершение обрядов в храме предков, также входят в функции правителя [308, с. 119]. На оценке мечты Гунси Хуа обрывается интересующий нас текст.

Читатель, по-видимому, обратил внимание на шероховатости в переводе, но я старался максимально приблизить его к оригиналу. В любом случае текст нуждается в специальной комментарии. Китайские ученые при переводе и трактовке сопоставляют его для реконструкции истинного смысла с другими характеристиками и оценками учеников из «Лунь юя». Ян Шуда в данной связи обращает внимание на ответы Конфуция на вопросы Мэн Убо («Лунь юй», 5, 8)<sup>47</sup>, где речь идет о Цзы Лу, Жань Цю и Гунси Чи [317, с. 271—272]. К сожалению, пока не представляется возможным идентифицировать время данной беседы.

«Мэн Убо спросил: „Можно ли назвать Цзы Лу обладающим гуманностью?“ — „Не знаю,“ — ответил Учитель. Он вновь повторил вопрос. И Учитель сказал: „Чжун Ю! Если найдется государство, способное выставить тысячу боевых колесниц, то ему можно доверить командование войсками. Можно ли назвать его обладающим гуманностью — этого я не знаю“. — „А что Вы скажете о Цю?“ Учитель ответил: „Цю! Его можно назначить начальником уезда в 1 тыс. дворов либо управляющим в семье аристократа, способную выставить 100 боевых колесниц. Можно ли назвать его обладающим гуманностью — этого я не знаю“. — „А что Вы скажете о Чи?“ — „Чи! Если его одеть в ритуальные одежды, то он может при дворе принимать зарубежных гостей<sup>48</sup>. Можно ли назвать его обладающим гуманностью — этого я не знаю“» [308, с. 44].

Я считаю целесообразным процитировать еще один ответ Конфуция (на вопрос другого луского аристократа из коалиции «трех сильнейших семей» — Цзи Цзижана) о способностях Цзы Лу и Жань Ю. Кстати, Ян Боцзюнь также рекомендует рассматривать беседу с Мэн Убо в сопоставлении с ответом на вопросы Цзи Цзижана [308, с. 118].

«Цзи Цзижань спросил: „Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими сановниками?“ Учитель ответил: „Я думаю, что вы спросите меня о других людях, но вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кто называются великими сановниками, служат государю исходя из Дао-Пути. Если они не могут так поступать, то уходят в отставку. Нынешние же Ю и Цю могут быть названы обычными сановниками“. [Цзи Цзижань] сказал: „Значит, они во всем подчиняются вышестоящим?“ Учитель ответил: „Если им прикажут убить отца или государя, они не исполнят (приказа)“» [56, т. 1, с. 159]]<sup>49</sup> (ср. [141, с. 283; 308, с. 117—118]).

Имея перед собой три связанные внутренней логикой беседы, постараемся прежде всего реконструировать смысл первой.

Ее главная отличительная черта — просьба Конфуция, и, вероятно, не случайная, быть предельно откровенными в выявлении своих скрытых желаний. Учителю необходимо было выяснить, как его ученики, а это были наиболее способные, усвоили основные положения его теории, что посчитали главным. Трое из четырех заговорили именно о главном — проблеме управления государством и народом. Но у каждого сложились уже свои воззрения.

Начнем с Цзы Лу. Он вызвался взвалить на свои плечи самую тяжелую ношу — поднимать слабое, прозябающее государство, где народ уже отчаялся сопротивляться и нормально жить, — определив срок, за который возродится царство и наступит достаток. Как примерный ученик, он знал, что главная функция главы государства — добиться процветания народа, и он обещал это сделать. Казалось, все в его мечте выдержано в духе учения: в результате его действий «[народ] проникнется мужеством и осознает, что такое мораль и справедливость».

Однако Учитель был недоволен, ибо Цзы Лу забыл сказать, каким путем он добьется всего обещанного. Построение процветающего государства возможно лишь на путях внедрения ритуала. Об этом он забыл сказать, и именно это и вызвало усмешку Учителя. Но была и вторая причина — «нескромность»: как заметил читатель, Цзы Лу, не продумав как следует свое желание, поспешил первым откровенно поделиться им с Учителем и сотоварищами. Когда берешься за такую сложную задачу, как восстановление погибающего государства, нужно много раз подумать, прежде чем называть конкретные сроки. «Три года», по мнению Конфуция, слишком короткий срок для большого государства, и Цзы Лу в данном случае продемонстрировал заносчивость и чрезмерное самомнение — черты, не свойственные человеку, ответственному за судьбу государства<sup>50</sup>. Поэтому, когда Мэн Убо спросил о возможности использования Цзы Лу, Конфуций счел возможным доверить ему только командование войсками, поскольку мужество за три года вселить в воинов еще возможно.

Жань Цю, выступавший вторым, проявил себя более скромным, не претендуя на «государство». Он запросил территорию, землю<sup>51</sup>. Более того, он даже отказался заниматься «ритуалом», мотивировав это своей неспособностью. Здесь не только была

продемонстрирована «скромность», но и явственно чувствовалась власть, ибо «благородным мужем», которого ожидает территория в надежде обрести ритуал и знание музыки, мог быть только сам Учитель.

Но Конфуций уловил хитрость «откровенного» Жань Цю и показал, что, как бы ни была мала территория, но если берешься привести к достатку» проживающее там население, то взваливаешь на свои плечи проблемы не меньшие, чем у Цзы Лу. Он прямо говорит ученику, что это не «территория», а «государство». И управлять малым государством отнюдь не легче, чем большим. Но в целом Учитель доволен желанием Жань Цю, ибо тот не упустил главного в теории и практике управления. Именно поэтому в ответе Мэн Убо он говорит о возможности доверить Жань Цю управление царским уездом либо хозяйством знатного аристократа.

Желание Гунси Чи гораздо скромнее — он не берется ни за государство, ни за территорию, а лишь за соблюдение ритуала во внешних делах, отведя себе весьма малую роль. Учитель отмечает, что внешнеполитический ритуал — важная функция государства. Поскольку Гунси Чи проявил необходимую для чиновника скромность и знание ритуала, то Учитель готов доверить ему весьма высокую должность.

Цзэн Дянь говорит, что у него иные мечты. Действительно, внешне у него нет ни слова об управлении; в центре — человек со своими естественными устремлениями в духе даосской школы (слиться с природой). Но ведь речь идет об ученике из школы Конфуция, и весьма способном. Неужели он не усвоил, что главной темой всех занятий были место и роль человека в обществе, и прежде всего в системе управления (ведь Конфуций готовил из них будущих администраторов)? Нет, ответ Цзэн Дяня выдержан в духе воззрений Учителя, открывая нам их новую грань.

Посмотрим на ответ Цзэн Дяня в контексте всей беседы. Масштабы управленческих задач, начиная с ответа Цзы Лу, идут по уменьшающейся: крупное государство, малая территория, часть внешнеполитических функций и, наконец, разрыв с управлением. Но это лишь внешнее, кажущееся отличие. Фактически же в ответе Цзэн Дяня заложена одна из основных прерогатив личности в системе управления. Чиновник получает право на внутреннюю свободу, выраженную в исходе. Но правом этим может воспользоваться лишь светлая личность, не только усвоившая, но и исповедующая Путь Учителя — основные принципы его учения. Сравните с ответом Конфуция на вопрос Цзи Цзижяня, кого можно назвать «великим сановником» (*да чэнь*). Когда правитель нарушает принципы управления, созданные Конфуцием, то сановник в знак протеста добровольно покидает свой высокий пост и уходит от несправедного государя. Именно в таком поступке и проявляется его величие, он следует Дао-Пути. Казалось бы, вся жизнь, связанная с карьерой, окончена — впереди тусклая старость и наблюдение за блестящей карьерой услужливых собра-

тьев. Но нет. Тут перед нашим героем открывается альтернатива, одобренная самим Конфуцием: «Окунуться в воды реки... вкусить ветры... и с песней возвратиться».

Сотни тысяч абитуриентов на государственных экзаменах в течение почти двух тысячелетий комментировали и эту беседу, имевшую место в 501 г. до н. э. Она стала символом внутренней свободы чиновника, его права на несогласие с нарушением основ правления государством и народом. В общении с природой человек не только восстанавливает силы, но и черпает новые в ожидании перемен наверху. Добровольное или вынужденное отшельничество как составной компонент теории искусства управления стало частью политической культуры Китая (подробнее см. [99]). Оно помогло на протяжении столетий многим честным чиновникам с наименьшими духовными потерями перенести невзгоды судьбы и вновь вернуться к службе<sup>52</sup>.

Несколько слов об особенностях ответов Конфуция на вопросы Мэн Убо и Цзи Цзижаня. То были не праздные вопросы сторонних наблюдателей, оба аристократа руководствовались чисто практическими соображениями. Они испытывали нужду в опытных, способных администраторах и знали, что именно этому искусству обучают в школе Конфуция. Мэн Убо запросил мнение о трех участниках обсуждения «откровенных желаний», Цзи Цзижаня заинтересовали лишь Цзы Лу и Жань Цю. Конфуций прекрасно понимал, что судьба учеников зависит от его ответов. Настал тот момент, когда наконец «нашелся человек, который понял», и теперь приценивается к наиболее способным слушателям. Сам же Учитель оказался в сложном положении. Он-то лучше всех знал, что представляют собой вопрошавшие. Исходя из его критериев личности, ни Мэн Убо, ни Цзи Цзижань сами не соответствовали тем, «кого можно назвать обладающим гуманностью». Хотя формально они и занимали в царстве Лу посты высших сановников, но по шкале Учителя им было еще весьма далеко до «великих сановников». Конфуций понимал также, что оба аристократа относились если не негативно, то совершенно равнодушно и к «гуманности» и к Дао-Пути. Поэтому, если бы Конфуций назвал Цзы Лу и Жань Цю «обладающими гуманностью» и отнес их к категории «великих сановников», то вряд ли его любимые ученики смогли претендовать на открывшиеся вакансии. В то же время истовая приверженность Дао-Пути Конфуция исключала саму возможность службы у таких аристократов, как Мэн Убо или Цзи Цзижань, ибо они боролись с луским правителем за власть в стране.

Не исключено, что аристократы, задавая столь каверзные вопросы, уже заранее злорадно насмехались над Конфуцием. Но они получили ответ, достойный великого Учителя. Ради учеников Конфуций ушел от прямого ответа в первом случае и умышленно занизил их моральные качества во втором. В своих ответах он продемонстрировал искусство компромисса. Дав ищущим интеллектуалам возможность приобрести работу, он не поступился

и своими воззрениями. Ответы Мэну и Цзи надлежит рассматривать в двух планах: исторически конкретном, как решение судьбы учеников, и в плане «большого времени»<sup>53</sup>, где Учитель объясняет реальную значимость понятия «гуманность» и моральных принципов «великих сановников», исповедующих его Дао-Путь.

И последнее замечание к завершающей части первой беседы. Одобрение Конфуцием желаний Цзэн Дяня («Я разделяю мечту Дяня!») отражало духовное состояние его самого в то время. Чувствуется, что он отчаялся от длительного ожидания государственной службы и уже готов отказаться от своей скрытой мечты.

Однако судьба рассудила иначе. Вскоре, в конце того же, 501 г. до н. э., луский царь Дин-гун (509—495 гг. до н. э.) назначил Конфуция начальником уезда Чжунду.

### На службе у правителя царства Лу

Продemonстрированное Конфуцием нежелание иметь какие-либо дела с Ян Хо и особенно отказ сотрудничать с Гуншань Буню сыграли определенную роль в возросшей благожелательности Дин-гуна. Конфуций прослужил у него всего 4 года (501—497), последовательно поднимаясь по служебной лестнице. Этот период значил для него очень много, ибо появилась реальная возможность претворения хотя бы части учения на практике. Никогда уже в жизни у него не будет таких четырех лет, никогда он не сможет занимать столь высокие посты. Конкретная повседневная деятельность чиновника Конфуция, досконально известная в Китае, рассматривается исследователями и как неотъемлемая часть самого учения, ибо личный пример играет в его учении решающую роль. Суждения должны подкрепляться делами, тем более когда речь заходит о самом Учителе. Так воспринимали все его поступки потомки.

Данные о деятельности Конфуция на посту управляющего уездом Чжунду весьма лаконичны: «Прошел год с тех пор, как Дин-гун назначил Кун-цзы управляющим Чжунду, и с четырех сторон все стали подражать ему» [241, цз. 47, с. 26]. Ван Су (195—256), живший в царстве Вэй в эпоху Троецарствия (III—VI вв.) и восстановивший и дополнивший текст «Кун-цзы цзяюя» («Семейные суждения о Конфуции»), утерянный в ханьский период, отмечает, что вместо иероглифа *сы* («четыре»), написанного Сыма Цянем, должен стоять похожий на него знак *си* («запад»)<sup>54</sup>. Свою поправку он мотивирует тем, что царство Лу тяготело к востоку и, следовательно, брать пример с нового управляющего уездом могли ваны и чжу хоу, жившие западнее.

Ван Су более подробно описывает деятельность Конфуция на своем первом официальном посту. В частности, при назначении людей на повинности учитывались их физические возможности; улучшился моральный климат, исчезло воровство («никто не

подбирал потерянное на дорогах»); большое внимание уделялось похоронным церемониям («толщина стенок гробов равнялась четырем цуням») и т. п. [177, с. 1]. Цуй Дунби и Куан Ямин рекомендуют относиться к этим данным с большой долей сомнения (см. [276, с. 279; 198, с. 66]). Такой же точки зрения придерживается и Чжао Гуансян. Я вставил подробности из «Кун-цзы цзяю» лишь как отражение тех взглядов на деятельность Конфуция, которые бытовали в конце эпохи Хань — начале Троецарствия. Конфуций уже обладал опытом административного управления, служа в юности у аристократической семьи Цзи, и к тому же он мог за год реализовать некоторые свои политические воззрения. Один год — срок небольшой поэтому действительно необходим определенный скептицизм, однако не исключено, что Конфуцию удалось вывести вверенный ему уезд в число образцовых.

О его деятельности в бытность *сяо сыкуном* («малым сыкуном») известно весьма мало. Куан Ямин объясняет, что должность *да сыкуна* («большого сыкуна») передавалась в царстве Лу по наследству и была закреплена за аристократическим родом Мэн Суньши [198, с. 67]. Сыкуны в Лу ведали общественными работами. По своей должности Конфуций был чем-то вроде помощника начальника управления [198, с. 67]. Дабы несколько оживить рассказ о деятельности Конфуция на своем втором посту, обратимся вновь к «Кун-цзы цзяю». Ван Су сообщает, что Конфуций «разделил землю на пять категорий». Земли делились на горные, равнинные, заболоченные, речные и холмистые участки [177, с. 1]. Можно предположить, что подобное деление должно было знаменовать собой налоговую реформу, когда размер налоговых сборов, взимаемых с общинников, зависел от качества обрабатываемой земли. До этого налоги в царстве Лу собирались со всех земель одинаково. Иными словами, Конфуций установил ту норму справедливости, которая должна существовать во взаимоотношениях между правителем и народом, то, чему он и наставлял своих учеников. Величина территории, на которой была внедрена эта налоговая реформа, неизвестна. Не исключено, что в записи Ван Су могли отразиться и утопические воззрения той поры, бытовавшие в народе. Для нас же существенно, что они уже тогда ассоциировались с Конфуцием и в таком виде вошли в народную память.

На должность *да сыкоу* Конфуций был назначен на 10-м году правления луского Дин-гуна, в 500 г. до н. э., когда ему исполнилось уже 52 года. *Да сыкоу* был одним из высших чиновничьих постов в аппарате центральной власти государства Лу. В ведении Конфуция оказались все уголовные дела и политические преступления; обладатель этой должности наделялся, по сути дела, функциями верховного прокурора. Однако обязанности Конфуция, точнее, его права стали более обширными — фактически он стал ближайшим политическим советником луского царя. На этой должности, а то был высший взлет его служебной карьеры, Конфуций пробыл около трех лет

Достоверных данных о деятельности Конфуция на посту да сы-коу гораздо больше, нежели о предыдущем периоде. Одно из центральных событий — встреча правителей царств Лу и Ци весной 499 г. до н. э. в местечке Цзягу. Совещание в Цзягу нуждается в специальном анализе, ибо исследователи биографии Конфуция, в том числе весьма компетентные и уважаемые, неадекватно оценивают роль и поведение Конфуция. Некоторые отрицают возможность совершения Конфуцием одного поступка; другие, никак не оговаривая, просто опускают данный эпизод из его биографии.

Поэтому надлежит обратиться к текстам, и прежде всего к «Историческим запискам». Однако, дабы читатель смог ощутить всю глубину конфликта, возникшего на встрече в верхах, необходим хотя бы краткий рассказ о роли музыки в обыденной и политической жизни китайцев V в. до н. э.

Музыка составляла неотъемлемую часть тогдашнего ритуала и постоянно сопровождала аристократу. Любое приглашение высокого гостя в дом аристократа сопровождалось выступлением музыкантов. От их исполнительского мастерства во многом зависел и успех приема. Вот как последователь Конфуция, известный философ Сюнь-цзы (313—238) описывает процедуру надлежащего приема: «[Приглашая гостя в дом, хозяин] отвечает ему три поклона — так они доходят до порога. После троекратного взаимного приглашения войти в дом первым гость переступает порог. Хозяин поклоном благодарит его за посещение и подносит вино, которое гость выпивает за здоровье хозяина... [Затем] в дом входит [музыкальный] распорядитель [с певцами], [которые] исполняют три песни. Хозяин преподносит им [вино]. Во двор входят [музыканты со] свирелями и исполняют [перед домом] три номера. Хозяин также преподносит им вино. Затем следуют еще три номера, где певцы и музыканты сменяют друг друга. Наконец, певцы и музыканты трижды выступают все вместе. Музыкальный распорядитель объявляет об окончании концерта и уходит. Двое мелких служащих [хозяина] преподносят [гостю и его сопровождающим] кубки [с вином], и только тогда в свои права вступает распорядитель приема. Вот что значит провести прием тепло, радостно и пристойно» (цит. по [162, с. 231]).

Любые государственные акты подразумевали участие музыкантов: музыка, как органическая часть ритуала, обеспечивала нормальное функционирование государственного аппарата. Но особенно возрастала ее роль во время внешнеполитических контактов.

По содержанию песни, ее мелодии можно было уже заранее угадать намерение музицирующей стороны. Профессиональный уровень дипломата, а следовательно, и серьезность намерений пославшего его правителя определялись и умением правильно реагировать на музыку.

Дабы читатель получил более наглядное представление о месте музыки в дипломатическом ритуале, обратимся вновь к источ-



нику. Речь в нем идет о приеме цзиньским Дао-гуном (572—558) луского посла Шусунь Му-цзы<sup>55</sup>.

«Шусунь Му-цзы прибыл во владение Цзинь для установления дружественных отношений. Цзиньский правитель Дао-гун устроил в его честь угощение, на котором [Му-цзы] трижды поклонился [в знак благодарности] только после того, как музыканты спели „Олени кричат“<sup>56</sup> и две следующие за ней оды. Правитель владения Цзинь послал чиновника посольского приказа, и тот спросил [Му-цзы]: „Вы прибыли по приказу своего правителя успокоить наше ничтожное владение. Мы унизили сопровождавших вас лиц скромными церемониями, установленными нашими прежними правителями, и ограничились грубой музыкой. Вы же оставили без внимания главную музыку и выразили благодарность за второстепенную. Позвольте спросить, какими правилами поведения вы руководствовались?“

Му-цзы ответил: „Мой правитель послал меня, Бао, сюда продолжить дружественные отношения, установленные прежними правителями. Ваш правитель, руководствуясь старыми правилами для приема чжухоу, удостоил меня как посла больших церемоний. Ведь вначале ударили в металлические инструменты, после чего спели песни „Сысяфань“, „Э“ и „Цюй“<sup>57</sup>, которые исполняют, когда Сын Неба угощает главу чжухоу. Затем спели оды „Вэнь-ван“, „Да-мин“ и „Мян“, которые исполняются при встрече двух правителей. Все эти песни прославляют прекрасные добродетели [правителей] и служат для укрепления между ними согласия и дружбы, поэтому послы не смеют слушать их. Я считал, что музыканты исполняют эти песни, упражняясь в своем мастерстве, а поэтому не решился совершить поклон [в знак благодарности]. После этого музыканты задули в свирели, и были пропеты „Олени кричат“ и две последующие за ней оды. Этими песнями правитель жалует послов [во время угощения], и разве я мог не поклониться в знак благодарности?! Ведь одой „Олени кричат“ ваш правитель выразил похвалу дружественным отношениям, существовавшим между нашими прежними правителями, поэтому разве я мог не совершить поклона, услышав похвалу?! Одой „Четверка жеребцов“ ваш правитель отметил меня как посла за мои труды, и разве я мог не совершить поклона, услышав это?! Одой „Хуанхуан-чжэ хуа“ ваш правитель наставлял меня как посла, говоря, что, если каждый будет думать о себе, он не поспеет<sup>58</sup> [выполнить возложенное на него поручение] и что, советуясь, строя планы, взвешивая и расспрашивая, непременно следует беседовать с добрыми людьми, и разве я мог не совершить поклона, услышав наставления?!

Я слышал, что корысть [появляется], когда каждый думает о себе; беседовать о делах — значит советовать; беседовать о трудностях — значит строить планы; беседовать о правилах поведения — значит взвешивать [свои поступки]; беседовать с родственниками — значит расспрашивать, а преданный и пользующийся доверием является добрым человеком.

Ваш правитель удостоил меня как посла больших церемоний и к тому же указал на шесть добродетелей<sup>59</sup> — разве мог я не совершить ряд поклонов?!“» (цит. по [48, с. 94—95]).

Как явствует из текста, посол луского Сян-гуна (572—542) оказался на высоте, он сумел не только адекватно отреагировать на прослушанное, но и объяснить смысл песен — их место во внешне-политическом ритуале.

В 499 г. до н. э. внук луского Сян-гуна намеревался встретиться с циским царем. Естественно, что при встрече на высшем государственном уровне значение музыки резко возрастало. Соответственно увеличивались и требования к тому, кто будет объяснять царю смысл песен и танцев. На подобной встрече могло возникнуть и непредвиденное, необходимо было найти высокоэрудированного чиновника, прекрасно знающего всю музыкальную культуру древнего Китая<sup>60</sup>. Дин-гун, готовясь к встрече, остановил свой выбор на Конфуции, которому было поручено отстаивать престиж и интересы царства Лу. Нам же, пытающимся реконструировать жизненный путь и реальный образ Конфуция, надлежит весьма тщательно проанализировать текст «Исторических записок», поскольку и по сию пору трактуется он по-разному.

Итак, слово Сыма Цяню: «Весной на 10-м году [правления] Дин-гуна были установлены мирные отношения с Ци. Циский дафу Ли Чу, обращаясь к Цзин-гуну, сказал: „В Лу стали пользоваться [услугами] Кун Цю, а это обстоятельство создает угрозу для Ци“. И тогда в Лу был направлен гонец, дабы известить о готовности провести встречу для утверждения хороших отношений. Встреча должна была состояться в Цзягу<sup>61</sup>. Луский Дин-гун, исходя из добрых побуждений, решил отправиться в обычной коляске. Кун Цю, который тогда временно исполнял обязанности сяна<sup>62</sup>, произнес: „Я слышал, что, когда вершат мирные [гражданские] дела, надо быть готовым к военным событиям, когда же вершат военные дела, надо быть готовым к миру. В древности чжухоу, выезжая за пределы своих владений, непременно брали в качестве сопровождающих определенное количество чиновников. Прошу взять с собой командующего левым крылом армии и командующего правым крылом армии“. Дин-гун ответил: „Добро“. И тогда два полководца — командующие левым и правым крылом армии — были взяты в качестве сопровождающих. К встрече с циским хоу в Цзягу был возведен из земли насыпной алтарь, к которому вела трехпролетная лестница. Перед алтарем оба царя совершили обряд взаимной встречи, они кланялись, сложив руки, поднимаясь на алтарь, уступали друг другу дорогу. Когда закончилась церемония поднесения обеими сторонами угощения, то управитель церемоний (*юсы*) из Ци поспешил выйти вперед, сказав: „Прошу исполнить музыку [и танцы] всех четырех сторон“. Цзин-гун одобрил это. Сразу же появились [танцоры] с бунчуками, с опахалами из перьев, как бы отгоняя злых духов, они потрясали копьями, пиками и мечами, все это сопровождалось барабанным боем. В этот момент Кун Цю поспешно вышел вперед и, перешагивая

через ступеньки, поднялся к алтарю. Не доходя до последней ступени, он взмахнул рукавом одежды и сказал: „Наши два правителя собрались на добрую встречу, зачем же здесь звучит музыка и танцы варваров? Прошу приказать церемониймейстеру [остановить это]“. Управитель церемонии велел [танцорам и музыкантам] отойти, но они не уходили, а смотрели слева и справа на выражение лиц Янь-цзы и Цзин-гуна. Цзин-гун был сконфужен и жестом приказал им уйти. Спустя мгновение циский управитель церемонии поспешно выступил вперед и произнес: „Прошу [разрешения] исполнить дворцовую музыку!“ Цзин-гун ответил: „Добро“. Тут вышла вперед группа актеров и скоморохов, карликов-шутов, представляя разные сцены. Кун Цю вновь выскочил вперед, подошел к алтарю, стал подниматься по лестнице и, не доходя пролета до верха, сказал: „Простолюдина, повинного в насмешках над чжухоу, надлежит казнить! Прошу дать повеление управителю церемонии“. Управитель церемонии был вынужден поступить по закону, и танцующие были лишены рук и ног. Цзин-гун был напуган случившимся и поспешил двинуться в [обратный] путь; он понял, что в справедливости уступает [правителю Лу]. Возвратившись [в Ци], он продолжал пребывать в великом смятении и сказал группе своих сановников: „В Лу помогают правителю, руководствуясь Дао-Путем благородного мужа; а меня наставляют, исходя лишь из Дао-Пути восточных и северных варваров, и тем провинили меня перед правителем Лу. Что сейчас делать?“ Ведающий церемониями, приблизившись [к Цзин-гуну], ответил: „Благородный муж, совершив проступок, исправляет его делами, низкий человек<sup>63</sup>, совершив проступок, заглаживает его словами. Уж коли Вы опечалены этим, то загладьте [вину] делами“. И тогда, дабы загладить [свою] вину, циский хоу возвратил [Дин-гуну] ранее захваченные у Лу земли в Юнь, Вэньяне и Гуйине» [241, цз. 47, с. 27—30]<sup>64</sup>.

У двух авторитетных китайских конфуциеведов имеются по одному серьезному замечанию к Сыма Цяню в связи с его интерпретацией «дружеской» встречи в верхах.

Куан Ямин сомневается в правдивости отражения заключительной части переговоров. Синтезировав, как он отмечает, сведения о совещании в Цзягу, содержащиеся в «Цзочжуани», «Гунъянчжуани», «Гуляньчжуани», «Ши цзи» и «Кун-цзы цзяюе», Куан Ямин дал свою версию второй половины совещания, начиная с гневного протеста Конфуция в адрес Цзин-гуна: «„Правители наших государств прибыли сюда для заключения дружеского союза, зачем понадобилось исполнять здесь музыку варваров? Прошу срочно прогнать распорядителя церемонии“».

К концу совещания, когда уже близилось подписание договора, цисцы неожиданно потребовали включить в текст договора пункт, согласно которому в случае выступления циских войск на войну луское государство обязано придать им в помощь триста боевых колесниц с воинами, в противном случае договор расторгался. Практически это означало, что царство Лу без каких-либо условий

признавало себя вассалом царства Ци. Конфуций знал, что в то время силы двух государств были отнюдь не равными. Он понимал также, что хотя требование цисцев нельзя отвергнуть, но в то же время невозможно принимать его безропотно, безусловно. Надлежало выдвинуть встречное предложение, и, посылая гонца с ответом, он сказал, что «когда скоро Ци хочет получить в помощь луские войска и в то же время не возвратит захваченные у царства Лу земли, то Лу также разорвет договор. Циский Цзин-гун был поставлен в трудное положение, и ему ничего не оставалось, как вернуть Лу земли в Юнь, Вэньяне и Гуйнине» [198, с. 70—71].

Я специально привел столь пространную выдержку из биографии Куан Ямина, дабы показать сложность реконструкции биографии Конфуция. Отныне его биографы и интересующиеся подробностями жизни Учителя оказались перед дилеммой — кому больше верить: Сыма Цяню или Куан Ямину?

Предложенная последним трактовка причин возврата захваченных земель выглядит более достоверной, нежели душевное раскаяние цисского царя, якобы устыженного Конфуцием в связи с нарушением ритуала. Но в то же время тот факт, что в реконструированном Куан Ямином эпизоде Конфуций проявил блестящие дипломатические способности отнюдь не исключает возможности его призыва казнить музыкантов. Вложив в уста Конфуция фразу: «Прошу срочно прогнать распорядителя церемонии», Куан Ямин фактически опустил неприглядный поступок без каких-либо дополнительных объяснений. Такой метод частичного умалчивания затрудняет процесс выявления реального облика Учителя.

В данном случае мне больше импонирует метод Цуй Дунби, который уделит специальное внимание интересующему нас эпизоду. Он отмечает, что из всей суммы фактов, сообщенных Сыма Цянем о совещании в Цзягу, наибольшее сомнение вызывает у него конфликт с музыкантами. Рассматривая различные возможные источники, из которых Сыма Цянь мог почерпнуть сведения об этом эпизоде, Цуй Дунби отмечает сходство его описания в «Шин цзи» и «Гуляньчжуани», где о нем говорится следующее: «После окончания работы совещания цисцы послали юши<sup>65</sup> танцевать в шатре луского правителя. Кун-цзы поспешно выступил вперед и сказал: „Просто подинов, измечтающихся над чужою, надлежит казнить!“ И приказали сыма<sup>66</sup> поступить по закону. Головы и ноги были вышвырнуты через разные двери». В то же время в «Цюаньчжуани» дано иное освещение событиям, развернувшимся в конце совещания. Там говорится, что циский царь намеревался отметить завершение совещания банкетом, на котором должны были танцевать вооруженные «люди из Лай»<sup>67</sup>, для того чтобы запугать луского царя и принудить его подписать соглашение на условиях, выгодных цисскому царю. Однако этот коварный замысел сорвался из-за решительного протеста Конфуция. Цуй Дунби полагает, что составитель «Гуляньчжуани» склеил два танцевальных эпизода и свел их к одному. «Сыма Цянь же в главу „Жизнеописание [Конфуция]“ вставил текст из „Гуляньчжуани“

и еще более усугубил ошибку» [276, с. 282]. Цуй Дунби считает, что в конце совещания на банкете должны были танцевать «люди из Лай», поэтому не было никакого смысла посылать юши танцевать в шатре луского царя. Более того, по его мнению, «танец в шатре — слишком малое преступление, чтобы подвергать за это такому тяжкому наказанию, как рассечение тела» [276, с. 282—283].

Основной вывод Цуй Дунби: в эпизоде с танцорами и музыкантами много путаницы. В «Гулянчжуани» и «Цзочжуани» говорится, что они танцевали в конце совещания, а в биографии Конфуция у Сыма Цяня и в «Кун-цзы цзяюе» — в начале совещания. В одном случае их казнил луский сима, в другом — циский юсы. Сама мера наказания слишком сурова и не соответствует «преступлению». На основании этих доводов Цуй Дунби считает эпизод с «артистами-карликами» нереальным [276, с. 283].

Нисколько не оспаривая доводы Цуй Дунби, я хотел бы обратить внимание читателя на некоторые спорные положения в его аргументации. Судя по сообщению Сыма Цяня, не вызывающего сомнения и у Цуй Дунби, юши были профессиональными актерами невысокого роста. По сути дела, то были придворные шуты-карлики, а шутить и веселить гостей они умели довольно неплохо, иначе их бы не держали на царском подворье. Не отрицает Цуй Дунби и враждебной настроенности циского царя к Дин-гуну. Поэтому, если допустить, что циские артисты танцевали перед луским царем, а выступали они отнюдь не по собственной инициативе, то они могли его и вышучивать, т. е. «насмехаться», как говорится в «Гулянчжуани». А за насмешки даже над чужим царем полагалось отнюдь не мягкое наказание — ведь насмехались-то «простолюдины». Это было грубейшим нарушением ритуала. И независимо от того, кто расправился с придворными шутами — луский сима или циский юсы, оба они поступили «согласно тогдашним законам». Поэтому вряд ли можно считать танцы в шатре луского царя «малым преступлением», все зависело от того, как танцевали и что именно пели. Действительно, в описании «варварских» и «придворных» танцев содержатся противоречия: в одних источниках они исполнялись перед совещанием, в других — в конце встречи. Но эти временные несоответствия еще не дают нам оснований для исключения данного эпизода из жизнеописания Конфуция. Что касается истинных причин негативного отношения Цуй Дунби к эпизоду, запечатленному Сыма Цянем, то они станут более понятными, когда мы перейдем к анализу так называемого «дела об убийстве Шаочжэн Мао», которое также неоднозначно оценивается исследователями биографии Конфуция.

Подытоживая сведения о поведении Конфуция на встрече двух правителей, хотелось бы обратить внимание на то, как автор «Кун-цзы цзяюе» Ван Су воспринял текст Сыма Цяня и какие изменения внес он в его описание. Последние относятся к причинам возврата захваченных прежде луских земель. В изложении Ван Су именно Конфуций оговорил заранее условия выделения

царством Лу трехсот боевых колесниц в качестве компенсации за возвращаемые территории. Таким образом, он дает более достоверную трактовку, нежели Сыма Цянь, ибо трудно поверить, что в период Чуньцю цари возвращали чужие земли по моральным соображениям. Что же касается казни актеров, то он текстуально воспроизвел требование Конфуция, содержащееся у Сыма Цяня и в «Гуляньчжуани» (см. [177, с. 2—3]).

Нельзя забывать, что именно Конфуцию было поручено наблюдать за соблюдением ритуала и толкованием музыки и танцев. Перед нами встает образ Учителя, находящегося на государственной службе. Он сам неоднократно учил учеников во всем следовать ритуалу (ли) как стержню всей системы управления и, будучи сановником, не мог допустить нарушения ли, тем более со стороны «простолюдинов» (*ли фу*). Хочется также отметить, что Ли Чанчи, составивший подробную биографию Конфуция, ввел в текст интересующий нас эпизод без каких-либо оговорок (см. [213 с. 34]).

Успешное завершение переговоров в Цзягу подняло авторитет Конфуция, особенно в глазах луского царя и старого знакомого Конфуция Цзи Хуаньцзы, в руках которого практически были сосредоточены многие рычаги власти. Конфуция начинают приглашать на обсуждение важнейших государственных мероприятий, прислушиваться к его советам. По мнению Куан Ямина, на 12-м году правления Дин-гуна (498 г. до н. э.) Конфуций становится после царя и Цзи Хуаньцзы «третьим лицом в государстве» [198, с. 71].

Наконец-то осуществилась многолетняя мечта сына небогатого ушю — он становится крупным политическим деятелем; его возраст, а Конфуцию к тому времени исполнилось 54 года, располагал к проведению крупных политических акций.

Конфуция давно уже беспокоила нестабильность верховной власти в родном государстве. Фактически Дин-гун правил лишь номинально. Реальная власть находилась в руках трех аристократических семейств, которые передавали по наследству три высших административных поста. Патронимия Мэн наследовала пост сыкуна, патронимия Шу — должность сыма, а патронимия Цзи — должность сыту. Наибольшей властью обладала патронимия Цзи, представителем которой в те времена был Цзи Хуаньцзы. Многие политические вопросы он решал, подчас не советуясь с царем, ставя его перед свершившимся фактом. Представители двух других патронимий не намеревались долго довольствоваться таким положением.

Соперничество трех аристократических патронимий за расширение сферы влияния своей власти оставалось характерной чертой политической системы Лу. Общая дестабилизация политической власти в центре, грызня при дворе создавали условия для усиления самостоятельности их старших слуг (т. е. тех, кто на местах правил владениями трех аристократических патронимий). Не случайно Конфуций еще до совещания в Цзягу говорил о «слугах

вассалов, правивших государством», имея в виду, в частности, прежде всего всесильного Ян Хо.

Эти владения, по существу, являлись государствами в государстве, их хозяева имели собственные войска, административные центры владений (Би — у патронимии Цзи, Хо — у патронимии Шу, Чэн — у патронимии Мэн) были окружены неприступными стенами.

Усиление управляющих владениями (их называли в те времена *цзями* — «первыми сановниками») уже давно вызывало озабоченность глав трех патронимий. Если Гунлянь Чуфу оставался еще верен патронимии Мэн, то этого никак нельзя было сказать ни о Гуншань Буню, управлявшем в свое время владениями рода Цзи, ни о Шусунь Чжэ, отвечавшем за безопасность г. Хо.

У Конфуция постепенно созревает план поэтапной стабилизации политической власти в Лу и восстановления той системы управления, о которой он неоднократно беседовал со своими, теперь уже многочисленными, учениками. Более обстоятельно воззрения Конфуция будут рассмотрены в гл. 4, пока же остановимся на наиболее существенных чертах идеального государственного устройства в его модели.

Во главе государства должен стоять просвещенный и всесильный правитель, долг же всех чиновников, независимо от ранга, а также аристократов — преданно служить государю. При правителе в качестве его ближайшего советника должен находиться *цзюнь-цзы* — благородный муж, обязанный следить за соблюдением администраторами основных правил поведения в обществе и их служением государю. В его обязанности, естественно, входило право наставления сошедших с истинного пути, исключая царя, а в крайнем случае и лишения постов и сурового наказания. В 54 года Конфуций считал себя (хотя открыто об этом часто и не говорил) соответствующим критериям, разработанным им же для людей типа *цзюнь-цзы*. Наиболее характерным для его тогдашних взглядов о сути идеального правления может быть суждение: «Быть преданным правителю и почитать [чжоуского] вана». Чиновников и аристократов (на высшем уровне это были одни и те же лица), преданных Дин-гуну, насчитывалось совсем немного, и одним из них, несомненно, был Конфуций.

Свой замысел укрепления центральной власти он строил с учетом противоречий между тремя аристократическими домами и того противоборства среди местных сил, которое наблюдалось в их собственных владениях. Он не спешил с реализацией плана, понимая, сколь важно умело выждать надлежащий момент даже для третьего лица в государстве.

И такое время наконец наступило. Доверие Цзи Хуаньцзы к Конфуцию возросло до такой степени, что он на несколько месяцев передал ему бразды правления. Сведения об этом зафиксированы в «Гунъянчжуани», где называется даже срок — «три месяца» [297, т. 34, с. 781]. Правда, современные исследователи расходятся в толковании этого сообщения. По мнению Куан Ямина,

речь идет о том, что «Конфуций и Цзи Сунь (Цзи Хуаньцзы) в течение трех месяцев трудились на равных, не подчиняясь друг другу [198, с. 71]. Они действовали в полном согласии, поэтому Ван Ямин эти три месяца назвал «медовым месяцем» в отношении Конфуция и Цзи Хуаньцзы. Цинский комментатор «Гунъянчжуани» Чэнь Ли полагает даже, что период такого содружества длился более трех месяцев (см. [198, с. 71, примеч. 2]). Профессор Чжао Гуансян, с которым я консультировался по проблемам этого текста в Пекине в октябре 1986 г., полагает, что в «Гунъянчжуани» речь идет несколько о другом, упомянутый же отрывок он трактует следующим образом: «Кун-цзы осуществлял свои планы через Цзи Суня, и в течение трех месяцев никто ему не мешал».

Первым, с кем Конфуций поделился некоторыми замыслами, был Цзи Хуаньцзы. Конфуций предложил изъять все оружие, находившееся в домах луских аристократов, и разрушить укрепленные центры владений патронимий Цзи, Мэн и Шу. Он знал, что Цзи Хуаньцзы откликнется на это предложение, ибо его столица находилась в руках взбунтовавшегося Гуншань Буню. Процесс реализации замысла передадим в описании Сыма Цяня: «На 13-м году [правления] Дин-гуна (498 г.) летом Конфуций сказал Дин-гуну: „Сановники не должны хранить дома оружие, дафу не пришло окружать свои главные поселения стенами в сотню чжи“<sup>68</sup>. Тогда Чжун Ю послали управителем в патронимию Цзи, рассчитывая разрушить укрепленные стены главных поселений трех патронимий. Прежде всего были снесены стены [в главном селении] патронимии Шусунь в Хо, предполагалось также разрушить укрепленные стены поселения патронимии Цзи в Би, но Гуншань Буню и Шусунь Чжэ, возглавив жителей Би, внезапно напали на лусцев и приблизились к столице. Гун вместе с тремя мужами укрылся в палаты главы патронимии Цзи и поднялся на террасу У-цзы; жители Би атаковали, но безуспешно, когда [вдруг] противник оказался рядом с гуном. Тогда Конфуций приказал Шэнь Цзюйсюю и Шэ Ци спуститься с возвышения и напасть на бисцев. В результате жители Би отступили. Преследуя, лусцы разбили их отряд у Гуме<sup>69</sup>. Оба предводителя (Гуншань Буню и Шусунь Чжэ.— Л. Л.) бежали в Ци. Тогда разрушили укрепленные стены в селении Би. Когда собрались разрушить такие же стены в селении Чэн, Гунлянь Чуфу сказал главе патронимии Мэнсунь: „Если разрушат стены Чэна, цисцы непременно подступят к северным воротам<sup>70</sup>; кроме того, Чэн — оплот патронимии Мэн. Не будет укрепленного Чэна, не будет и патронимии Мэн. Я бы считал, что стены Чэна не следует рушить“. В двенадцатой луне гун окружил Чэн, но не смог взять его» [241, цз. 47, с. 30—32]<sup>71</sup>.

Несколько замечаний по поводу аутентичности данных, приведенных Сыма Цянем. По мнению Цуй Дунби, основанному на «Чуньцю цзочжуани», описанные события произошли не в 13-м, а в 12-м году правления Дин-гуна [276, с. 283]. Такигава Камэтаро, так же как и Лян Юйшэн, полагает, что речь Конфуция вначале



была обращена не к лускому Дин-гуну, а к Цзи Хуаньцзы (см. [241, цз. 47, с. 31]). Остальные факты сомнения у китайских исследователей не вызывают. Мне же остается лишь пояснить, что часть описания, начиная со слов «и тогда послали Чжун Ю» до «разрушили укрепленные стены в селении Би», полностью взята Сыма Цянем из хроники «Чунь цю» (12-й год правления Дингуна). В «Биографии Конфуция», включенной в серию «Избранные произведения из 24 династийных историй в переводе на современный язык», отмечено, что Шэнь Цзюйсю и Юэ Ци были лускими полководцами [306, с. 291]. Сунский комментатор «Исторических записок» Пэй Инь указывает, что оба они были дафу. Он же сообщает, что «тремя мужами» были Цзи Хуаньцзы, Мэнсунь и Шусунь (см. [241, цз. 47, с. 31]).

Текст, приведенный Сыма Цянем, говорит о многом. Конфуций на какое-то время, может быть действительно на «три месяца», оказался хозяином положения в царстве Лу. Его план полностью и благосклонно принимается Цзи Хуаньцзы и Дингуном. Именно он назначает новым управляющим всех владений Цзи Хуаньцзы вместо Гуншань Буню своего любимого ученика Цзы Лу и поручает ему возглавить военную экспедицию по разрушению укрепленных столиц владений трех аристократов. В критический момент, когда часть войск взбунтовавшихся прислужников патронимий Цзи и Шу прорвалась в палаты, где скрывался луский царь, именно Конфуций взял на себя руководство операцией, приказав двум луским военачальникам из числа дафу атаковать бисцев, и тем самым спас всю верхушку луского царства. Он проявил себя не только опытным политиком, но и умелым, хладнокровным военачальником.

В этих событиях, именуемых современными исследователями «неудачей в разрушении трех столиц» [198, с. 71], проявились такие черты его характера, как сдержанность (умение выждать подходящий момент для начала операции), мастерство политического маневрирования (выступая в конечном счете против Цзи Хуаньцзы, он сумел на время усыпить его бдительность и использовать для осуществления своих планов), мужество (он не стал дожидаться продолжения атаки бисцев, а принял правильное решение нанести упредительный удар, пока не подросли остальные вражеские силы). Конфуций показал себя и умелым воспитателем — как только представилась реальная возможность, он ввел в дело способного ученика, поручив ему крупные военно-политические акции, дабы помочь Цзы Лу на практике проверить теоретические выкладки Учителя.

Правда, не все сложилось так, как хотел Конфуций. Удалось ослабить лишь патронимию Шусунь, род Мэн сохранил свои позиции, а Цзи Хуаньцзы, расправившись с мятежным Гуншань Буню, даже укрепил свое положение. Неизвестно также, удалось ли ему конфисковать все оружие, хранившееся у луских аристократов. В то же время несомненно, что эта операция вряд ли способствовала укреплению симпатий к Конфуцию. Нестабильность еще

ощущалась, и Дин-гун пока не стал полновластным правителем. Царство Ци, укрывая врагов луского царя, по-прежнему, несмотря на соглашение в Цзягу, сохраняло враждебность к своему западному соседу.

Нам неизвестно, когда кончился затянувшийся «медовый месяц» в отношениях Конфуция и Цзи Хуаньцзы, но вскоре в царстве Лу произошло еще одно происшествие, связанное с Конфуцием. Толкование этой административной акции породило в Китае многочисленные споры, не утихавшие в течение многих столетий. Продолжались они и в нашем веке, обострившись в период политической кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1978). Поэтому анализу данного эпизода в жизни Конфуция я вынужден посвятить специальный раздел.

### Дело Шаочжэн Мао

Поскольку наиболее подробным источником при изучении биографии Конфуция является 47-й цзюань «Исторических записок», то я вначале приведу сообщение о казни Шаочжэн Мао в изложении Сыма Цяня: «На 14-м году [правления] Дин-гуна, когда Куи-цзы исполнилось 56 лет, он, будучи да сыкоу, стал временно исполнять обязанности сяна. И лицо его стало светиться радостью. Один из его учеников сказал: „Слышал, что благородный муж не страшится, когда приходит беда, и не радуется, когда приходит удача“. Куи-цзы сказал: „Есть такое выражение, но разве не говорится и так: „Радует тот, кто сумеет по достоинству оценить нищих?“ Вскоре он казнил луского дафу Шаочжэн Мао за то, что тот затеял смуту против правящих» [241, цз. 47, с. 38].

Исследователи жизнеописания Конфуция по-разному оценивают фразу: «Стал временно исполнять обязанности сяна», т. е. первого советника царя. Куан Ямин склонен считать это сообщение соответствующим истине [198, с. 71]. Однако большинство китайских исследователей придерживаются иного мнения. Лян Юйшэн полагает, что вместо знака *сян* должно стоять *бин сян* — «главный, председательствующий на ритуальных церемониях и торжественных встречах» (см. [241, цз. 47, с. 71]). По мнению Цуй Дунби, проанализировавшего соответствующие места «Чуньцю цзочжуани» и «Мэн-цзы», Конфуций был лишь сыкоу и не занимал должности сяна. Он отмечает, что многие, писавшие о Конфуции в древности и в средневековье, неправоммерно расширили время исполнения им обязанностей сяна по наблюдению за правилами ритуала, возложенные на него во время совещания в Цзягу, на события, связанные с Шаочжэн Мао. Более того, Цуй Дунби ставит под сомнение подлинность приведенной выше беседы Конфуция с учеником [276, с. 286].

Для меня при рассмотрении первой части сообщения Сыма Цяня важно было уяснить, что к тому времени, когда началось

«дело Шаочжэн Мао», Конфуций не являлся первым советником луского Дин-гуна.

Теперь перейдем к реконструкции и анализу данных о казни Шаочжэн Мао. Первое и самое раннее сообщение об этом событии, послужившее источником для Сыма Цяня, содержалось в 28-м цзюане («Ю цзо») древнекитайского философско-политического трактата «Сюнь-цзы». По мнению Ян Шуда, эта глава была создана во время жизни Сюнь-цзы и могла быть составлена или им самим, или его ближайшими учениками (см. [227, с. 386]). Таким образом, приблизительное время ее появления может быть датировано III—II вв. до н. э.

Вот как отражен рассматриваемый эпизод в «Сюнь-цзы»: «Кун-цзы временно исполнял обязанности сяна в царстве Лу, семь дней постоянно находился при дворе [луского царя] и казнил Шаочжэн Мао. Один из учеников спросил: „Шаочжэн Мао является известной личностью в Лу, Вы только что получили [верховную] власть и начали с казни, не совершили ли Вы ошибки?“ Кун-цзы ответил: „Присядь! Я расскажу тебе, почему так поступил. Среди людей встречаются пять категорий злодеев, не считая воров: первые — это те, кто сердцем чувствует справедливость, но лживы; вторые — в поведении уклончивы, но упорствующие; третьи — лживы, но прикрываются красивыми рассуждениями; четвертые — записывают различные пакостные дела и копят в своей памяти; пятые — следуют за неправедными и славословят их. И коль человеку присуще лишь одно из [этих] пяти качеств, то благородный муж не может не казнить его, а Шаочжэн Мао вобрал в себя все пять... поэтому невозможно не казнить его“» [227, с. 386—387].

Куан Ямин придерживается иной точки зрения на время появления рассматриваемого эпизода. Начиная с эпох Тан — Сун (VII—X вв.) и вплоть до периодов Мин — Цин (XIII—XIX вв.) немало исследователей, пишет он, сомневалось в достоверности фактов, приведенных в главе «Ю цзо»: она была составлена учениками Сюнь-цзы, которые вписали туда различные распространенные легенды, не проводя разницы между подлинным и ложным, вследствие чего «все это не является подлинной историей» [198, с. 74].

Однако столь категоричная оценка Куан Ямина мало что меняет. «Дело Шаочжэн Мао» вошло в китайскую культуру, а главное — в сознание народных масс. Имелось немало исследователей и особенно читателей, поверивших в реальность связанных с ним фактов, ибо весь материал, касающийся «дела», был пунктуально переписан из «Сюнь-цзы» в «Кун-цзы цзяюй» — настольную книгу в каждой грамотной китайской семье в течение столетий. Составители «Кун-цзы цзяюй» (и прежде всего Ван Су) не ограничились простой перепиской, они добавили дополнительные подробности. А поскольку «Кун-цзы цзяюй» после 47-го цзюаня «Исторических записок» является единственной древней книгой, посвященной жизнеописанию Конфуция, то и «дело Шаочжэн Мао» запечатлелось в памяти народной именно в такой трактовке.

По-видимому, этим можно объяснить, почему такой маститый исследователь Конфуция, как Цуй Дунби, начал «пересмотр» «дела» с рассмотрения текста «Кун-цзы цзяюя», не удостоив внимания «Сюнь-цзы» (см. [276, с. 286—287]). Он добросовестно воспроизводит весь соответствующий текст из «Кун-цзы цзяюя», из которого мы узнаем, что труп Шаочжэн Мао был на три дня выставлен во дворце Дин-гуна [276, с. 286]. Цуй Дунби приводит также предложение объяснения Конфуция: «Дома он (Шаочжэн Мао.— Л. П.) собрал сподвижников и создал из них группировку; он произносил красивые речи, дабы смущать простой люд; у него есть силы, и он способен один пойти против правого дела. Это коварный интриган-властолюбец, его необходимо уничтожить» [276, с. 287].

Главный довод Цуй Дунби, позволяющий ему усомниться в реальности «дела Шаочжэн Мао», заключается в том, что он не допускает и мысли, будто Конфуций мог по собственной инициативе казнить человека. Поэтому вначале на конкретных примерах он показывает отношение Конфуция к самому факту убийства человека по политическим мотивам, а затем уже выстраивает свою аргументацию.

Последуем за ходом мысли и логикой рассуждений Цуй Дунби: «Я процитирую сейчас „Лунь юй“, то место где Цзи Кан, обращаясь к Конфуцию с вопросом о сути истинного правления, говорит: „Ежели казнить тех, кто нарушил Дао, и приближать тех, кто обладает Дао! Что Вы на это скажете?“ Кун-цзы ответил: „Осуществляя истинное правление, я не прибегаю к казням!“ Ай-гун спросил Цзай Во, как совершали жертвоприношения в честь духа земли. Цзай Во ответил: „Чжоусцы вырезали лики святых из каштана, дабы устрашать ими народ“. Кун-цзы же сказал: „Сделанные дела не обсуждают, за них не увещают, за то, что произошло, не осуждают“. Все это свидетельствует, что совершенномудрый не питал пристрастия к убийствам. Разве можно себе такое представить — всего семь дней у кормила власти, и уже успел казнить одного дафу. В „Лунь юе“ и „Чуньцю“ подробно говорится о казнях трех семей, о дафу Цзан Вэньчжуне, который не понимал, что такое гуманность, и был глуп; говорится о таких простолюдинах, как Ян Хо и Буню, и даже о таком мелком происшествии, которое случилось с Вэй Шэнгао<sup>72</sup>, и то не забыли упомянуть. Обо всех говорится, и нет ни единого слова о Шаочжэн Мао. Неужто, если бы Шаочжэн Мао действительно затеял смуту против правящих, совершенномудрый не сказал бы об этом и слова? И официальные историографы также не оставили бы ни одной записи? [Но они] не только не сделали ни одной записи об этом факте, но даже ни разу не упомянули его имя. Был ли [действительно] такой человек в истории — неизвестно. А если даже и был, то мог быть только никому не известной личностью. И как он мог попасть под секиру совершенномудрого? В эпоху Чуньцю убийство дафу было отнюдь не заурядным делом, к тому же если один дафу казнит другого. Цзы Чань намного уступал Конфуцию в достиже-

нии уровня цзюнь-цзы, но даже он не смог казнить Гун Суньхэя, а Конфуций тем более не мог казнить человека!» [276, с. 287].

Первым на время пространное рассуждение Цуй Дунби, дабы пояснить читателю, откуда взялось сравнение с родоначальником легизма — Цзы Чанем. Дело в том, что в главе «Ю цзо» трактата «Сюнь-цзы» приводится ссылка Конфуция на то, что не только в древности, но и в более близкие ему времена великие мужи, известные своими добродетелями (в их числе был назван и Цзы Чань), не гнушались казнить своих противников. Конфуций перечисляет семь таких случаев. Все это воспроизведено и в сочинении Ван Су. Обращение к древности, да еще в устах Конфуция, нашедшего там аналогичные прецеденты, придавало особую правдивость «делу Шаочжэн Мао».

Поэтому Цуй Дунби, как объективный и вдумчивый исследователь, должен был отреагировать на этот важный аргумент. Приведя слова Конфуция из «Кун-цзы цзяюя» («Инь Тан казнил Ин Се; Вэнь-ван казнил Пань Чжэна; Чжоу-гун казнил Гуан [Шу] и Цай [Шу]; Тай-гун казнил Хуа Ши; Гуань Чжун казнил Фу И; Цзы Чань казнил Ши Хэ»), он отмечает, что о пяти из семи упомянутых казней в источниках нет каких-либо упоминаний. Казнены были лишь Гуан Шу и Цай Шу, да и то потому, что подняли мятеж против самого чжоуского вана. А такое преступление не может ни в какой мере сравниться с проступком Шаочжэн Мао. Из этого Цуй Дунби делает заключение, что данное высказывание Конфуция — фальшивка, «дело рук легистов — последователей Шэнь Бухая и Хань Фэй-цзы, которые хотели оклеветать совершенномуудрого, дабы самим возвыситься на его фоне» [276, с. 287]. По мнению Цуй Дунби, «дело [Шаочжэн Мао] никакого отношения к Конфуцию не имеет». Что же касается пассажа «он собрал сподвижников и создал из них группировку; он произносил красивые речи, дабы смущать простой люд» и т. д., то это все — штампы, которыми насыщены трактаты «Чжуан-цзы» и «Хань Фэй-цзы», где велась беспардонная клевета на конфуцианцев. «И те, кто в течение веков верили всему этому, уподобились людям, нападающим на самих себя<sup>73</sup>... Что же касается меня, то больше об этом рассуждать не буду» [276, с. 287]. На таком эмоциональном накале заканчивает свое исследование «дела Шаочжэн Мао» Цуй Дунби.

Куан Ямин также уделил интересующему нас эпизоду специальный раздел. Основываясь на аргументах Цуй Дунби, Лян Юйшэна, Цзян Юна и других цинских историков, Куан Ямин приходит к выводу, что такого эпизода в жизни Конфуция не было, выдвинув три довода в пользу своей точки зрения [198, с. 74].

1. О казни Конфуцием Шаочжэн Мао говорится лишь в «Сюнь-цзы», «Исторических записках» и «Кун-цзы цзяюе», но не сообщается в «Лунь юе», «Чуньцю», «Цзочжуани» и других «канонических книгах». Нельзя, конечно, утверждать, что все, что не встречается в этих источниках, не относится к числу реальных фактов, однако невозможно себе представить, чтобы такое важное собы-

тие, как казнь Конфуцием Шаочжэн Мао, не оставило в них хотя бы и малого следа.

2. Конфуций находился у власти всего семь дней. И чтобы за столь короткий срок один дафу казнил другого дафу, да еще в период Чуньцю, и чтобы отдавшим приказ был сам Конфуций — такое просто невозможно себе представить.

3. Стержнем мировоззрения Конфуция является учение о жэнь (гуманности). Он был решительным противником легковесного отношения к казням. Когда Цзи Канцзы спросил, следует ли казнить нарушивших Дао-Путь, то натолкнулся на решительный протест Конфуция: «В делах правления не прибегаю к казням». И утверждение, согласно которому Конфуций, получивший всего на семь дней право верховной власти, «казнил дафу Шаочжэн Мао за то, что он затеял смуту против правивших», находится в явном противоречии с системой его воззрений. Куан Ямин подчеркивает, что он полностью согласен с авторами работы «О Конфуции» Ян Цзинфанем и Юй Жунганем, которые писали: «Семь дней находился у власти и казнил Шаочжэн Мао... Конфуций ни за что не мог так поступить, да у него тогда не было в этом никакой необходимости» (цит. по [198, с. 75]).

«Что же касается времени „великой культурной революции“, — заключает Куан Ямин, — того, как „банда четырех“, внедряя концепцию восхваления легизма и критики „конфуцианства“, зачислила Шаочжэн Мао в легисты, дабы противопоставить его Конфуцию и показать, что уже на раннем этапе шла борьба конфуцианцев и легистов, то это лишь наглядное свидетельство незнания ими истории, и только» [198, с. 75].

Я специально ознакомил читателя со всеми аргументами тех, кто отрицает реальность «дела Шаочжэн Мао», ибо это весьма важный эпизод в жизни Конфуция, могущий внести существенные коррективы в постижение не только характера Учителя, но и его политических воззрений.

Начнем с оценки доводов Куан Ямина. Прежде всего отметим (читатель, видимо, уже обратил на это внимание), что Конфуций не занимал поста сяна (первого советника) и верховная власть не находилась в его руках даже и одного дня. Он был сыкоу (главой судебного ведомства) и свои действия обязан был согласовывать как минимум с Дин-гуном и Цзи Хуаньцзы. Перечисляя древнекитайские сочинения, где излагается эпизод с казнью Шаочжэн Мао, Куан Ямин не упомянул «Люйши чуньцю», «Инь Вэнь-цзы», «Шоюань», «Байхутун», «Лунь хэн»<sup>74</sup>. Негативное отношение к «Люйши чуньцю» вполне объяснимо, ибо данный памятник был создан под редакцией советника Цинь Шихуана — Люй Бувэя в государстве, где официальной идеологией был провозглашен легизм. Все остальные упомянутые источники не столь враждебны Конфуцию. В частности, автор «Лунь хэна» («Критических рассуждений») Ван Чун относился к Конфуцию с глубоким уважением, часто цитировал «Лунь юй» и оставил нам следующую характеристику Учителя: «Это был способнейший мыслитель с

прекрасными идеями, с широкими взглядами и громадной памятью. На основании ничтожно малого он делал свои выводы и, оценивая современность, предвидел грядущие события на тысячелетия. Его мудрость была подобна глубочайшему морю» (цит. по [128а, с. 96]).

Что касается утверждения, будто Конфуций «был решительным противником легкого отношения к казням», то непонятно, почему же, описывая совещание в Цзягу, Куан Ямин опустил эпизод с музыкантами-шутами. Может быть, потому, что все они были казнены по требованию Конфуция и казнь их была отнюдь не легкой?

Нисколько не обеляя теоретические выкладки «банды четырех» и их интерпретацию событий далекой старины, хочу лишь отметить, что на них работал целый штат философов и историков, описывавших историю борьбы конфуцианцев и легистов. При этом были допущены серьезные искажения реальной истории взаимоотношений конфуцианства и легизма, вплоть до прямой фальсификации (подробнее см. [124, с. 221—279]). Однако упрекнуть их в «полном незнании истории» было бы необъективным. В древности в Китае действительно существовал довольно долгий период горячей полемики конфуцианцев и легистов о методах управления государством и народом, о взаимоотношении Ритуала с Законом. Порой она выливалась в такие эксцессы, как сожжение Цинь Шихуаном конфуцианских сочинений, хранившихся в частных собраниях, и казни наиболее стойких последователей Конфуция. Другое дело, когда «банда четырех» и ее ученые советники переносили эту борьбу на всю историю Китая вплоть до 70-х годов XX в. — это действительно было надругательством над историей, и историческая наука КНР выправила это извращение. Но использовать критику Конфуция по «делу Шаочжэн Мао» времен политической кампании 70-х годов в качестве аргумента в пользу отрицания самого «дела» не совсем логично.

Более весомо указание Куан Ямина, что при анализе «дела» необходимо учитывать разное понимание сути управления в воззрениях Конфуция и Сюнь-цзы. Конфуций настаивал, что правление должно основываться на гуманности и добродетели, в то время как Сюнь-цзы, и я здесь согласен с Куан Ямином [198, с. 74], был сторонником управления на основе закона.

Что касается замечания Куан Ямина об отсутствии каких-либо сведений о «деле» в «Лунь юе», «Чуньцю», «Цзочжуани», «Гунъянчжуани» и «Гуляньчжуани», то этот довод весьма весом.

Перейдем к рассмотрению аргументов Цуй Дунби. Отсутствие упоминания даже имени Шаочжэн Мао в названных выше памятниках можно объяснить как тем, что такого дафу не существовало, так и тем, что то был какой-то третьеразрядный дафу, каким в молодости был сам Конфуций. Я согласен с Цуй Дунби, что пять обвинений в адрес Шаочжэн Мао (особенно обвинение в групповщине) по своим ценностным ориентирам гораздо ближе легистской школе, нежели учению Конфуция. Действительно, ученики

Сюнь-цзы — но не сам он — могли ввести один из эпизодов жизни Конфуция, известных в период Чжаньго, в текст трактата, придав его суждениям легистский оттенок. Согласен я с Цуй Дунби, что Конфуций не был «премьер-министром в течение семи дней», ибо в период Чуньцю в царстве Лу должность сяна находилась в руках семьи Цзи. Меня лишьстораживает упорное нежелание, если не сказать — боязнь, со стороны Цуй Дунби признать возможность казни человека по приказу Конфуция. Именно этим объясняется, на мой взгляд, и позиция Цуй Дунби в описании эпизода с музыкантами-танцорами на совещании в Цзягу. Нужно отдать должное гражданскому мужеству ученого, что он не замалчивает этот эпизод. Действительно, умалчивание не лучший метод выявления истины.

Трактовка Цуй Дунби представлений Конфуция о сущности системы управления также звучит убедительно. Следует лишь учитывать сосуществование в них порой взаимоисключающих моментов. Кроме того, для постижения иных суждений или поступков нельзя не учитывать конкретную ситуацию. Попробуем хотя бы частично воскресить атмосферу общественно-политической жизни царства Лу времен Конфуция. Идет перманентное тайное, порой и открытое политическое соперничество. Конфуций, как уже отмечалось, активно включился в этот процесс и разработал свой план политической борьбы за укрепление верховной власти государя. Не его вина, что не все получилось, как замышлялось. Это соперничество уже переросло, да и не могло не перерасти в открытую вооруженную борьбу. Кровь неминуемо должна была пролиться, и она действительно пролилась, и именно по приказу Конфуция два луских дафу смогли разгромить часть объединенного отряда Гуншань Буню и Шусунь Чжэ. В реальности данного эпизода не сомневается ни один из противников «дела Шаочжэн Мао». Гуншань Буню и Шусунь Чжэ повезло — им удалось укрыться в царстве Ци. А если бы их поймали, то вряд ли дело закончилось одними увещеваниями со стороны луского сыкоу. И мы не знаем, какую оценку дали бы подобному эпизоду те, кто отрицает реальность «дела Шаочжэн Мао».

Просьба-распоряжение Конфуция о казни музыкантов-танцоров также объяснима — простолюдины, шуты, да еще из вражеского стана по повелению своего хозяина насмеялись над его государем! Здесь налицо прямое нарушение Ритуала, отсюда и призыв к «казни по закону». Актеров, как известно, ждала отнюдь не «легкая смерть».

Думается, что Цуй Дунби, Куан Ямин и многочисленные их единомышленники<sup>75</sup> не учитывали и не учитывают того, что образ Конфуция менялся с веками. Не случайно, что впервые за долгие века реальность «дела Шаочжэн Мао» стала ставиться под сомнение после воцарения в Китае маньчжурской династии Цин (1644 — 1911). Именно в эпоху правления цинских императоров, когда образ Учителя был предельно канонизирован (если вообще можно говорить о каком-то пределе культа), из его жизнеописания



стали убирать все «негативное». Не исключено, что идея отрицания свидетельств источников относительно «дела» могла возникнуть и у прогрессивно настроенной интеллигенции — как протест против жестокостей маньчжурских правителей, благоговевших перед Учителем и использовавших его авторитет для укрепления собственной власти. В этом, как мне представляется, кроется и причина эмоционального взрыва обычно сдержанно-рассудительного Цуй Дунби, когда он пишет, имея в виду составителей «Кун-цзы цзяюя», будто они «сами атаковали себя». Действительно, ему трудно представить критерии отбора материала, которыми руководствовался Ван Су. Цуй Дунби ничего подобного бы не допустил. Но в том-то и непреходящая ценность источников, ибо они сохраняют и передают нам дух своего времени. А в послеханьский период, во времена Троецарствия, когда бурно распространялись буддизм и даосизм, Конфуций еще не стал столь великим, каким он был при Цинях. Поэтому Ван Су ничтоже сумняшеся переписал полностью из «Сюнь-цзы» эпизод с Шаочжэн Мао, тем более что обращение Конфуция к древности, его апелляция к семи известным политическим фигурам, поступившим точно так же в аналогичных условиях, вселяли уверенность в реальности эпизода.

Мы должны быть признательны всем авторам и составителям трактатов эпохи Чжаньго — Цинь — Хань — Троецарствие за то, что они сохранили для нас бытовавшие в их времена подробности из жизни Конфуция.

Я не исключаю возможности причастности Конфуция к казни человека, выступившего против царя. Конфуций в тот момент находился на государственной службе, отвечал за соблюдение Ритуала; поступок же Шаочжэн Мао являл собой нарушение одной из основных политических максим — *чжун цзюнь* («преданность правителю»). Следует учитывать и приверженность Конфуция принципу *чжэн мин* («исправление названий»), требовавшему, в частности, чтобы человек соответствовал своей должности («названию»). Его же тогдашнее «название» обязывало отвечать за стабильность в Лу.

В заключение процитирую мнение известного в КНР исследователя, проф. Цай Шансы, автора монографии «Система воззрений Конфуция»: «Впервые сомнение в подлинности казни Конфуцием Шаочжэн Мао после того, как он был назначен луским да сыкоу, возникло у цинских ученых Цзян Юна, Цуй Шу (Цуй Дунби), Лян Юйшэна и др. Впоследствии часть специалистов [в ней] совсем разуверилась, другие, наоборот, отстаивали аутентичность эпизода, возникла масса разноречивых мнений. Однако этот эпизод был отражен в различных памятниках доциньского и ханьского периодов („Сюнь-цзы“, „Исторические записки“, „Критические рассуждения“ и т. п.), и хотя между ними и были некоторые расхождения, но везде утверждалось, что Конфуций казнил Шаочжэн Мао, из чего следовало, что он использовал служебное положение для расправы с одним из своих соперников» [265, с. 25]. Эту же точку зрения он высказал и в рецензии на книгу Куан

Ямина, за что подвергся критике одного из разделявших мнение последнего (см. [368, 1986, № 4, с. 103]). Как видим, споры вокруг «дела» в КНР отнюдь не затихают.

### **Завершающий этап пребывания Конфуция на посту сыкоу**

Цуй Дунби идентифицирует три суждения Конфуция временем, когда он еще был сыкоу [276, с. 287]; это случилось уже после казни Шаочжэн Мао. Куан Ямину удалось выявить еще одну беседу и одно суждение, также относящиеся к тому периоду [198, с. 76—77]. Рассмотрим их.

В связи с некоторым укреплением своего положения Дин-гун начал уделять больше внимания делам управления. Его интересовало, какие требования следует предъявлять чиновникам, и он, согласно «Лунь юю» (3, 19), обратился к сыкоу: «Скажи, как правитель должен использовать сановников и как сановники должны служить правителю?» Конфуций ответил: «Правитель использует сановников, руководствуясь ритуалом (ли), сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности (чжун)» [308, с. 32].

Любопытство Дин-гуна, видимо, не было полностью удовлетворено, и он просит сыкоу подыскать ему некое, как бы мы сейчас определили, «волшебное слово», которое наставляло бы его на путь истинного правления и оберегало от ошибок («Лунь юй», 13 15): «Дин-гун спросил: „Есть ли одно слово, которым можно добиться процветания страны?“ Кун-цзы ответил: „Одно такое слово трудно подобрать, но люди говорят: „Быть правителем очень трудно. Сановником быть также нелегко“. Если правящий понимает трудности управления [и проявляет осмотрительность] — не является ли это близким тому слову, которым можно добиться процветания страны?“ Тогда Дин-гун вновь спросил: „А нет ли такого слова, которым можно погубить государство?“ Кун-цзы ответил: „Одно такое слово трудно подобрать, но люди говорят: „Когда я правлю государством, нет у меня иной радости, кроме той, что никто не перечит ни единому моему слову“. Если произносятся праведные слова и никто им не перечит, разве это не хорошо? Но коль говорятся неправедные слова и никто им не перечит — разве это не близко тому слову, которым можно погубить государство?“» [308, с. 145—146].

Конфуций как бы наставляет Дин-гуна сплотить вокруг себя верных администраторов, но для этого он должен усвоить и претворять в жизнь азы истинного управления: не нарушать правил поведения в отношениях с сановниками, добиваясь в ответ не ложной, а искренней преданности; проявлять осмотрительность в решениях, памятуя, что управление государством — дело чрезвычайно сложное, и ни в коем случае не зазнаваться; уметь стойко выслушивать критические замечания в свой адрес. Упоение льстивыми чиновничьими речами — прямой путь к гибели государства.

Конфуций, подобно цискому Янь Ину, стремится убедить правителя, что ему выгоднее следовать принципу хэ, а не принципу тун (хотя в обоих случаях напрашивавшееся «одно слово» он прямо не называет).

В то же время Конфуций понимал, что словом делу не очень-то поможешь, ибо, несмотря на некоторое ослабление части аристократических семей и наведение порядка, царству Лу еще было весьма далеко до того идеала, к которому он стремился. Размышляя о причинах слабости царской власти, Учитель делился сокровенными мыслями с ближайшими учениками, одновременно и обучая и воспитывая их. Вот текст одной из тогдашних его бесед, зафиксированный в «Лунь юе» (16, 3): «Кун-цзы сказал: „Уже прошло пять периодов, как государственная власть уплыла из рук дома гуна; и минуло четыре периода, как она оказалась в руках дафу, поэтому власть трех семей — наследников Сюань-гуна [гуна] также ныне уже обеснелела“» [308, с. 75].

Ян Боцзюнь объясняет, что под «пятью периодами» следует понимать годы правления следующих луских царей: Сюань-гуна (608—591), Чэнь-гуна (590—573), Сян-гуна (572—542), Чжао-гуна (541—510) и Дин-гуна (509—495). Из луских дафу имелась в виду лишь патронимия Цзи, четыре представителя которой (Вэньцзы, Уцзы, Пинцзы и Хуаньцзы) по наследству передавали друг другу реальные бразды правления. «Три семьи» — патронимии Чжун, Шу и Цзи, потомки Сюань-гуна, занимавшие в царстве три высшие административные должности. Длительное взаимное соперничество истощило силы всех участников, поэтому Конфуций и говорит об общей усталости трех дафу. Однако Цзи Хуаньцзы все же был, как и прежде, самым сильным среди «обеснелевших».

Один из учеников Конфуция, Гун Боляо, стремясь завоевать расположение знатного вельможи и обеспечить себе скорую служебную карьеру, не дожидаясь рекомендации Учителя, возвел напраслину на Цзы Лу. Напомним, что именно по совету Конфуция последний был назначен управляющим во владения Цзи Хуаньцзы, именно ему поручено было в свое время возглавить сложную операцию по ликвидации оборонительных стен «трех столиц».

Появление предателя в стане учеников — явление редкое, и нас, естественно, интересует реакция Конфуция. Приведем описание данного эпизода в «Лунь юе» (14, 36): «Гун Боляо наклеветал Цзи [Хуаньцзы] на Цзы Лу. Цзыфу Цзинбо рассказал об этом Кун-цзы и добавил: „Этот старец (Цзи Хуаньцзы. — Л. И.) уже введен в заблуждение Гун Боляо, но у меня есть возможность выставить его голову на всеобщее обозрение перед дворцом либо на базарной площади“» [308, с. 157].

Нам, к сожалению, неизвестно, что сообщил Гун Боляо Цзи Хуаньцзы, однако, судя уже по реакции преданного ученика<sup>76</sup>, такой проступок заслуживал самого сурового наказания: речь шла лишь о выборе места, где должна красоваться голова отступника. И вновь перед Конфуцием встала проблема казни, но на сей раз все обстояло гораздо серьезнее. Ведь Гун Боляо не был ни

дафу, ни чиновником, и никакой вины перед «правлящими» у него не было. Но он нарушил более святые нормы — нормы отношений меж учениками и тот моральный климат, который сложился в школе Учителя. Достаточно было лишь одного слова Учителя. Каков же был ответ Конфуция?

Ян Боцзюнь предлагает следующую трактовку: «Кун-цзы ответил: „Будут ли претворены мои устремления — зависит от судьбы; потерпят ли они полный крах — также в руках судьбы. Разве может Гун Боляо соперничать с судьбой?“» [308, с. 157]. Я склонен в данном случае придерживаться буквального перевода: «Кун-цзы ответил: „Будет ли претворен [мой] Дао-Путь — зависит от судьбы; потерпит ли крах [мой] Дао-Путь — также в руках судьбы. Разве может Гун Боляо спорить с судьбой?“».

Думается, что Конфуций не случайно обращается к Дао-Пути. Если он употребил именно это понятие, кардинальное для всей его системы воззрений и норм личного поведения, то речь уже шла и о его собственной судьбе. Цзы Лу знал его планы, и Учитель был уверен в нем, но, может быть, он когда-то обмолвился в кругу друзей, и Гун Боляо о чем-то догадался. Он стал обладателем определенных сведений, опасных для Учителя в случае их разглашения, и теперь мог сообщить их Цзи Хуаньцзы.

И все же, хотя над ним самим нависла реальная угроза, Конфуций не мог пойти на крайнюю меру, ибо речь шла о его ученике. Он решил оставить подлый проступок на совести Гун Боляо и положиться на судьбу. В этом эпизоде проявился подлинный гуманизм Конфуция. Но нельзя забывать, что в данном случае он не был связан с обвиняемым никакими служебными узами.

К сожалению, нам неизвестна реакция Цзи Хуаньцзы на донос одного из учеников Конфуция. Он ведь был столь долго связан с Конфуцием, что мог и не поверить, тем более что Цзы Лу пока достойно справлялся со всеми поручениями. По-видимому, судьба действительно на сей раз миловала Конфуция. Он продолжал сочетать государственную службу с занятиями.

Именно к этому времени относится беседа Учителя с Мэн Ицзы и Фань Чи («Лунь юй», 2, 5). Первый был сыном известного луского аристократа, представителем одной из «трех семей», правивших в Лу. О втором известно, что второе его имя — Сюй и был он моложе своего Учителя на 46 лет (см. [308, с. 15, примеч. 3]).

Беседа эта весьма важна для понимания соотношения двух основных понятий в воззрениях Конфуция того периода — *сяо* («сыновняя почтительность») и *ли* («ритуал», «этикет», «правила»). Текст беседы известен читателю, ибо он дважды переводился на русский язык (в 1972 г. В. А. Кривцовым, в 1987 г. И. И. Семененко). Сравним эти переводы. «Мэн Ицзы спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: „Не нарушай [принципов]“. Когда Фань Чи вез [Учителя] на колеснице, тот сказал ему: „Мэн Сунь (Мэн Ицзы. — Л. П.) спросил меня о почтительности 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“» (В. А. Кривцов) [56, т. 1, с. 143].

«Мэн Ицзы спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: „Это послушание“. Фань Чи вез в колеснице Учителя, и тот ему сказал: „Когда Мэнсунь спросил меня о сыновней почтительности, я ему ответил: „Это послушание!“ Фань Чи спросил: „Что это значит?“ Учитель ответил: „Служи родителям по ритуалу, когда умрут — их погребй по ритуалу и приноси им жертвы далее по ритуалу!“» (И. И. Семенов) [141, с. 264].

Отвечая на вопрос Мэн Ицзы, Конфуций использовал словосочетание *у вэй* — досл. «не нарушай». Ян Боцзюнь, приведя многочисленные случаи употребления термина «вэй» («нарушать») в «Цзочжуани», показывает, что в этом памятнике эпохи Чуньцю все казусы, связанные с нарушением *ли* (ритуала, этикета), обозначались именно им. Иными словами, при жизни Конфуция и первое время после его смерти в конфуцианских текстах термин «вэй» всегда ассоциировался с «нарушением ритуала». В период правления династии Поздняя Хань (I—III вв. н. э.) это значение было уже утеряно, и когда Ван Чуну понадобилось сказать о нарушении ритуала, он уже к термину «вэй» добавил иероглиф *ли* («ритуал») (см. [308, с. 13—14]).

Ответы Конфуция неоднозначны, ибо социальное положение двух его учеников было различно. Мэн Ицзы предстояло стать крупным сановником и вершить государственные дела, а в модели Конфуция именно *ли*, подразумевавшее четкую градацию служебных обязанностей и норм поведения, являлось тем механизмом, который приводил в движение весь государственный организм. Прав Л. С. Васильев, когда пишет, что «основная суть „ли“ в том, что это своего рода социальная смазка, которая способствует существованию и стабилизации общества как единого, цельного организма, сохраняя таким образом связь времен» [41, с. 178]. Добавим, что, отвечая на вопрос Мэн Ицзы, Конфуций имел в виду прежде всего нормы поведения, связанные с системой управления. «Сыновняя почтительность», традиционно почитаемая и осуществляемая во всех патронимиях, инкорпорировалась им в государственные сферы. Отвечая же Фань Чи, он обратился к традиционной сфере функционирования «сыновней почтительности», ограничившись семьей.

Таким образом, из двух приведенных выше вариантов перевода беседы Конфуция я отдаю предпочтение варианту В. А. Кривцова. С учетом комментариев Ян Боцзюня целесообразнее сохранить в данном случае основные понятия учения без перевода: «Мэн Ицзы спросил, как понимать рассуждения о сяо? Учитель ответил: „Не нарушать ли“. Фань Чи правил повозкой, в которой ехал Кун-цзы. Учитель сказал: „Мэн Ицзы спросил меня о сяо, я ответил — не нарушать ли“. Фань Чи спросил: „Как понимать эти слова?“ Кун-цзы ответил: „При жизни родителей служи им

согласно ли; когда умрут, похорони их согласно ли; совершай жертвоприношения им согласно ли» [308, с. 13].

В то время как Конфуций вел беседы с учениками, события в царстве Лу развивались своей чередой. Чувствовалось присутствие Учителя на высоком государственном посту. Обратимся вновь к Сыма Цяню: «Прошло всего три месяца, как [Кун-цзы] начал участвовать в управлении царством, но правды баранины и сви-нины уже не пытались чрезмерно завышать цены; мужчины и женщины стали ходить по дорогам порознь, и никто не присваивал оставленного на дороге; гости, прибывавшие со всех четырех сторон в городки, не обращались с просьбами к местным чиновникам; все находили то, что искали, и [довольные] возвращались домой» [241, цз. 47, с. 34].

Читатель невольно обращает внимание на мажорность тона и красочность описания. Впервые приведенные сведения появились в трактате «Сюнь-цзы», затем перекочевали в «Кун-цзы цзяюй» ханьского времени, не дошедший до наших дней (в современном тексте «Кун-цзы цзяюй» этого описания нет). По-видимому, Сыма Цянь заимствовал его из указанных источников<sup>77</sup>.

Нас в данном случае интересует, как оценивали деятельность Конфуция те, кто жил в конце периода Чжаньго — начале эпохи Хань. Как мы уже выяснили, Конфуций не управлял царством, однако он все же был приобщен к административным делам на высшем уровне. И, видимо, кое-что в приведенном описании (регулирование рыночных цен) проводилось не без его воздействия. Изгнание местных смутьянов («слуг слуг») и временная стабилизация политической обстановки не могли не тревожить давних недругов Лу — правителей царства Ци.

Здесь мы подходим еще к одному печальному эпизоду в жизни Конфуция, где роковую роль суждено было сыграть «красивым девушкам». Большинство конфуциеведов относят его к числу реальных событий (см. [198, с. 77—78; 213, с. 38—39; 308, с. 200, примеч. 1]). Однако Цуй Дунби сомневается в его достоверности, основываясь на том, что аналогичная засылка «красавиц» в стан противника уже имела место в истории Китая, когда циньский царь Му-гун (659—620) подарил девушек юсскому царю Ю Юю. Запись об этом сохранилась в «Исторических записках» в главе «Хроника царства Цинь». По мнению Цуй Дунби, хотя эпизод происходил якобы в период Чуньцю, в действительности его авторами являлись те, «кто жил после эпохи Цинь — Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.)» [276, с. 288]. Он полагает, что в период Чуньцю китайцы к таким приемам не прибегали, поскольку в «Цзочжуани» об этом не упоминается. Довод весьма значительный, но прежде всего следует упомянуть, что эпизод с «красивыми девушками» в сжатой форме описан в «Лунь юе» и «Хань Фэй-цзы». Поэтому нет веских оснований сомневаться в его достоверности. Такого же мнения придерживается и проф. Чжао Гуансян.

Воспроизведем данный эпизод в описании Сыма Цяня: «Цисцы, прослышав [об усилении сыкоу], стали поговаривать с опаской:

„Поскольку Кун-цзы занялся делами правления, [Лу] непременно станет гегемоном. Коль станет гегемоном, а земли наши находятся рядом, то мы станем первыми, кого они присоединят. Не лучше ли отдать [эти] земли [добровольно]?“ Ли Чу сказал: „Давайте поначалу попробуем воспрепятствовать этому. Если же не сможем воспрепятствовать, то разве будет поздно отдать земли!“ Тогда отобрали в Ци восемьдесят красивых девушек, нарядили в цветастые одежды, научили танцевать „канлэ“ и, усадив в тридцать повозок, запряженных четверками коней, покрытых вышитыми попонами, направили в дар правителю Лу. Девичий табор и украшенные попонами кони остановились у Южных высоких ворот луской городской стены. Цзи Хуаньцзы, переодевшись в чужую одежду, вновь и вновь выходил за ворота посмотреть на них и уже вознамерился принять [дар]. И тогда он посоветовал правителю Лу проехать туда окольным путем. Целыми днями занимались они смотрами, напрочь забросив дела правления.

Цзы Лу сказал: „Теперь Вам, Учитель, можно уходить“. Кун-цзы ответил: „В Лу ныне будут приносить жертвы Небу и Земле. И уж коль скоро дафу будут наделять жертвенным мясом, мне, по-видимому, лучше остаться“. [Цзи] Хуаньцзы наконец принял в дар певичек, и три дня [в Лу] не прислушивались [к советам] об управлении, а после жертвоприношения Небу и Земле жертвенное мясо не было роздано дафу. И тогда Кун-цзы ушел из столицы Лу и поселился в Тунь. Учитель музыки, провожавший его, сказал: „Не совершаете ли Вы, Учитель, ошибки?“ Кун-цзы произнес: „Разрешите ответить песней. В ней поется: „Уста тех женщин изгнали меня, их приезд сюда может привести к смерти и гибели“. Вот почему остается теперь до конца моих дней кручиниться и скитаться!“ Когда учитель музыки [Ши И] вернулся, [Цзи] Хуаньцзы спросил: „Ну и что сказал Кун-цзы?“ Ши И рассказал все как было. [Цзи] Хуаньцзы, выслушав [собеседника], тяжело вздохнул: „Учитель осудил меня из-за этих певичек-рабынь!“» [241, цз. 47, с. 35—36].

Несколько пояснений к тексту Сыма Цяня. Политическая обстановка в Ци, где еще прочны были традиции управления, введенные Янь Ином, скончавшимся вскоре после совещания в Цзягу, кардинально отличалась от той, что была в Лу, — верховная власть реально находилась в руках Цзин-гуна.

Он и его окружение помнили, сколь высоко оценивал интеллектуальный потенциал Конфуция Янь Ин. Их действительно обеспокоило возвышение мудрого лусца. Потому-то они и поспешили расколоть намечавшийся, по их расчетам, союз Дин-гуна, Цзи Хуаньцзы и Конфуция, принудив последнего «добровольно» покинуть пост сыкоу. Они прекрасно знали увлеченность Дин-гуна и Цзи Хуаньцзы слабым полом и породистыми лошадьми. Поэтому красочный табор и был снаряжен в Лу, и не случайно он расположился у Южных ворот, ибо по установившейся традиции именно там совершалось великое жертвоприношение в честь Неба и Земли.

По мнению Ли Чанчжи, Дин-гун вначале опасался осуждения Конфуция, поэтому попросил Цзи Хуаньцзы «оценить» девушек и коней [213, с. 38]. Вероятно, и тот, не желая на первых порах ссориться со строгим хранителем правил этикета, творцом вводимых в управление государством принципов ли, усиленных совсем недавно общностью с принципом сяо, также принял меры предосторожности — переоделся в чужую одежду. О дальнейшем развитии событий красочно живописует Сыма Цянь. Я лишь добавлю, что красавицы не только всячески ублажали высоких гостей, но и могли нашептывать своим клиентам наветы, порочащие служителя добродетели и морали. Занимались этим наиболее красивые и способные, которых обучали не только танцам и пению.

Первым почувствовал неладное Цзы Лу, не случайно он считался самым способным учеником. Став ближайшим помощником Цзи Хуаньцзы, он очень скоро разобрался в пристрастиях своего господина. Создалась ситуация, когда даже молчаливое присутствие сыкоу сковывало поведение загулявших владык, и они решили избавиться от моралиста. Но сделать это нужно было так, чтобы инициатором неизбежно стал сам сыкоу. Хорошо зная Конфуция, они понимали, что у них есть лишь один-единственный путь — необходимо было совершить грубейшее нарушение одной из норм ли, освященных традицией. Случай как бы сам шел в руки. Предстояла самая торжественная церемония года — жертвоприношение в храме Земли и Неба. Согласно традиции, после официальной церемонии жертвенное мясо раздавалось сановникам — то был знак доверия и свидетельство их сопричастности к святой святым из деяний правителя. И вдруг эта устойчивая политическая традиция нарушается на глазах у сыкоу: ни один из дафу не получает своей порции жертвенного мяса.

Конфуцию ничего не остается, как в знак протеста покинуть пост сыкоу и царство Лу. Мэн-цзы писал, что Учитель покинул Лу, даже «не сняв шапки». Согласно разъяснению Цуй Дунби, «уйти „не сняв шапки“ — значит очень торопиться» [278, с. 288]. По мнению Куан Ямина, «покинуть Лу» в данном случае означает покинуть столицу царства [198, с. 78]. Чем дальше Конфуций удалялся от нее, тем медленнее он шел. Куан Ямин цитирует то место из «Мэн-цзы», где говорится: «Шел очень медленно, думая о родном государстве» [198, с. 79].

## Годы странствий

Можно согласиться с Куан Ямином, что у Конфуция не было вначале четко разработанного плана скитаний по царствам. Им владела одна лишь мысль — очень хотелось реализовать хотя бы основные разработки, связанные с его представлениями об истинном правлении. Куан Ямин в качестве доказательства приводит слова Цзы Лу из 18-го цзюаня «Лунь юя», отражающие тогдаш-



нее состояние Учителя [198, с. 79]. Я считаю целесообразным привести здесь весь отрывок, ибо он действительно важен для постижения душевного состояния добровольного изгоя в момент переоценки собственных ценностей.

В настоящее время трудно точно идентифицировать время описываемого ниже эпизода («Лунь юй», 18, 7); ясно одно — это произошло уже в конце периода странствий. Конфуций обычно шел пешком или ехал в повозке в сопровождении десятков учеников: «Цзы Лу следовал за Кун-цзы и однажды далеко отстал [от Учителя]. По дороге он встретил старца, несшего на плече тяпку. Цзы Лу спросил: „Вы не видели моего Учителя?“ Старец ответил: „Четыре конечности не двигаются, не различает пять видов злаков; какой это Учитель?“<sup>78</sup>. И, закончив говорить, начал полоть тяпкой. Цзы Лу, почтительно прижав руки к груди, стоял в сторонке. Старец оставил Цзы Лу у себя дома на ночлег, зарезал курицу, приготовил желтый рис<sup>79</sup>, позвал двух сыновей участвовать в трапезе, накормил Цзы Лу. На второй день Цзы Лу нагнал Кун-цзы и поведал о случившемся. Кун-цзы сказал: „Это отшельник“. И послал Цзы Лу возвратиться обратно и посмотреть на старца» [308, с. 196].

Далее следует наиболее значимая для нас часть текста, нуждающаяся в специальном анализе. Сначала рассмотрим, как ее трактуют современные китайские исследователи:

«Цзы Лу пришел туда, но старец уже покинул дом. Цзы Лу сказал: „Неразумно не быть чиновником. Ты знаешь, что [нормы] отношений старших и молодых не могут быть уничтожены; разве можно [нормы] отношений правителя и чиновников оставить без внимания? Ты поначалу и не думал начкаться, но не знал, что, живя вот так отшельником, ты тем самым как раз и пренебрегаешь теми [нормами] отношений, кои обязаны связывать правителя с чиновниками. То, что благородный муж становится чиновником, — это необходимо. А то, что хорошие политические воззрения не удалось претворить в жизнь, мы и раньше знали“» (Ян Боцзюнь) [308, с. 196].

«[Кун-цзы] сказал Цзы Лу, чтобы он вернулся посмотреть его. Цзы Лу вернулся, но тот уже покинул дом. Цзы Лу сказал: „Не стать чиновником — неправильно. Нормы отношений между старшими и молодыми не могут быть уничтожены; как могут быть уничтожены принципы, на которых строятся отношения правителя и чиновников? Думаешь стать чистым и в то же время рушить основные принципы отношений правителя и чиновников. Благородный муж становится чиновником, дабы воплотить истинные нормы отношений правителя и чиновников. Наши политические воззрения не удалось осуществить, мы давно это знали“» (Тан Мансян) [244, с. 194].

Исследователи текста явно учитывали тональность суждения Цзы Лу. Он высказывается, и весьма категорично, по такой кардинальной проблеме, как судьба политических воззрений Учителя, которые так и не удалось претворить в жизнь. Более того,

излагается и кредо тогдашнего Конфуция по проблеме отношения благородного мужа к государственной службе. Естественно, что такая категоричность суждения не могла не насторожить Ян Боцзюня и Тан Мансяна, поэтому оба они вводят в текст своих переводов местоимение множественного числа — «мы», дабы как-то приобщить Учителя к суждению любимого ученика. И не случайно Куан Ямин, анализируя данное суждение, указывает: «Эти слова [Цзы Лу] отражали истинные воззрения Конфуция» [198, с. 79].

Проф. Чжао Гуансян обратил мое внимание на комментарий Чжу Си к данному эпизоду. Чжу Си пишет, что в г. Фучжоу он видел рукопись «Лунь юя», относящуюся к началу сунского периода, т. е. к X—XI вв., где после слов «... покинул дом. Цзы Лу...» присутствовали еще два иероглифа «вернулся. Учитель...». По мнению Чжу Си, эта вставка заслуживает самого пристального внимания. Если руководствоваться данным вариантом, то получается совсем иная трактовка рассматриваемого (18, 7): «[Конфуций] сказал Цзы Лу, чтобы он вернулся посмотреть на старца, Цзы Лу пришел к нему, но тот уже покинул дом. Цзы Лу вернулся. Учитель сказал: „Неразумно не быть чиновником. Нормы отношений между старшими и молодыми не могут быть уничтожены; что касается справедливых принципов отношений правителя и чиновников, то как они могут быть уничтожены? Хочешь остаться чистым, но тем самым рушишь основные принципы отношений правителя и чиновников. Благородный муж становится чиновником, дабы осуществить свои справедливые принципы. А о том, что Дао-Путь его не осуществился, он узнал только сейчас“» [308, с. 196]<sup>80</sup>.

Думается, что нецелесообразно заменять имеющийся в «Лунь юе» иероглиф *дао* на «прекрасные политические воззрения» (Ян Боцзюнь) или «политические воззрения» (Тан Мансян). Действительно, под «дао» в данном контексте имеются в виду политические воззрения, но не только они одни. По существу, здесь идет спор о месте и роли человека в обществе между представителями двух школ: даосской (старец-отшельник) и раннеконфуцианской в лице самого Учителя. Кстати, в «Лунь юе» заключительная часть фразы в спорах или беседах, как правило, принадлежит Конфуцию.

В анализируемой отрывке как бы столкнулись два жизненных кредо. Даос-отшельник удалился от мирских дел, особенно таких «грязных», как политика (отношения правителя и чиновников); он слился с природой, обрабатывая землю, и осуждает праздношатающихся, которые не желают работать (не шевелят четырьмя конечностями) и не разбираются в главном — земледелии (не могут различить пять основных злаков).

Конфуций возражает даосу: ты удалился, не хочешь «пачкаться» в делах управления, особенно в отношениях правителя и чиновников, когда последним приходится подчас поступать вопреки своим взглядам и желаниям. Действительно, продолжает он, политика — дело «грязное», но это лишь тогда, когда не соблюдаются основные нормы отношений правителя и чиновников. Ты же своим добровольным самоустранением, по существу, ни-

сколько не способствуешь внедрению этих норм. Более того, именно из-за таких самоустранившихся эти нормы так часто нарушаются. Гораздо легче осуждать со стороны, нежели самому взяться за исправление. Я же не чужаюсь «испачкаться» во имя того, чтобы политика (отношения правителя и чиновников) вошла в норму. Ради этого я и странствую, забыв об усталости, и не мое дело различать злаки, для этого существуют профессионалы-земледельцы. Мое же дело — претворять в жизнь мои принципы управления: чиновник должен быть предан правителю, а тот должен осуществлять гуманное правление. Это и есть Дао-Путь Конфуция. По сути, он излагает свою политическую концепцию и одновременно жизненное кредо. Долг благородного мужа — участвовать в управлении обществом и государством, мудрыми советами наставлять правителя на истинный путь. Когда благородный муж на службе, он во имя интересов государства может пойти и на «грязное дело»: казнь человека. Но такое возможно лишь в том случае, если человек независимо от происхождения (вспомним музыкантов и Шаочжэн Мао) выступил против «правлящих», сильных мира сего. Именно такого рода суждения и способствовали в дальнейшем превращению раннего конфуцианства в государственную идеологию. На них воспитывались десятки поколений чиновников императорского Китая.

Фактически в рассматриваемом нами кратком суждении слились воедино и цели и итог долгих странствий.

Итак, установив истинные намерения Конфуция, с которыми он отправился поневоле в изгнание, не ведая еще, что это странствие затянется на долгих четырнадцать лет, вернемся к его начальному этапу.

Конфуцию ко времени исхода из Лу (497 г. до н. э.) исполнилось 55 лет. Это был уже умудренный опытом мыслитель, уверенный, что его знания, частично реализованные в Лу, пригодятся правителю какого-нибудь государства. Куда держать путь? Восток был закрыт — там находилось царство Ци. И Конфуций устремляет свой взор на запад, останавливается в царстве Вэй. Исследователи биографии Учителя единодушны в определении причин выбора им царства Вэй.

Во-первых, правителей Лу и Вэй связывали давние родственные узы. Они были потомками родных братьев — Чжоу-гуна и Кан Шу. Не случайно в «Лунь юе» в главе «Цзы Лу» устами Конфуция говорится: «Правление в Лу и Вэй — это правление братьев» [308, с. 136–137].

Во-вторых, Вэй в отличие от Лу славилось экономическим процветанием, а главное, политической стабильностью, чем особенно привлекало Конфуция. В Вэй уже на протяжении 38 лет правил один государь — Лин-гун.

В-третьих, в Вэй жил известный дафу Цюй Боюй, питавший теплые чувства к Конфуцию и уважавший его за мудрость. В «Лунь юе» (14, 25) приводится эпизод, относящийся к тому времени, когда Конфуций был сыкоу в царстве Лу: «Цюй Боюй

отрядил посланца побеседовать с Конфуцием. Тот почтительно усадил гостя и спросил: „Чем занимается в настоящее время Ваш хозяин?“ Посланец ответил: „Он все время размышляет, как бы поменьше совершить ошибок, но пока еще не достиг желаемого“. Когда посланец удалился, Кун-цзы произнес: „Какой прекрасный посланец! Какой прекрасный посланец!“» [308, с. 154].

Наконец, в-четвертых, в царстве Вэй жил старший брат жены Цзы Лу.

Вместе с Конфуцием из Лу ушло несколько десятков его учеников. Нам известна лишь одна из бесед с учениками на пути из Лу в Вэй (13, 9): «Кун-цзы направлялся в Вэй, Цзай Ю правил повозкой. Кун-цзы сказал: „Сколь многочислен народ здесь“. Цзай Ю спросил: „Когда население столь многочисленно, то как быть с ним?“ Кун-цзы ответил: „Прежде всего надо, чтобы они разбогатели“. Цзай Ю вновь спросил: „А когда они разбогатеют, что делать с ними дальше?“ Кун-цзы ответил: „Их надо воспитывать“» [308, с. 136].

Этот ответ Конфуция уже в древности получил широкую известность. Ян Боцзюнь отмечает, что именно в связи с данным суждением возникло устойчивое понятие *сян фу, хоу цзяо* — «сначала обогатить, потом воспитывать» [308, с. 137]. Тот, кто стремится к созданию процветающего государства, должен постоянно помнить, что, прежде чем заниматься воспитанием народа, его необходимо как следует накормить, создать хорошие условия жизни, тогда и поучения, исходящие сверху, будут восприниматься, и народ станет «воспитанным». Эту мысль Конфуция, выраженную в кратком ответе Цзай Ю, развивали в своих произведениях его ближайшие последователи — Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Весьма характерно, что один из родоначальников легистской школы, Гуань Чжун, в главе «Об [искусстве] управления государством» утверждал нечто аналогичное: «Дао-Путь в [искусстве] надлежащего управления государством кроется в необходимости поначалу обогатить народ. Когда народ богат — им легко управлять; когда же народ беден — им трудно управлять» [185, с. 261].

Понятие «сян фу, хоу цзяо» вошло в традиционный фонд политической культуры Китая, и мы еще остановимся на превращениях его судьбы в XX в. Сейчас же необходимо обратить внимание читателя на сокровенные думы Учителя, направлявшегося в Вэй с надеждой, что его воззрения об искусстве управления государством и народом смогут быть полезны этому царству.

Прибыв в столицу вэйского царства, Конфуций поселился в доме Ян Чжоцзоу, известного местного дафу, старшего брата жены Цзы Лу. В историографии жизнеописания Конфуция сосуществуют различные представления о первом местожительстве Конфуция в Вэй. Одни полагают, ссылаясь на свидетельство «Мэн-цзы», будто от жил у Ян Чоую, другие — Ми Цзыцзя, женатого на сестре жены Ян Чоую (подробнее см. [198, с. 8], примеч. 5). В действительности Ян Чоую и Ян Чжоцзоу — одно и то

же лицо. Что же касается Ми Цзыцзя, то Конфуций не мог поселиться у человека, не отличавшегося особыми добродетелями.

Поначалу Конфуция приняли с почетом, ибо вэйские аристократы слышаны были о его деяниях на посту сыкоу. По свидетельству Сыма Цяня, «вэйский Лин-гун спросил Конфуция: „А какое жалованье Вы получали, проживая в Лу?“ Ответ гласил: „Получал 60 тыс. [малых доу] зерна“» [241, цз. 47, с. 36]. Цифра отнюдь не малая, она равняется приблизительно 2 тыс. современных даней, т. е. более 200 т. Отдельные исследователи были поражены столь высоким окладом, но, как отмечает Куан Ямин, Конфуцию необходимо было содержать несколько десятков учеников. Указанного жалованья хватало на их пропитание.

После этой беседы Конфуций стал получать довольствие как один из высших сановников, однако никакого официального поста он не получил. Лин-гун относился к нему внутренне настороженно — ему были непонятны мотивы ухода Учителя из Лу. По мнению Сыма Цяня, причиной такой настороженности была клевета на Конфуция. Клеветник, которого Сыма Цянь именует «кто-то» [241, цз. 47, с. 36], так и остался на века неизвестным. Ничем не может поделиться с нами Сыма Цянь и о содержании доноса. Правда, Ли Чанчжи рассказывает об одном из наветов: «Некто сказал Лин-гуну: „Прибытие Кун-цзы в Вэй не сулит нам ничего хорошего. Он привел с собой слишком много учеников, и каждый из них по-своему талантлив. Может быть, это выгодно Лу, но что может извлечь Вэй?“» [213, с. 42]. Однако, поскольку Ли Чанчжи не дает никакой ссылки, воспримем это место с известной долей скептицизма.

В то же время достоверно известно, и об этом пишет Сыма Цянь, что по личному указанию Лин-гуна двум вэйским лафу (Гун Суню и Сюй Цзя) было приказано следить за поведением новоявленного гостя. «Выход и вход [в дом, где проживал Кун-цзы], сообщает Сыма Цянь, — [находился под стражей]. Тревожась, что ему вменяют в вину какой-либо проступок, Кун-цзы покинул Вэй, прожив там всего лишь 10 месяцев» [241, цз. 47, с. 36].

Когда Конфуций с учениками спешно покидал столицу царства Вэй, т. Динцзю<sup>81</sup>, произошел эпизод, который исследователи идентифицируют по-разному. Сыма Цянь отнес его ко времени следования Конфуция из царства Сун в царство Чэнь, когда Учитель остановился в государстве Чжэн [241, цз. 47, с. 36]. Цуй Дунби усомнился в этом, утверждая, что если бы Конфуций с учениками шел из Сун в Чэнь (а оно расположено южнее), то он никак не мог оказаться в Чжэн, ибо оно находилось западнее Сун [276, с. 290]. Куан Ямин же полагает, что Конфуций мог оказаться в Чжэн, ибо у него тогда еще не было четкого плана передвижения по царствам [198, с. 79]. Я склонен разделить мнение Ли Чанчжи, который, ссылаясь на гл. 9 «Ханьши вайчжуани», отмечает, что аналогичный эпизод произошел в царстве Вэй и именно тогда, когда Конфуций первый раз покидал это государство [213, с. 43—44].

Покидая спешно столицу Вэй, Конфуций ехал в повозке, часть учеников также ехала следом, большинство же шло пешком. Выезжали и выходили они через восточные ворота, и, видимо, поскольку возникла толчея, часть учеников отстала, а Цзы Гун вообще оказался не у тех ворот. В растерянности 24-летний юноша обратился к одному из вэйцев с вопросом, не видел ли он Учителя. В ответ, как сообщает Сыма Цянь, он услышал: «У восточных ворот стоит человек. Своим лбом он напоминает великого Яо; затылком — мудрого Гао Яо; в плечах схож с Цзы Чанем; от пояса и ниже не достает до великого Юя [всего] три цуня. Он столь утомлен и растерян, что подобен собаке, похоронившей хозяина». Нагнав своих, Цзы Гун долго колебался, но все же решился и пересказал Учителю слово в слово странный ответ вэйца. «Кун-цзы, — продолжает Сыма Цянь, — улыбнулся и произнес: „Что до внешнего сходства [с мудрыми], то до этого еще далеко. А вот то, что я напоминаю собаку, потерявшую хозяина, то это действительно так и есть“» [241, цз. 47, с. 42].

Цуй Дунбин, анализируя эпизод с Цзы Гуном в описании Сыма Цяня, резонно спрашивает: откуда такое портретное знание облика древних, вплоть до числа «цуней ниже пояса»? Особенно возмущает его сравнение Конфуция с собакой. Он полагает, что ученик не мог позволить себе повторить подобное. Ответ Цзы Гуну, считает он, сочинили враги Конфуция, «дикие люди, жившие на востоке царства Ци. Поэтому я выбрасываю этот эпизод из жизни Конфуция» [276, с. 298].

Буан Ямин не согласен с подобной трактовкой. Он отмечает, что Сыма Цяню удалось образно передать главное — душевное состояние Конфуция; он действительно был растерян и не имел еще четкого плана дальнейших странствий [198, с. 79]. Я не исключаю, что данный эпизод мог появиться где-то в конце периода Чжаньго (т. е. IV—III вв. до н. э.). Он мог приглянуться Сыма Цяню, ибо действительно бесхитростно наглядно передавал душевное состояние Конфуция, пережившего первое крушение надежды. Он ищет настоящего «хозяина», а таковой ему еще не встречается, более того, за ним установили даже унижительную слежку.

Направляясь из Вэй в царство Чэнь, Конфуций вместе с учениками должен был проехать через местность Куан. Ли Чанчжи идентифицирует ее с северной частью современного уезда Чанхуань пров. Хэнань [213, с. 43]. В этом месте обосновался мятежный аристократ Гунсунь Шу из царства Вэй. Время было тревожное, и жители Куана с настороженностью взирали на приближающийся отряд — пеших и в повозках. «Собираясь перебраться в Чэнь, — повествует Сыма Цянь, — [Кун-цзы] проезжал через Куан. Возницей был Янь Кэ; указывая кнутом на селение, он сказал: „Прежде мне доводилось забираться сюда вон через тот проем“. Услышав эти слова, куанцы посчитали, что к ним [вновь] пожаловал луский Ян Ху, который прежде не раз притеснял их. Поэтому они решили задержать Конфуция. Внешне Кун-цзы по-

фуцианцев, факт. Ради достижения большой цели Конфуций сознательно пошел на унижение, но он был уверен, что Небо поймет и простит его, ибо поступил он правильно

Эпизод второй — Лин-гун посадил Конфуция рядом с кучером.

Это унижение Конфуция случилось через месяц после встречи с Наньцзы. «Как-то Лин-гун, — пишет Сыма Цянь, — вместе с супругой сели в одну коляску, впереди на правом месте сидел и правил за кучера евнух Юн Цюй. Когда они выехали из дворца, то заставили Кун-цзы сесть [слева] рядом с кучером<sup>83</sup> и с кичливым видом прокатились по улицам столицы. Кун-цзы сказал: „Мне еще не доводилось встречать людей, которые почитали бы добродетель так же, как красавиц“» [241, цз. 47, с. 40—41]. Цуй Дунби оспаривает достоверность данного эпизода, основываясь на следующих аргументах. Во-первых, Конфуций был дафу, вследствие чего по правилам этикета никак не мог сесть на место второго кучера рядом с евнухом. Во-вторых, сколь ни был одряхлевший Лин-гун ослеплен красавицей женой, он никогда не решился бы на публичное унижение Конфуция [276, с. 291]. Но Ли Чанчжи, прекрасно осведомленный о доводах Цуй Дунби, тем не менее придерживается иного мнения. «Лин-гун, — указывает он, — по-видимому, считал, что таким образом он демонстрирует свою расположенность к Конфуцию. Однако последний воспринял это как величайший позор» [213, с. 48]. Позволю себе все же не согласиться с Ли Чанчжи. В те времена представления о нормах поведения для аристократии были общеприняты. И вряд ли Лин-гун не понимал, что, сажая дафу рядом с кучером, он тем самым умышленно унижал его, унижал прилюдно.

Аргументы Цуй Дунби заслуживают внимания. Сыма Цянь не мог сам придумать небылицу, ибо это противоречило всей его методике изложения истории. Не исключено, что эпизод с коляской был сочинен в конце эпохи Чжаньго, когда один из безвестных составителей жизнеописания Учителя замыслил усугубить его приниженное положение в царстве Вэй.

Третий эпизод — Лин-гун советуется с Конфуцием по военным вопросам.

Исследователи биографии Учителя обращают внимание на беседы с Лин-гуном по поводу возможностей войны с соседями, которые трактуются как третье «унижение». Они в данном случае расходятся во мнениях, но уже по иным причинам. Дело в том, что Сыма Цянь приводит тексты двух бесед с Лин-гуном на военные темы, которые ученые идентифицируют по-разному. Куан Ямин полагает, что разговор по «вопросу о методе расстановки войск» произошел именно в период пребывания Конфуция в Вэй [198, с. 84]. Ли Чанчжи считает, что тогда состоялась еще одна беседа о возможности военного похода [213, с. 49—50]. Даже такой профессионал высшей квалификации, как Цуй Дунби, не может нам помочь — по его мнению, определить время бесед весьма трудно. С точки зрения Цуй Дунби, тексты этих бесед могли появиться впервые в эпоху Чжаньго. Проф. Чжао Гуансян полагает, что текс-

ты аутентичны, но точно датировать их практически невозможно, ибо Конфуций несколько раз останавливался в Вэй. Поэтому я цитирую тексты в той последовательности, как они приведены в работе Ли Чанчжи, но обращаю внимание читателя на условность их датировки.

Первая беседа состоялась вскоре после прибытия Конфуция в Вэй, когда он вырвался из окружения в селении Куан, расположенном на территории владения Пу, временно захваченного беглым вэйским аристократом Гун Сунышу: «[Лин-гун], встретив Кун-цзы, спросил: „Можно ли напасть на Пу?“ Ответ гласил: „Можно“. Лин-гун сказал: „А мои дафу считают, что нельзя. Ныне Пу является барьером, преграждающим Цзинь и Чу путь в Вэй, и, пожалуй, все же нельзя нападать на Пу силами Вэй. Не так ли?“ Кун-цзы ответил: „Мужчины там преисполнены решимости стоять насмерть, женщины преисполнены решимости отстаивать свои земли западнее Хуанхэ<sup>84</sup>. Мне же для сражения понадобилось бы всего четыре-пять человек“. Лин-гун согласился: „Добро“. Однако не стал нападать на Пу» [241, цз. 47, с. 45—46]. И Конфуций понял тогда, отмечает Ли Чанчжи, что Лин-гун вовсе и не собирался воевать, поэтому и не прислушался к его мнению [213, с. 49].

Вторая беседа состоялась несколько позже и связана была с судьбой старшего сына Лин-гуна — Куай Вая. Наследник престола давно уже испытывал неприязнь к красавице Наньцзы и вознамерился расправиться с ней, пока она еще не прибрала всю власть в свои руки. Куай Вай подослал к Наньцзы своего приближенного Си Яна, дабы он во время приема во дворце убил царицу. Однако в решающий момент Си Ян испугался и, несмотря на поощряющие знаки Куай Вая, так и не нанес удара. Наньцзы заметила странные подмигивания Куай Вая и закричала: «Наследник решил убить меня!» Куай Вай, спасаясь от отцовского гнева, бежал в царство Цзинь к аристократу Чжао Цзяньцзы (см. [148, т. 5, с. 118]). Однако он не оставлял надежд вернуться на родину, дожидаясь на чужбине скорой смерти одряхлевшего Лин-гуна. Пошатнувшееся здоровье вэйского царя не могло не беспокоить Наньцзы, и она всячески торопила супруга направить войска в царство Цзинь, дабы изловить Куай Вая. Лин-гун понимал, что война с Цзинь таит много опасностей, ибо это было сильное государство с хорошо обученным войском. Обдумывая планы нападения, он обратился к Конфуцию с вопросом, как лучше расставить свои войска («Лунь юй», 15, 1): «Лин-гун спросил о расстановке войск. Кун-цзы ответил: „Я наслышан о делах, связанных с жертвенной утварью<sup>85</sup>, что же касается [способов] расположения войск, то это я не изучал“» [308, с. 161]. Этот же эпизод слово в слово приведен в «Лунь юе», с той лишь разницей, что за ним следует фраза: «На следующий день [Кун-цзы] покинул царство Вэй» [308, с. 161].

У Сыма Цяня следующий день описан более подробно: «На следующий день [Лин-гун], беседуя с Кун-цзы, заметил стаю диких гусей. Запрокинув голову, [он] стал следить за полетом птиц,



ходил на Ян Ху, и его продержали под стражей целых пять дней. Когда позднее подросел Янь Юань, Учитель произнес: „А я уже подумал, что ты скончался“. Янь Юань ответил: „Разве осмелился бы я умереть, пока живы Вы, Учитель!“ Жители Куана окружили Кун-цзы еще более тесным кольцом [стражников], что весьма напугало его учеников. Кун-цзы сказал им: „Разве после смерти [чжоуского] Вэнь-вана культура не пребывает во мне? Если бы Небо поистине хотело уничтожить эту культуру (вэнь), то оно не наделило бы этой культурой меня. А коль Небо не уничтожило эту культуру, то стоит ли бояться каких-то куанцев!“ Кун-цзы послал некоторых сопровождавших его [учеников] служить у Нин Уцзы<sup>82</sup> в Вэй, и только тогда смог выбраться [из Куана]» [241, цз. 47, с. 38—39].

Я специально при переводе сохранил буквальное толкование термина «вэнь» — «культура». Кун Аньго, комментируя цитированный отрывок, отмечает, что под «вэнь» в данном случае имеется в виду все то духовное наследие, которое оставил чжоуский Вэнь-ван. Такигава Камэтаро, дополняя этот комментарий, пишет, что, по его мнению, термин «вэнь» выступает здесь в значении «Дао-Путь» [241, цз. 47, с. 38]. Рассуждения Конфуция, начиная с фразы «Разве с кончиной...» и вплоть до «...что могут сделать нам куанцы», полностью взяты Сыма Цянем из «Лунь юя» (9, 5). Ян Боцзюнь отмечает в комментарии, что слова «тот, кто умрет после» — самоназвание Конфуция (см. [308, с. 88]).

Для нас же существенно, что Конфуций уже тогда считал себя духовным наследником лучших умов древности, получившим моральное право общения с Небом и поэтому находившимся как бы под его покровительством.

Куан находился недалеко от границы с царством Цзин, и Конфуций первоначально намеревался посетить это могущественное государство. Но, прослышав о деяниях цзинского аристократа Чжао Цзяньцзы, казнившего двух местных мудрецов, решил все же вернуться вновь в Вэй.

На этот раз Конфуций прожил в Вэй три года. Ли Чанчжи именуется этот период его жизни «тремя неприятными годами в царстве Вэй» [213, с. 47]. Лин-гун встретил беглеца у въезда в столицу с почестями, однако дальше внешнего проявления внимания дело опять не продвинулось. Учителю так и не предоставили никакой должности. Из периода вторичного пребывания в Вэй исследователи обычно выделяют три события, расцениваемые ими как доказательство приниженого положения Конфуция. Они изложены в «Исторических записках», однако существуют разногласия в оценке их аутентичности. Эпизод первый — аудиенция у жены Лин-гуна.

«Та из супруг Лин-гуна, — пишет Сыма Цянь, — которую звали Наньцзы, послала к Кун-цзы человека с наказом: „Те из благородных мужей со всех сторон [Поднебесной], которым не претит стремление побрататься с нашим правителем, непременно должны нанести визит и мне. Я хотела бы встретиться с Вами“.

Кун-цзы [поначалу] вежливо отказался, потом не выдержал и отправился на прием. Супруга царя сидела за шелковым пологом. Кун-цзы, войдя в ворота [дворца], поклонился в сторону севера, жена царя ответила ему поклоном за пологом. Раздался мелодичный звон яшмовых колец и украшений. Кун-цзы потом сказал: „Поначалу не хотел совершать этот визит, но поскольку пришел, то согласно ли должен был ответить поклоном“. Цзы Лу был раздосадован [таким поступком]. Кун-цзы поклялся „Коль я не прав, пусть Небо отринет меня! Пусть Небо отринет меня!“» [241, цз. 47, с. 39—40].

Этот же эпизод, но в сокращенном варианте упоминается и в «Лунь юе» (6, 28): «Кун-цзы отправился на встречу с Наньцзы. Цзы Лу был раздосадован. Кун-цзы поклялся: „Коль я не прав, пусть Небо отринет меня! Пусть Небо отринет меня!“» [308, с. 64].

У читателя невольно возникает вопрос: в чем состояло унижение Конфуция и почему был недоволен Цзы Лу? Дело в том, что, как отмечал в свое время чаньский ученый Кун Аньго, Наньцзы — юная супруга престарелого царя — отличалась крайне легкомысленным нравом. Лин-гун многое не замечал, и Конфуций якобы намеревался первоначально побеседовать с Лин-гуном, дабы вернуть непристойную супругу на истинный путь. Повествуя об этом событии из великосветской хроники вэйского общества, Кун Аньго тут же высказывает сомнение в реальности соучастия Учителя в «перевоспитании» царицы, ибо «Дао-Путь [Кун-цзы] мог распространяться лишь на мужчин, а поскольку женщины не входили в сферу его воззрений, то такого эпизода могло и не быть» (цит. по [276, с. 290]). Приводя все перечисленные выше соображения, Цуй Дунби солидаризуется с мнением Кун Аньго и напоминает, что даже Чжу Си сомневался в реальности встречи Кун-цзы с Наньцзы [276, с. 290].

В то же время современные исследователи текста (Ян Боцзюнь, Ли Чанчжи, Куан Ямин, Тан Мансян) не сомневаются в возможности такой аудиенции (см. [308, с. 69; 213, с. 47—48; 198, 83—84; 244, с. 58]). Ян Боцзюнь лишь отмечает, что Наньцзы действительно не отличалась примерным поведением, о ней шла дурная слава, но «реальная политическая власть в те дни в царстве Вэй находилась в ее руках» [308, с. 69] (см. также [244, с. 58]). Я могу дополнить мнение современных конфуциеведов еще одним соображением. В «Лунь юе» (17, 25) приведено суждение Конфуция о женщинах, в котором он не отказывает им, как и сяо жэням («маленьким людям»), в возможности улучшения природных данных, хотя и оговаривается, что женщин «тяжко воспитывать» [308, с. 191]. Поэтому я не согласен с утверждением Кун Аньго — Учитель не изымал женщин из сферы воздействия своего Дао-Пути. А если принять во внимание потенциальные возможности молодой царицы в плане получения Конфуцием искомой должности, сам факт аудиенции у Наньцзы вполне возможен. Мы должны быть благодарны Сыма Цяню за то, что он сохранил для потомков этот «сомнительный», с точки зрения ортодоксальных кон-

фуцианцев, факт. Ради достижения большой цели Конфуций сознательно пошел на унижение, но он был уверен, что Небо поймет и простит его, ибо поступил он правильно.

Эпизод второй — Лин-гун посадил Конфуция рядом с кучером

Это унижение Конфуция случилось через месяц после встречи с Наньцзы. «Как-то Лин-гун, — пишет Сыма Цянь, — вместе с супругой сели в одну коляску, впереди на правом месте сидел и правил за кучера евнух Юн Цюй. Когда они выехали из дворца, то заставили Кун-цзы сесть [слева] рядом с кучером<sup>83</sup> и с кичливый вид прокатились по улицам столицы. Кун-цзы сказал: „Мне еще не доводилось встречать людей, которые почитали бы добродетель так же, как красавиц“» [241, цз. 47, с. 40—41]. Цуй Дунби оспаривает достоверность данного эпизода, основываясь на следующих аргументах. Во-первых, Конфуций был дафу, вследствие чего по правилам этикета никак не мог сесть на место второго кучера рядом с евнухом. Во-вторых, сколь ни был одряхлевший Лин-гун ослеплен красавицей женой, он никогда не решился бы на публичное унижение Конфуция [276, с. 291]. Но Ли Чанчжи, прекрасно осведомленный о доводах Цуй Дунби, тем не менее придерживается иного мнения. «Лин-гун, — указывает он, — по-видимому считал, что таким образом он демонстрирует свою расположенность к Конфуцию. Однако последний воспринял это как величайший позор» [213, с. 48]. Позволю себе все же не согласиться с Ли Чанчжи. В те времена представления о нормах поведения для аристократии были общеприняты. И вряд ли Лин-гун не понимал, что, сажая дафу рядом с кучером, он тем самым умышленно унижает его, унижал прилюдно.

Аргументы Цуй Дунби заслуживают внимания. Сыма Цянь не мог сам придумать небылицу, ибо это противоречило всей методике изложения истории. Не исключено, что эпизод с коляской был сочинен в конце эпохи Чжаньго, когда один из безвестных составителей жизнеописания Учителя замыслил усугубить его приниженное положение в царстве Вэй.

Третий эпизод — Лин-гун советуется с Конфуцием по военным вопросам.

Исследователи биографии Учителя обращают внимание на беседы с Лин-гуном по поводу возможностей войны с соседними государствами, которые трактуются как третье «унижение». Они в данном случае расходятся во мнениях, но уже по иным причинам. Дело в том, что Сыма Цянь приводит тексты двух бесед с Лин-гуном на военные темы, которые ученые идентифицируют по-разному. Куан Ямин полагает, что разговор по «вопросу о методе расстановки войск» произошел именно в период пребывания Конфуция в Вэй [198, с. 84]. Ли Чанчжи считает, что тогда состоялась еще одна беседа о возможности военного похода [213, с. 49—50]. Даже такой профессионал высшей квалификации, как Цуй Дунби, не может помочь — по его мнению, определить время бесед весьма трудно. С точки зрения Цуй Дунби, тексты этих бесед могли появиться впервые в эпоху Чжаньго. Проф. Чжао Гуансян полагает, что тексты

...аутентичны, но точно датировать их практически невозможно, так как Конфуций несколько раз останавливался в Вэй. Поэтому я цитирую тексты в той последовательности, как они приведены в работе Ли Чанчжи, но обращаю внимание читателя на условность хронологии.

Первая беседа состоялась вскоре после прибытия Конфуция в Вэй, когда он вырвался из окружения в селении Куан, расположенном на территории владения Пу, временно захваченного беглым вэйским аристократом Гун Суньшу: «[Лин-гун], встретив Конфуция, спросил: „Можно ли напасть на Пу?“ Ответ гласил: „Добро“. Лин-гун сказал: „А мои дафу считают, что нельзя. Ныне Вэй окружен барьером, преграждающим Цзинь и Чу путь в Вэй, и поэтому, пожалуй, все же нельзя нападать на Пу силами Вэй. Не так ли?“ Конфуций ответил: „Мужчины там преисполнены решимости стоять до смерти, женщины преисполнены решимости отстаивать свои дома“. Лин-гун спросил: „Мне же для сражения понадобилось бы всего четыре-пять человек“. Лин-гун согласился: „Добро“. Однако Конфуций не стал нападать на Пу» [241, цз. 47, с. 45—46]. И Конфуций отмечал тогда, отмечает Ли Чанчжи, что Лин-гун вовсе и не собирался нападать, поэтому и не прислушался к его мнению [213, с. 49].

Вторая беседа состоялась несколько позже и связана была с деятельностью старшего сына Лин-гуна — Куай Вая. Наследник преследовал давно уже испытывал неприязнь к красавице Наньцзы и неоднократно пытался расправиться с ней, пока она еще не прибрала всю власть в свои руки. Куай Вай подослал к Наньцзы своего приемного сына Си Яна, дабы он во время приема во дворце убил красавицу. Однако в решающий момент Си Ян испугался и, несмотря на угрожающие знаки Куай Вая, так и не нанес удара. Наньцзы, увидев столь странные подмигивания Куай Вая и закричала: «Наследник решил убить меня!» Куай Вай, спасаясь от отцовского гнева, бежал в царство Цзинь к аристократу Чжао Цзяньцзы (см. [148, с. 118]). Однако он не оставлял надежд вернуться на родину, надеясь на чужбине скорой смерти одряхлевшего Лин-гуна. Ухудшившееся здоровье вэйского царя не могло не беспокоить Наньцзы, и она всячески торопила супруга направить войска в царство Цзинь, дабы изловить Куай Вая. Лин-гун понимал, что царство Цзинь таит много опасностей, ибо это было сильное государство с хорошо обученным войском. Обдумывая планы нападения, он обратился к Конфуцию с вопросом, как лучше расставить войска («Лунь юй», 15, 1): «Лин-гун спросил о расстановке войска Кун-цзы ответил: „Я слышан о делах, связанных с жертвенной утварью<sup>84</sup>, что же касается [способов] расположения войска, то это я не изучал“» [308, с. 161]. Этот же эпизод слово в слово приведен в «Лунь юе», с той лишь разницей, что за ним стоит фраза: «На следующий день [Кун-цзы] покинул царство Вэй» [308, с. 161].

В Цзяма Цяня следующий день описан более подробно: «На следующий день [Лин-гун], беседуя с Кун-цзы, заметил стаю диких птиц. Запрокинув голову, [он] стал следить за полетом птиц,

не обращая на Кун-цзы [никакого] внимания. Кун-цзы поспешил удалиться [из Вэй]» [241, цз. 47, с. 51].

Ли Чанчжи полагает, что Конфуций умышленно ушел от ответа на вопрос Лин-гуна, ибо считал, что третьи лица не должны вмешиваться в ссору отца с сыном, тем более что Лин-гун одряхлел и вряд ли решился бы на серьезную войну с Цзинь [213, с. 49—50]. К этому соображению можно добавить еще одно — Конфуций, видимо, почувствовал, что если бы он согласился помочь Лин-гуну, то тем самым усилил претензии Наньцзы в борьбе против законного наследника, а это уже было несправедливое дело.

Он должен был, судя по всему, ощущать свою неустроенность и двойственность положения. К нему обращаются за советами по самым насущным государственным проблемам, но в то же время никаких реальных постов Лин-гун ему не предлагает. Последняя просьба задевала его честь, ибо действительно Лин-гун, а скорее всего сама Наньцзы хотели вовлечь его в закулисную борьбу с Куай Ваем. Конфуций вежливо отказался, и на второй день последовала ответная реакция — демонстративно наблюдая за полетом птиц, Лин-гун перестал обращать внимание на Учителя. И последний понял, что пора следовать дальше.

Душевное состояние Конфуция накануне второго исхода из Вэй раскрывает эпизод с игрой на цине<sup>86</sup>, однако он сложен для расшифровки и нуждается в дополнительном исследовании, ибо современные китайские ученые объясняют его по-разному. Самый ранний текст приведен в «Лунь юе», сокращенный вариант — в «Исторических записках».

Начнем с последнего, ибо для нас небезразлично, что именно посчитал Сыма Цянь наиболее существенным: «Кун-цзы играл на цине; человек, несший на плече корзину с травой, как раз проходил мимо его дверей. [Услышав звуки], сказал: „Есть сердце у того, кто бьет в цинь. Слушая, как звенит, подобно граду мелких камней, музыка, узнаешь, что никто не смог распознать его (т. е. Кун-цзы. — Л. П.)“» [241, цз. 47, с. 47—48]. Такигава Камэтаро в комментарии к этому эпизоду приводит мнение Чжу Си, согласно которому в образе человека с корзиной явился отшельник, ибо только он мог распознать смысл музыки, «где сердце мудреца обращалось к Небу» [241, цз. 47, с. 48].

Современные исследователи по-разному трактуют текст эпизода, содержащийся в «Лунь юе» (14, 39).

Вот как выглядит он в работе Ли Чанчжи: «Однажды Кун-цзы у себя дома играл на цине. Один старец, несший на плече корзину с травой, как раз проходил мимо его дверей; услышав звуки цина, произнес: „Играющий на цине отзывчив!“ Через некоторое время вновь сказал: „Однако он слишком неуступчив. Звуки цина и звонкие и взволнованные, вероятно, этот человек опасается, что люди не распознают его! И хотя нет никого, кто бы распознал его, ничего страшного, что поделаешь! Разве в песне не поется: „Когда вода глубока, снимают одежду, чтобы перейти реку; когда вода мелка, поднимают одежду, дабы перейти вброд“» [213, с. 49].

Аналогичное объяснение предлагает и Тан Мансян, только он вместо «играющий на цине отзвучив» рекомендует читать: «Музыка играющего на цине наполнена смыслом» [244, с. 154]. Кроме того, в отличие от Ли Чанчжи Тан Мансян не опускает заключительную часть эпизода, где Конфуций высказывает свое отношение к суждению прохожего: «Кун-цзы сказал: „Он весьма решителен! Такого невозможно уговорить“» [244, с. 154].

У читателя современной работы о Конфуции невольно возникает вопрос: почему прохожий говорит о воде? И как это связать с содержанием музыки?

Наиболее близок к пониманию текста Ян Боцзюнь, поэтому я привожу полностью его трактовку эпизода из «Лунь юя» (14, 39): «Конфуций в бытность его в царстве Вэй однажды играл на цине; один человек, несший на плече корзину с травой, как раз проходил мимо двери, он произнес: „Эти звуки насыщены глубоким смыслом“. Подождал немного и сказал: „Звуки подобны граду мелких камней, человеку стыдно!“ (Он как бы говорит — нет никого, кто бы распознал меня!) И хотя нет никого, кто распознал бы тебя, ничего страшного, что поделаешь. Когда вода глубока, то ничего не остается, как переплыть реку в одежде; когда вода мелка, то переходят вброд, подняв одежду“. Конфуций сказал: „Он очень решителен! Такого невозможно уговорить“» [308, с. 158].

Понимая, что простого перевода на современный китайский язык недостаточно для понимания текста, Ян Боцзюнь поясняет: фраза из шести иероглифов: «Когда вода глубока, то переправляются не раздеваясь; когда вода мелка, то переходят вброд, подняв одежду» — взята из «Ши цзина» (раздел «Песни царства Вэй», песня «У тыквы зеленые листья горьки»). По мнению Ян Боцзюня, слова из песни введены в текст ради ассоциации с закономерностями общественной жизни: «Глубокая вода ассоциируется с обществом на стадии стагнации, когда ничего уже невозможно предпринять; мелкая вода означает, что общество еще не столь погрязло в маразме, поэтому у человека есть еще возможность не запачкаться, надо лишь поднять одежду, и тогда не измочишься» [308, с. 158].

Думается, что и после такого пояснения у некоторых читателей все же может возникнуть вопрос: в чем же смысл эпизода с «игрой на цине»?

Попытаюсь предложить свою трактовку, хотя она, возможно, вызовет и возражения. Большую помощь в понимании данного эпизода оказали мне рекомендации проф. Чжао Гуансяна.

Прежде всего обратим внимание на человека, сумевшего раскрыть смысл мелодии. Естественно, что им не мог быть обычный прохожий. Человек, несший корзину с травой, а именно на нем акцентирует внимание Сыма Цянь, опустив часть эпизода из «Лунь юя», невольно ассоциируется со «старцем с тяпкой». По мнению Чжу Си, которое я уже приводил выше, речь идет об отшельнике. Образ отшельника не случайно неоднократно возникает на страницах «Лунь юя» в качестве оппонента Конфуция. Происходит как бы

столкновение двух жизненных позиций со своими критериями ценностных оценок личности: даосской и конфуциевской. В образе даоса выступает то «старец с тяпкой», то «человек с корзиной травы на плече», т. е. люди, близкие к природе. Разъясняя смысл мелодии, «прохожий» не случайно напоминает стихи из «Ши цзина». Дело в том, что песни царств Вэй, Юн и Бэй сгруппированы там в одном разделе, ибо все эти три владения находились в древности на территории современного Конфуцию царства Вэй. Песнь «У тыквы зеленые листья горьки» начинается словами:

У тыквы зеленые листья горьки..  
Глубок переход через воды реки.  
Глубок я в одеждах пройду по нему.  
А мелок - край платья тогда подниму [169, с. 45]

Ханьские комментаторы «Ши цзина» Мао Гун и Вэй Хун отмечают, что эта песнь была сочинена «в осуждение развратного поведения вэйского царя Сюань-гуна и его супруги» [231а, с. 212]. Даосский проповедник, используя фразу из второй половины первой строфы песни и вкладывая в нее свое толкование, как бы устанавливает параллель с современным Конфуцию царством Вэй, где как супруга царя (Наньцзы), так и сам Лин-гун особыми добродетелями не отличались. Даос, понимая состояние Конфуция (действительно стыдно, что даже такие правители не хотят меня использовать), в то же время высказывает и свое отношение: успокойся; забудь о том, что люди не распознали тебя; прекрати суетиться в погоне за службой; не унижайся и не обращай к таким, как Наньцзы; оставь тщетные поиски; будь ближе к природе, отдайся ей, словно течению реки — коль вода глубока («выше пояса», как поясняли ханьские комментаторы), то переправляйся в одеждах, а коль мелка — переходи вброд; живи по нашим правилам, и на душе всегда будет покойно, уйдут и страдания твои и унижения. Именно это и хотел сказать отшельник Конфуцию.

А Учитель? Отдав должное отшельнику («Да, такого невозможно уговорить»), он все же не порывает с надеждой отыскать правителя, способного «распознать его» и использовать на благо своего государства.

Конфуцию поистине тяжело, он поверяет свои помыслы музыке, но не соглашается с советом даоса. Он еще полон решимости продолжать поиски и будет сам решать, как преодолевать реки.

Тем временем события в царстве Вэй развивались в весьма неблагоприятном для Конфуция направлении. После смерти Лин-гуна, правившего государством в течение 42 лет — срок немалый для времен Чуны, на престол был возведен его внук Чжэ, принявший титул вэйского Чу-гуна. Своим воцарением он был обязан Наньцзы, но отец его (Куай Вай) был еще жив, обитал в соседнем царстве Цзинь и отнюдь не собирался добровольно отречься от своих прав на престол, тем более что цзиньский аристократ Чжао Цзяньцзы (Чжао Ян) активно поддерживал его притязания.

Он использовал известного луского «слугу слуг» Ян Ху, который также скрывался в Цзинь, и с его помощью разработал следующий хитроумный план: восемь соратников Ян Ху, переодетые в траурные одежды, прибывают в Цзинь якобы в качестве посланцев вэйцев, дабы сопровождать Куай Вая к гробу отца. Им необходимо было препроводить старшего сына Лин-гуна в столицу, но Чу-гун разгадал намерения противника. На границе эту группу задержали и не пропустили в Вэй. Началась открытая вооруженная борьба между отцом и сыном.

Ученику Конфуция по имени Цзай Ю показалось, будто Учитель поддерживает Чу-гуна. Он попросил Цзы Гуна, одного из наиболее близких учеников, разузнать о намерениях Конфуция. Будучи человеком неглупым, Цзы Гун начал издалека: «Войдя в дом [к Учителю], Цзы Гун спросил: „Что представляли собой Бо И и Шу Ци?“ Кун-цзы ответил: „То были наиболее добродетельные люди древности“. Цзы Гун вновь спросил: „А не возненавидели ли они [друг друга]?“ Кун-цзы ответил: „Они искали гуманность и обрели гуманность. Как они могли возненавидеть [друг друга]?“ Выйдя [от Учителя], Цзы Гун сказал: „Учитель не поддерживает [Чу-гуна]“» [308, с. 70].

Здесь необходимо небольшое пояснение. Бо И был старшим сыном правителя Гучжу, он уступил свои права на трон младшему брату, но тот также отказался от престола. Ни один из них не желал возглавить государство, и в конце концов оба покинули Гучжу. И если Конфуций высоко оценил их поступок, то он никак не мог поддерживать вэйского Чу-гуна, воевавшего с отцом. Так находчивый Цзы Гун выяснил мнение Учителя.

В борьбу за вэйский престол вмешались внешние силы — царство Цзинь поддерживало Куай Вая, а царство Ци — Чу-гуна. Конфуций понял, что пора уходить из неблагополучного государства.

Произошло это в 492 г. до н. э., когда ему исполнилось уже 60 лет. Вместе со своими учениками он направился на юго-восток. На границе между царствами Вэй и Сун в местности И<sup>87</sup> произошла встреча Конфуция с начальником пограничной стражи.

«Начальник пограничной стражи в И захотел встретиться [с Кун-цзы], сказав: „Когда сюда прибывали благородные мужи, я встречался с каждым“. Ученики попросили [Кун-цзы] принять его. Выйдя от Кун-цзы, он сказал: „Почему вы так обеспокоены, что нет у вас чиновничьих постов? Поднебесная уже давно лишилась Дао-Пути, скоро Небо сделает вашего Учителя колоколом“» [308, с. 32—33]. Последнюю часть фразы Ян Боцзюнь предлагает трактовать следующим образом: «Скоро Небо сделает вашего Учителя глашатаем истинного правления» [308, с. 33].

Насколько достоверно это высказывание, проверить трудно. Существенно, что оно запечатлено в «Лунь юе» (3, 24), по-видимому, на основании записи одного из учеников.

Миновав границу, Конфуций в окружении учеников углубился на территорию царства Сун. По мнению Цуй Дунби [276, с. 296], Учитель не успел добраться до столицы Сун, причиной чего стало



происшествие, запись о котором сохранилась в «Исторических записках»: «Следуя по царству Сун, [Кун-цзы] остановился под большим деревом, где вместе с учениками стал упражняться в совершении ритуальных действий. Сунский сыма Хуань Туй вознамерился убить Кун-цзы [и послал людей] спилить то дерево. Кун-цзы был вынужден удалиться. Ученики говорили: „Можно бы поскорее идти“. Кун-цзы отвечал: „Небо родило добродетель во мне, что же со мной может сделать Хуань Туй!“» [241, цз. 47, с. 41]. Ответ Конфуция заимствован Сыма Цянем из «Лунь юя» (723) [308, с. 72].

Остается пояснить, почему Хуань Туй решился на такую крайнюю меру. Он был потомком сунского царя Хуань-гуна и поэтому решил возвести для себя величественную мраморную гробницу. Строительство длилось три года, часть работников скопчалась, но до завершения задуманного было еще далеко. Когда Конфуцию стало известно об этом строительстве, он осудил Хуань Туя «К чему такое расточительство, ведь после смерти все сгниет. Кто-то сообщил Хуань Туя о сказанном, и сумасбродный аристократ решил наказать странствующего Учителя. Дело, по-видимому, приняло серьезный характер, возникла реальная опасность. Иначе Конфуцию не пришлось бы менять одежду дафу на халат простолюдина (см. [213, с. 194]). Случай с переодеванием, о котором сообщает Мэн-цзы, свидетельствует, что в житейских делах Конфуций полагался не только на благосклонности Неба.

Поначалу Конфуций намеревался обосноваться в царстве Чжэн, но там его не приняли, и в 492 г. до н. э. он переехал в царство Чэнь и поселился в доме дафу Сычэнь Чжэнцзы. С его помощью Конфуций познакомился с чэньским правителем Минь-гуном (501—479). Ли Чанчжи пишет об участии Конфуция «в работе правительства Чэнь» [213, с. 53]. Однако он не приводит каких-либо достоверных и надежных свидетельств. Куан Ямин фактически отрицает какое-либо участие Конфуция в делах чэньской администрации, отмечая лишь, что он получил ничего не значащий пост и жалованье гораздо меньшее, нежели в Вэй [198, с. 86]. Достоверных сведений о занятиях Конфуция в Чэнь в течение трех лет, которое он там прожил, почти нет. Сыма Цянь приводит текст беседы чэньского Минь-гуна с Конфуцием по поводу таинственных «деревянных стрел с наконечниками из камня», которые были обнаружены в нескольких ястребах, опустившихся на крышу царского дворца. Конфуций якобы провидчески разъяснил, что эти стрелы принадлежали племени сунэней<sup>58</sup>, живших далеко на севере. Он напомнил чэньскому царю, что сунэни еще в древности приносили эти стрелы в дар далекому предку Минь-гуна и что такие стрелы должны еще храниться в дворцовых кладовых. И действительно, заключает Сыма Цянь, такие стрелы были там найдены [241, цз. 47, с. 43].

Цуй Дунби сомневается в достоверности такой беседы, ибо «птица, пробитая такой стрелой, не могла пролететь несколько тысяч ли». Поэтому он относит данный эпизод к разряду поздних

интерполяций, призванных иллюстрировать магические способности Конфуция [276, с. 299]. Ли Чанчжи приводит эпизод с сушэньскими стрелами без каких-либо комментариев [213, с. 53—54]. Куан Ямин опускает текст беседы [198, с. 86—87].

Действительно, трудно обнаружить наличие каких-либо связей между сушэнями и царством Чэнь даже в отдаленном прошлом, а учитывая, что в более ранних памятниках («Гоюй», «Цзочжуань», «Лунь юй») аналогичных сведений не встречается, данный эпизод можно отнести к числу легендарных.

Ко времени пребывания Конфуция в Чэнь относятся еще два события, о которых сообщает Сыма Цянь. Несмотря на то что Цуй Дунби сомневается в достоверности одного из них, я считаю целесообразным ознакомить с ними читателя, ибо между ними существует внутренняя связь.

«Летом (492 г. — *Л. II*), — повествует Сыма Цянь, — [в Лу] в памятных храмах Хуань-гуна (711—694) и Си-гуна (659—627) вспыхнул пожар. Спас их от полного уничтожения Наньгун Цзиншу. Кун-цзы, находившийся в то время в Чэнь, услышав [о пожаре на родине], сказал: „Беда должна была случиться с памятными храмами Хуань-[гуна] и Си-[гуна], не так ли?“ Позднее выяснилось, что так оно и было» [241, цз. 47, с. 52].

Небольшое пояснение к тексту. Р. В. Вяткин отмечает, что уже в I тысячелетии до н. э. в Китае сложились культ правителей и система памятных храмов, которые строились в их честь. Уже тогда существовал следующий иерархический порядок: на первом месте в правящем доме стоял первопредок — *тайцзу*, за ним шел «старший предок» — *цзу*, далее — «высокий предок» (*цзун*). В доме Чжоу поддерживались храмы пяти поколений высокочтимых предков — *у цинь мяо*.

Ли Чанчжи, поместивший рассматриваемое событие в свое жизнеописание Конфуция, напоминает, что по луским традициям обычно сохранялись памятные храмы. Хуань-гун был восьмым предком луского Ай-гуна, а Си-гун — шестым. Их храмы сохранились лишь потому, что эти два правителя были связаны с аристократическим родом Цзи. Хуань-гун был прямым предком клана Цзи, а Си-гун в свое время выделил удел клану Цзи.

Анализируя рассматриваемое событие, Цуй Дунби указывает, что в «Лунь юе» Конфуций говорит о вполне реальных и земных делах; нет ни одного случая, где бы он занимался гаданием или предсказаниями. Действительно, добавляет он, в «Цзочжуани» говорится о занятиях многими дафу предсказаниями (победа или поражение, жизнь или смерть). Однако Учитель хотя и обладал даром предвидения, но не занимался предсказаниями, «поэтому, — отмечает Цуй Дунби, — я не осмеливаюсь полностью поверить в реальность этого события» [276, с. 300].

Вполне возможно, что по аналогичной причине и Куан Ямин опустил данный эпизод.

Второе событие также связано с царством Лу и семьей Цзи. Как помнит читатель, Конфуций начинал свою служебную карьеру

у Цзи Хуаньцзы и был многим ему обязан в продвижении по административной лестнице. И вот Сыма Цянь помещает сообщение о последнем проявлении их связей, заслуживающее упоминания: «Осенью Цзи Хуаньцзы тяжело заболел. Сидя в повозке и глядя на лускую городскую стену, он печально вздохнул и сказал: „Некогда это государство бывало на подъеме, а ныне оно не процветает, ибо я провинился перед Кун-цзы“. И, обернувшись к своему наследнику [Цзи] Канцзы, продолжил: „Я скоро умру, и ты непременно станешь первым советником Лу. Став первым советником, непременно призови Чжун Ни“. Через несколько дней Хуаньцзы скончался, и его место занял Канцзы. После похорон [он] захотел призвать Чжун Ни. Но Гунчжи Юй сказал: „Раньше наш покойный правитель не сумел в полной мере найти применение [способностям] Кун-цзы и вызвал тем насмешки чжухоу<sup>89</sup>. Если ныне, призвав его, [Вы] вновь не сможете в полной мере использовать его способности, то вновь будете осмеяны чжухоу. [Цзи] Канцзы спросил: „Кого же тогда можно пригласить [на службу]?“ Ответ гласил: „Непременно пригласите Жань Цю<sup>90</sup>. Тогда послали гонца пригласить Жань Цю. Когда Жань Цю собирался в путь, Кун-цзы напутствовал его: „Жители Лу приглашают Цю не для малых дел, они собираются найти [тебе] применение по крупному счету“. В этот же день Кун-цзы сказал: „Вернуться бы, вернуться!“» [241, изд. 47, с. 52 - 53].

Думается, что Сыма Цянь не случайно «заполнил» время пребывания Конфуция в царстве Чэнь этими двумя эпизодами. Конфуцию на третий год проживания в Чэнь исполнилось уже 63 года. За время странствий его преследовали неудачи, особенно в последние годы. В Вэй вспыхнула борьба за наследство между отцом и сыном; в Сун местный аристократ чуть было не убил его. И Конфуций начинает подумывать о возвращении в Лу. Пока это лишь отрывочные помыслы. Можно отметить писательский дар Сыма Цяня: эпизодами с событиями в Лу, которые он соединил внутренней логической связью, он как бы подводит своего читателя к мысли о том, что Учитель уже начинает тосковать о родине. Но до реального возвращения еще далеко.

События 489 г. ускорили уход Конфуция из царства Чэнь. В том году государство У развернуло активные наступательные действия против Чэнь. На помощь чэньскому вану поспешили с юга чуские войска, ведомые самим Чжао-ваном (515 – 489). Чуский царь расположил свою армию в Чэньфу<sup>91</sup> — на северо-востоке Чэнь, дабы преградить путь продвижению узких войск. Назревала большая война, и Учитель покинул Чэнь, вознамерившись направиться на юг.

Современные исследователи по-разному объясняют причины, определившие путешествие Конфуция именно в этом направлении. Ли Чанчжи полагает, будто чуский Чжао-ван намеревался встретиться с Конфуцием и даже выслал навстречу ему своих представителей [213, с. 56]. Куан Ямин же считает, что Конфуций сам хотел встретиться, но не с чуским царем, а всего лишь с чуским дафу

Чжу Ляном — известным политическим деятелем, дабы обсудить с ним некоторые проблемы [198, с. 86].

Кто из них прав, определить трудно. У Сыма Цяня приводятся сведения о намерении Чжао-вана пригласить Конфуция на службу [241, цз. 47, с. 57]. Но дело в том, что события, связанные с этим стремлением чуского царя и подробно описанные Сыма Цянем, столь необычны (сговор сановников двух царств — Чэнь и Цай — и принятые ими меры по освобождению из тюрем всех преступников, которым вменялось изловить Конфуция и не пропустить его в Чу [241, цз. 47, с. 58]), что их аутентичность вызвала обоснованное подозрение Цуй Дунби [276, с. 301—302]. Поэтому я все же более склонен разделить мнение Куан Ямина — Конфуций решил еще раз попытать счастья, надеясь встретить умного сановника.

При составлении биографии Конфуция реконструкция периода странствий между царствами Чэнь и Цай сопряжена с большими сложностями, ибо очередность событий и маршрут следования, приведенные Сыма Цянем, вызывают большие сомнения у многих исследователей.

Для удобства анализа я выделяю главные эпизоды этого периода: 1) у Конфуция и его учеников истощилось продовольствие; 2) беседы с правителем удела Шэ (Чжу Ляном); 3) встречи с отшельниками.

Отмечая, что последовательность эпизодов невозможно точно определить, Цуй Дунби все же полагает, будто эпизод с «истощением продовольствия» произошел после «беседы с правителем удела Шэ». Что же касается «встреч с отшельниками», то Цуй Дунби относит их к разряду «сомнительных» (но не неправдоподобных). Их он помещает перед эпизодом с «истощением продовольствия» [276, с. 300—301]. Иными словами, по существу, Цуй Дунби здесь солидаризируется с Сыма Цянем. Ли Чанчжи придерживается иной последовательности: эпизод с «истощением продовольствия» он считает первым [213, с. 57]. Так же поступает и Куан Ямин. 4) «встречах с отшельниками» он упоминает мельком, заканчивая описание странствия между царствами Чэнь и Цай «беседой с правителем удела Шэ» [198, с. 86—87].

Установив порядок чередования эпизодов, попытаемся определить маршрут следования Конфуция. Никто из исследователей не оспаривает сообщение Сыма Цяня о том, что на следующий год после отъезда Жань Цю Конфуций из Чэнь перебрался в Цай [241, цз. 47, с. 57]. Сомнение вызывает следующая фраза Сыма Цяня: «На другой год [после прибытия в Цай] Кун-цзы из Цая отправился в Шэ. Правитель удела Шэ спросил о сущности политики» [241, цз. 47, с. 54—55]. Цуй Дунби полагает, будто Цай, о котором упоминает Сыма Цянь, в действительности было иным Цаем и, следовательно, Конфуций не попал в удел Шэ [276, с. 302—303]. Следует пояснить, что путаница в определении точного местонахождения царства Цай (точнее — его столицы) вполне естественна. К тому времени, когда Конфуций собирался покинуть

Чэнь, нам известны четыре различных Цая, ибо царство Цай вынуждено было под угрозой поглощения могущественным Чу несколько раз переносить свою столицу. Первоначально столица этого царства находилась на территории современной пров. Хэнань в верхнем течении р. Жушуй и называлась Шан Цай (Верхний Цай). Затем столица была передвинута юго-восточнее — на северный берег р. Жушуй — и стала именоваться Синь Цай (Новый Цай). Но на этом история с перемещением цайской столицы не заканчивается. На 2-м году правления луского Ай-гуна (493 г. до н. э.) царство Чу вновь напало на Цай, и оно вынуждено было перенести столицу намного восточнее Синь Цая, на территорию округа Фэнтай (Чжоулай). Этот округ находился в среднем течении р. Иншуй, на территории современной пров. Аньхой. После того как Чу захватило большую часть царства Цай, покоренное население было переселено на юг, на территорию округа Фухань в районе современного г. Синьян. Поскольку в этом округе отныне стали проживать цайцы, то его также нарекли Цаем.

Наиболее авторитетные исследователи биографии Конфуция единодушно утверждают, что Сыма Цянь, говоря о Цае, имел в виду ту столицу, которая размещалась на землях округа Чжоулай. В действительности же, как им удалось установить, Конфуций никогда туда не доходил, самый южный пункт его странствий был Цай, расположенный в округе Фухань (см. [198, с. 86; 213, с. 57; 276, с. 301—302]).

Из трех эпизодов, которые надлежит рассмотреть, первый наиболее запутан и вызывает различные толкования. В то же время он очень ценен для постижения характера Конфуция, ибо последний оказался в экстремальной обстановке и повел себя не так, как его ученики, хотя среди них были наиболее способные и близкие ему по духу. Самые ранние сведения о случае с «истощением продовольствия» содержатся в цзюанях 11 и 15 «Лунь юя», более подробно он описан Сыма Цянем. Ли Чанчжи посвящает ему отдельный параграф [213, с. 55—59]; Куан Ямин освещает бегло и кратко, используя лишь материал 15-го цзюаня «Лунь юя» и отнеся его к числу «преданий», хотя и не лишенных доли правдивости [198, с. 87].

Анализ данного эпизода приходится разделить на два этапа. Сначала следует выяснить время и место действия, а затем уже аутентичность сведений.

Среди разнообразных толкований, связанных с первым сюжетом, наиболее обоснованное, на мой взгляд, дается в исследовании, проведенном Цянь Му. Почтенный профессор, которому сейчас уже далеко за 80, известен своим монументальным трудом по выяснению наиболее сложных и спорных текстов различных этико-политических сочинений доциньского периода, т. е. написанных до III в. до н. э. [280]. Эта его работа была впервые издана в 1935 г. и оказала большое влияние на китайскую историческую науку. В 1984 г. в КНР был переиздан ее дополненный вариант, опубликованный в 1956 г. в Гонконге.

Вначале Цянь Му приводит два небольших отрывка из «Лунь юя» (15, 2; 11, 2): «В Чэнь закончилось продовольствие, сопровождавшие [Кун-цзы] заболели и не могли встать» (см. [308, с. 161]); «Из сопровождавших меня в Чэнь и Цай никто уже не входит в [мои] ворота» (см. [308, с. 108—109]).

Затем знакомит нас с комментарием известного древнекитайского текстолога Кан Чэна (Чжэн Сюаня), жившего в конце периода Восточная Хань (III в. н. э.), по мнению которого «здесь говорится о том, что из учеников, сопровождавших меня и *оказавшихся в опасности в Чэнь и Цай* (курсив мой. — Л. П.), уже никто не входит в [мои] ворота». У Мэн Цзы, отмечает Цянь Му, также упоминается этот эпизод: «Когда благородный муж оказался в опасности между Чэнь и Цаем, не было никаких связей с правителями и сановниками [этих царств]»<sup>92</sup>.

Приводя эти сообщения, Цянь Му задается вопросом: можно ли слова «опасность между Чэнь и Цаем» толковать как «продовольствие закончилось в Чэнь»? В качестве ответа он приводит выдержку из главы «Закончилось продовольствие» известного исследователя древних текстов Кун Аньго, жившего в период Западной Хань: «Кун-цзы покинул царство Вэй и отправился в царство Цао. Цао не приняло его, тогда он последовал в Сун, там он подвергся нападению куанцев. И прибыл в царство Чэнь, но когда царство У напало на Чэнь, там случилась большая смута, поэтому истощилось продовольствие». Таким образом, заключает Цянь Му, здесь говорится о том, что с опасностью Конфуций столкнулся в Чэнь [280, т. I, с. 45].

Затем Цянь Му приводит обширную выдержку из Сыма Цяня, сопроводив ее обстоятельным разбором аутентичности сведений «отца китайской историографии»: «В „биографии Конфуция“ говорится: „В тот год, когда Кун-цзы направился в Цай, У пошло войной на Чэнь, Чу поспешило на помощь Чэнь и расположило свои войска в Чэньфу. Узнав о том, что Кун-цзы находится где-то между Чэнь и Цаем, [чуский царь] послал гонца пригласить Кун-цзы на службу. Кун-цзы уже собрался в путь, дабы отдать дань ритуалу, когда дафу из Чэнь и Цая стали размышлять: „Кун-цзы мудр, то, над чем он смеется, всегда касается пороков чжухоу. Если Кун-цзы найдут применение в Чу, то это грозит опасностью в осуществлении нами задуманного“. Тогда [они] сговорились и сообща выпустили из тюрем преступников и отпустили тех, кто отбывал повинности. [Эти люди] окружили Кун-цзы в пустынном месте и воспрепятствовали [ему и спутникам] продолжить странствие. И тогда [у Кун-цзы и его спутников] истощилось продовольствие. Кун-цзы не переставал читать стихи, петь и аккомпанировать себе на цине. И направил [он] тогда Цзы Гуна в Чу. Чуский Чжао-ван выслал отряд для встречи Кун-цзы»<sup>93</sup>. Таким образом, заключает Цянь Му, Кун-цзы столкнулся с опасностью в тот самый год, когда У напало на Чэнь. «Но версия, будто истощение продовольствия произошло из-за того, что Конфуций и его спутники были окружены воинами, не соответствует действительности. Про-

блема эта дискутировалась, начиная с Чжу Си» [280, т. 1, с. 46].

Далее Цянь Му предоставляет слово Цюань Цзувану, известному цинскому ученому, автору фундаментального исследования «Цзин ши вэнь да». Буквальный перевод названия этого произведения, изданного при императоре Цяньлуне (1736—1796), означает «Ответы на вопросы, возникшие при чтении канонов и истории». Цюань Цзуван проделал поистине грандиозную работу, сравнив наиболее сомнительные места пяти канонов — «Ицзина», «Ши цзина», «Шу цзина», «И ли» и «Чуньцю» — со сведениями официальных династийных историй, начиная с «Исторических записок» Сыма Цяня. К его авторитетному мнению и обращается Цянь Му. Он воспроизводит следующую выдержку из «Цзин ши вэнь да»: «В то время между Чу и Чэнь сложились дружественные отношения, а Цай полностью попало в зависимость от У и вынуждено было перенести столицу в Чжоулай, расположенный вдали от Чэнь. Поэтому, когда говорится, что [Кун-цзы] прибыл в Цай, речь идет не о вновь перемещенном, а о старом Цае. Кун-цзы намеревался направиться в Чу, поэтому он должен был проследовать через эти [бывшие цаевские] земли. Но Цай уже не было государством, какие у него могли быть дафу? К тому же Чэнь служило Чу, а Цай служило У, т. е. то были враждующие государства. Как могли дафу двух таких государств вступить в сговор? К тому же на 6-м году правления Ай-гуна (489 г. до н. э.) У вознамерилось уничтожить Чэнь, чуский Чжао-ван поклялся умереть, но спасти Чэнь. Как же [люди из] Чэнь могли выступить против Чу и осмелились окружить нужного Чу человека? В то время чуский Чжао-ван находился в Чэнь, зачем понадобилось посылать Цзы Гуна в Чу? Для чего [людям из] Чу нужно было встречать Кун-цзы? Он сам мог весьма скоро прибыть на место. Почему же все-таки Кун-цзы не встретился с чуским Чжао-ваном? Зачем понадобилось посылать навстречу ему войска и в то же время мешать ему встретиться с Цзы Си<sup>94</sup>, а в итоге отпустить Кун-цзы? Во всех этих утверждениях нет резона. Что же касается рассказа об окружении [Кун-цзы] войсками по приказу чэньских и цайских дафу, то это досужий вымысел автора „Исторических записок“. Однако сообщение Кун Аньго, согласно которому истощение продовольствия произошло из-за войны, [начатой У], соответствует действительности. В то же время ошибочно его предположение, будто опасность возникла на пути из Сун в Чэнь и будто случилось это на 2-м году правления Ай-гуна (485 г. до н. э.). В 1-й год правления Ай-гуна (484 г. до н. э.) У также нападало на Чэнь, отсюда и возникла ошибка Кун Аньго. В действительности же опасность возникла на 6-м году правления Ай-гуна (481 г. до н. э.), и время, установленное автором „Исторических записок“, заслуживает доверия. Заслуживает также доверия и комментарий Кун Аньго — истощение продовольствия произошло из-за того, что Чэнь подверглось нападению вражеской армии» [240, с. 45—46].

Приведя анализ Цюань Цзувана, Цянь Му заключает, что Цуй Дунби, занимавшийся исследованием данного эпизода, не прав, от-

ридая возможность его идентификации по времени и месту действия. Действительно, хорошее знание реальной исторической обстановки позволило Цюань Цзувану скорректировать рассказ Сыма Цяня. Таким образом, Конфуций и его ученики оказались в крайне критическом положении на 6-м году правления Ай-гуна, т. е. в 481 г. до н. э., и произошло это в момент нападения У на Чэнь.

Перейдем теперь к рассмотрению данных о самом эпизоде. Прежде всего надлежит проанализировать все сведения, содержащиеся в самом раннем источнике — «Лунь юе». Начнем не с 11-го (11, 2), а с 15-го (15, 2) цзюаня, ибо в первом случае приведено воспоминание об этом эпизоде, высказанное через десять лет после событий, кратко описанных в 15-м цзюане: «Во время пребывания в Чэнь иссякло продовольствие, все сопровождавшие [Кун-цзы] заболели от голода и не могли встать. Цзы Лу раздраженно спросил: „Благородный муж тоже может оказаться в безвыходном положении?“ Кун-цзы ответил: „Хотя благородный муж и оказался в безвыходном положении, но он стоек, маленький же человек, оказавшись в безвыходном положении, распускается [и готов на все]“» [308, с. 161]. Все более или менее ясно.

Материал же 11-го цзюаня по-разному трактуется исследователями. Само по себе сообщение весьма кратко: «Кун-цзы сказал: „Из тех, кто был со мной [в странствиях] между Чэнь и Цаем, все не достигли ворот (*цзе бу цзи мэнь*)“» [308, с. 109].

В ханьское время (III в. до н. э. — III в. н. э.) комментаторы «Лунь юя» трактовали эту фразу следующим образом: «Все те, кто не начинал еще служить у ворот» или «все те, кто не начинал служить у ворот цинов и дафу» (см. [308, с. 110]). Имелись в виду ученики Конфуция, которые еще не поступили тогда на службу к сановникам и дафу, на государственную службу. Трактовка эта стала традиционной и бытовала вплоть до эпохи Цин включительно, прочно укоренившись в сознании части текстологов. Лю Бао-нань, автор исследования «Истинный смысл „Лунь юя“», отмечал, что именно данное толкование дает возможность понять замечание Мэн-цзы: «Тогда не было связи между верхами и низами», ибо «ученики Кун-цзы не служили в царствах Чэнь и Цай» (цит. по [308, с. 110]).

Чжу Си предложил иное объяснение заключительной части фразы. По его мнению, Конфуций, вспоминая о былых странствиях и тяготах, жалеет, что ныне около него нет никого из тех, кто сопровождал его в пути между Чэнь и Цаем (см. [308, с. 110]). Эту точку зрения разделял и цинский текстолог Чжэн Чжэнь. Анализируя рассматриваемую фразу, он указывал, что в древности частные школы помещались по бокам от главных ворот дома Учителя (см. [308, с. 110]). Ян Боцзюнь соглашается с трактовкой Чжу Си, однако решительно оспаривает его вывод о следующей части 11-го цзюаня «Лунь юя», где перечислены десять наиболее способных учеников Конфуция: «[Среди учеников самыми выдающимися] в области осуществления Добродетели были Янь Юань, Минь Цзыцян, Жань Боню, Чжун Гун, в умении вести диалог — Цай



Во, Цзы Гун; к тем, кто преуспел в политике, — Жань Ю, Цзы Лу; в умении разбираться в памятниках культуры — Цзы Ю и Цзы Ся» [308, с. 110].

Чжу Си считал возможным увязать приведенные выше отрывки, ибо второй из них, по его мнению, как бы дополняет и раскрывает характер воспоминаний Конфуция. Он считает, что названные ученики — именно те, что сопровождали Учителя в его странствиях между Чэнь и Цай.

С этим-то и не соглашается Ян Боцзюнь. Ссылаясь на «Цзо-чжуань», он пишет, что в то время Жань Ю служил в царстве Лу у семьи аристократа Цзи и не мог сопровождать Учителя. Ссылаясь на биографии учеников Конфуция из «Исторических записок», он отмечает, что в числе сопровождавших был и Цзы Чжан, но он в перечислении не упомянут.

Самым же убедительным аргументом, по мнению Ян Боцзюня, является возраст некоторых учеников. Исходя из данных «Ши цзи», Цзы Ю был моложе Учителя на 45 лет, Цзы Ся — на 44 года. Таким образом, в рассматриваемое время, когда Конфуцию, что никем не оспаривается, исполнился 61 год, Цзы Ю не было еще 16, а Цзы Ся — 17 лет. Столь юные ученики, полагает Ян Боцзюнь, не могли сопровождать Учителя в таких тяжелых странствиях [308, с. 110]. Этот аргумент заслуживает внимания. Но одновременностораживает — почему же такой авторитетный конфуциевед, как Цянь Му, также соединяет два сообщения вместе?

По его мнению, данное суждение Конфуция относится к тому времени, когда ему было уже более 70 лет, и он говорит о тех, кого в настоящий момент нет рядом с ним. Действительно, многих из его бывших учеников жизнь разбросала по разным царствам, а некоторые, как Янь Юань, уже скончались. Цянь Му соглашается с тем, что Цзы Ю и Цзы Ся вследствие своего юного возраста не могли сопровождать Учителя во время путешествия из Чэнь в Цай. Он отмечает, что перечисление учеников не является прямой речью Конфуция — это запись его высказывания, сделанная по памяти. Но сам факт помещения рядом двух отрывков свидетельствует, по его мнению, об их связанности (см. [240, с. 259]).

В споре между Ян Боцзюнем и Чжу Си я, так же как и Цянь Му, склонен разделить мнение Чжу Си. Нам неизвестно, сколько учеников было около Конфуция, когда «истощилось продовольствие». Но несомненно, что 7—8 человек из десятка лучших были тогда рядом с ним. То были его любимые ученики, и именно о них мог вспоминать Конфуций спустя 10 лет после происшествия на пути из Чэнь в Цай.

Наиболее подробную запись об этом событии оставил Сыма Цянь, поэтому и предоставим ему слово: «Продовольствие истощилось. Спутники [Кун-цзы] заболели и не могли [от голода] даже встать. Однако Кун-цзы не сдавался, продолжая свои наставления, декламировал наизусть [классические] тексты, играл на цине и пел песни. Цзы Лу с недовольным видом подошел и сказал: „Ведь благородный муж также испытывает крайние лишения, не так ли?“

На это Кун-цзы ответил: „Благородный муж стоек и в крайних лишениях, а вот маленький человек, столкнувшись с крайними лишениями, раскисает [и готов на любое бесчестье]“. Цзы Гун изменился в лице. Кун-цзы спросил: „Сы! Многому ли ты научился у меня и многое ли познал?“ Цзы Гун ответил: „Конечно, а разве не так?“ Кун-цзы заметил: „Не так. Я учил вас, что все пронизано Единым“<sup>95</sup>.

Зная о ропоте среди учеников из-за возникших трудностей, Кун-цзы позвал Цзы Лу и спросил: „В „Ши цзине“ говорится: „Не носороги и не тигры, а их ведут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-Путь ложен? Иначе как мы оказались в таком положении?“ Цзы Лу ответил: „А может быть, мы еще не прониклись человеколюбием, и люди не верят нам. Наши знания еще недостаточны, поэтому и люди не следуют за нами“. Кун-цзы воскликнул: „Если бы так было! Ю! Если бы достигшим человеколюбия непременно верили, то разве Бо И и Шу Ци пришлось бы умереть от голода?“<sup>96</sup> Коль человек, обладающий полными знаниями, должен вести за собой, то почему же вырезали сердце сыну вана Биганю?<sup>97</sup>

Цзы Лу вышел, а следом пришел Цзы Гун. Кун-цзы и его спросил: „Сы! В „Ши цзине“ говорится: „Не носороги и не тигры, а их ведут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-Путь ложен? Иначе как мы оказались в таком положении?“ Цзы Гун ответил: „Ваш Дао-Путь, Учитель, слишком огромен, поэтому в Поднебесной нет таких, кто бы смог воспринять его. Не может ли Учитель понизить требования, [заложенные в его Дао-Пути]?“ Кун-цзы ответил: „Сы! Добрый крестьянин умеет хорошо засеивать поле, но не может всегда получать хороший урожай, добрый мастеровой умеет искусно делать вещи, но не может удовлетворить все требования [людей]; благородный муж умеет совершенствовать свой Дао-Путь, составив строгие правила и записав их, обобщить и привести в порядок все это, но это отнюдь не значит, что люди воспримут все его положения. Ныне же ты не заботишься о совершенствовании своего Дао-Пути, а хочешь, дабы другие восприняли [его]. Недалек же твой идеал, о Сы!“

Цзы Гун вышел, повидаться с Кун-цзы пришел его ученик Янь Хуэй. Кун-цзы и его спросил: „Хуэй! В „Ши цзине“ говорится: „Не носороги и не тигры, а их ведут по бескрайним полям“. Значит ли это, что наш Дао-Путь ложен? Иначе как мы оказались в таком положении?“ Янь Хуэй ответил: „Ваш Дао-Путь самый огромный, поэтому в Поднебесной нет людей, которые могут воспринять [его]. Пусть так, но Вы, Учитель, продолжайте проводить его. Не беда, что [люди] не воспримут [его]. Не воспримут, но потом увидят благородного мужа! Когда Дао-Путь не совершенствуется — то наша вина; когда Дао-Путь в высшей степени усовершенствован, но им не пользуются — это уже вина тех, кто владеет государством. И что за беда, если не воспримут. Не воспримут, а потом признают благородного мужа!“

Обрадованный Кун-цзы засмеялся и сказал: „Все правильно,

сын рода Янь! И коль ты сильно разбогатеешь, то я соглашусь стать твоим управляющим»» [241, цз. 47, с. 58—61]<sup>97</sup>.

Рассматривая проблему аутентичности данного эпизода, я склонен относить его к разряду «легендарных», как поступил Куан Ямин [198, с. 86—87]<sup>98</sup>. Прежде всего он, хотя и кратко, упоминается в «Лунь юе» (15, 3), где в ответе Цзы Гуну Конфуций также говорит о «Едином» [308, с. 160].

В период составления «Лунь юя» и несколько позднее, т. е. во времена Чуньцю — Чжаньго — Хань, в различных философских и этико-политических трактатах широко варьировались различные описания диалога Конфуция с учениками. Ян Шуда, в частности, выделяет соответствующее место в «Сюнь-цзы» (гл. 20), отмечая, что аналогичный текст встречается в «Ханьши вайчжуани» (гл. 7) и «Шююани» (гл. 17) [317, с. 373]<sup>100</sup>. Он же указывает, что в гл. 20 «Чжуан-цзы» содержится другой ее вариант, совпадающий с текстом «Люйши чуньцю» (гл. «Чжэнь жэнь») и «Фэнсутуна» [317, с. 373—374]<sup>101</sup>. Авторы перечисленных памятников по-разному относились к личности и идеям Конфуция; например, о неприязни авторов «Чжуан-цзы» к Учителю в Китае сложились целые легенды. И тем не менее даже в разнонаправленных по отношению к Конфуцию памятниках приводятся идентичные факты. Так, и в конфуцианском «Сюнь-цзы», и в даосском «Чжуан-цзы» говорится, что Конфуций и его ученики «семь дней голодали» [317, с. 374].

Сыма Цянь собрал все имевшиеся в его распоряжении письменные материалы о беседе Конфуция в экстремальной ситуации с учениками и составил свой, окончательный вариант.

В то же время я не могу не учитывать мнения ведущих конфуциеведов. Если у Цянь Му аутентичность данного эпизода не вызывает сомнений (иначе он бы сказал об этом), то мнение Цуй Дунби прямо противоположно. Его основной довод заключается в том, что как сам Конфуций, так и его ученики никак не могли сомневаться в правильности и истинности учения. Анализируя к «Лунь юю», Цуй Дунби утверждает, что там нет ни одного высказывания учеников, где бы сквозило сомнение в правильности суждений Учителя [276, с. 303]. Цзы Лу, считая Цуй Дунби, не мог сказать: «Может быть, мы еще не прониклись человеколюбием», ибо это означало, что он сомневается в человеколюбии Учителя. Особенно возмущает его данный Сыма Цянем портрет Цзы Гун. Цуй Дунби считает (сославшись на «Мэн-цзы»: «Цзы Гун был самым способным и преданным учеником Кун-цзы»), что он никак не мог просить Учителя снизить уровень требований, заложенных в его учении. И наконец, сам Конфуций, по мнению Цуй Дунби, не мог назвать свой путь ложным. Несвойственна ему и фраза: «Я соглашусь стать твоим управляющим» [276, с. 303].

Доводы Цуй Дунби весьма основательны. Но мне представляется, что он недооценивает способность Конфуция создавать парадоксальные ситуации для более емкого восприятия учениками какого-либо суждения. В данном же случае в этом не было надоб-

ности, ибо сама обстановка диктовала тему. И Конфуций не случайно поставил в центр беседы судьбу своего Дао-Пути, судьбу учения, пронизанного *И* — «Единым».

Сам факт упоминания Конфуцием в изложении Сыма Цяня «Единого», неоднократно встречающегося в «Лунь юе», может служить еще одним доводом в пользу аутентичности отрывка.

Теперь попытаемся разобраться в содержании эпизода. Текст беседы организован Конфуцием необычно. Он как бы «проводит» наиболее близких и любимых учеников через одну и ту же тему, испытывая их на умственную и нравственную зрелость. Ситуация была экстремальной, большая часть учеников (если не все) дрогнула и заколебалась. Учитель заклеил некоторых *сяо жэнями* — «маленькими людьми» («мелкими людишками»), что с ним бывало нечасто. Сам же старался не поддаваться панике, стойко переносил лишения и воодушевлял учеников личным примером<sup>102</sup>. Последний фактор всегда играл важную роль в его системе воспитания.

Конфуция действительно стала волновать судьба его учения. Долгое странствие не принесло пока ожидаемого результата, и он мог внутренне усомниться в целесообразности поисков «идеального правителя». А каков духовный настрой наиболее близких учеников? Ведь они воздействуют и на остальных, более юных, еще неискушенных последователей.

И он, как всегда, в трудный момент обращается к древности, остановив выбор на «Ши цзине». Этот поэтический памятник древнекитайской культуры занимал особое место в его воззрениях. Мы еще вернемся к нему (в гл. 4), пока же отмечу, что ученики обязаны были знать многие стихи наизусть. И когда Учитель произнес лишь одну фразу из памятника, перед мысленным взором каждого, к кому обратился он с вопросом, встал текст всей песни «В походе» из разряда «Малые оды»:

Какая гравя не желтая растет?  
Есть день ли такой, чтоб не шли мы в поход,  
И есть ли в пределах страны человек,  
Свободный от бремени ратных тягот?

Какая гравя не буреет в душах?  
Кто вместе с женой, что ему дорога?  
О, горе нам, воинам, взятым в поход!  
Не люди лишь мы, что идем на врага

И разве я тигр или ты носорог  
По дикой пустыне шагаешь, дружок?  
О, горе нам, воинам, взятым в поход!  
До ночи с утра отдохнуть я не мог

И только пушистым хвостом промелькнет  
Лисенца — в траве одинокой пройдет;  
Да наши телеги, что грузы везут,  
Идут по великой дороге вперед [169, с. 325].

Конфуций не случайно обратился к этой песне. Он как бы проводит параллель между воинами в походе и своей группой. Они,

как и войны, переносят тяготы в своих странствиях по царствам. Но в отличие от воинов они вышли в поход добровольно, да и цель у них иная — они ищут возможности для реализации своих знаний. Конфуций, невольный организатор похода, несет ответственность за их судьбы, поэтому, апеллируя к «Ши цзину», хочет проверить учеников, насколько преданны они его Дао-Пути и видят ли какие-либо недостатки.

Цзы Лу увидел причину всех неудач в личном несовершенстве проповедников Дао-Пути, а следовательно, иносказательно и самого Учителя. Конфуций, ссылаясь на несколько конкретных исторических примеров, ответил кратко: сам он не сомневается в истинности и ценности своего учения.

Цзы Гун повел себя иначе, он дрогнул от свалившихся на их голову бедствий и предложил Учителю пойти на компромисс — пересмотреть и несколько понизить критерии учения. Все они, судя по данному эпизоду, сводились к толкованию И («Единого»), о чем напоминает Конфуций, решительно отвергая столь малодушное предложение.

В конце эпизода появляется Янь Хуэй и своим ответом не только успокаивает, но и вдохновляет Конфуция, назвав истинных виновников временного неуспеха Дао-Пути — правителей царств. Ученик как бы заменяет на этом наглядном уроке Учителя, а это высший эталон педагогического искусства.

Что же такое «Единое» в учении Конфуция и почему Учитель вспомнил о нем во время «истощения продовольствия в Чэнь»? Данное понятие во многих древнекитайских философских и этико-политических школах составляло квинтэссенцию самых главных доктрин, положений, которые и определяли суть учения. Именно по тому, как основатель учения толковал свое «Единое», какое содержание в него вкладывал, и отличалось одно учение от другого. Так, один из основателей легизма, Шан Ян, понимал под «Единым» сочетание двух целесообразных, с его точки зрения, занятий: земледелия и войны. Если правитель сумеет заставить людей сосредоточить все свои помыслы и усилия на «Едином», то он добьется успеха, а государство — процветания (см. [167, с. 180]).

Приведенные Сыма Цянем слова Конфуция: «Я учил вас, что все пронизано Единым» — крайне важный момент для постижения этапов формирования доктрины Учителя, его Дао-Пути. Именно здесь, во время странствия из Чэнь в Цай, оказавшись действительно в экстремальных условиях, Конфуций сообщает (в беседе с Цзы Гуном), что процесс создания Учения закончен. Он осознает, что все основные критерии сведены в «Единое» и механизм может работать.

Благодаря Сыма Цяню мы можем определить приблизительное время завершения процесса создания основных параметров учения. Процесс отработки отдельных элементов учения шел в сознании Конфуция, естественно, вплоть до самой кончины, однако основа выкристаллизовалась именно к тому периоду.

Что же понимал сам Конфуций под «Единым»?

В 4-м цзюане «Лунь юя», открывающемся суждением Конфуция: «Если в общине царит человеколюбие, то это прекрасно», понятию «човеколюбие» (*жэнь*) уделяется особое внимание. Он буквально насыщен этим понятием, которое Учитель «пропускает» через самые различные ситуации, высвечивая его особую значимость в отношениях между людьми. В одном из отрывков (4, 15) говорится и об интересующем нас понятии «Единое»: «Кун-цзы сказал: „Шэнь! Мой Дао-Путь пронизан Единым“. Цзэн Цзы ответил: „Воистину!“ Когда Кун-цзы вышел, ученики спросили: „Что это значит?“ Цзэн Цзы ответил: „Путь Учителя включает лишь два понятия — *чжун* и *шу*“» [308, с. 39].

Читатель, наверное, уже обратил внимание, что при обращении к ученикам Конфуций зачастую называет их по прозвищам. Так было и на сей раз. Шэнь, или Цзэн Шэнь, — прозвище одного из самых любимых и способных учеников — Цзэн Цзы (Цзы Юй). Именно ему китайская традиция приписывает соавторство в двух раннеконфуцианских трактатах: «Да сюэ» («Великое учение») и «Сяо цзин» («Трактат о сыновней почтительности»). В беседе с ним Конфуций предельно краток, ибо у них сложилось полное взаимопонимание.

Термины «чжун» и «шу», ставшие впоследствии одними из ключевых категорий традиционной конфуцианской морали, трудны для адекватного перевода, ибо несут в себе по несколько разных оттенков. Чжун объемлет в себе такие понятия, как «верность», «преданность», «лояльность», «честность». В каждом конкретном случае многое зависит от того, с каким иероглифом он сочетается. То же относится и к характеристике термина «шу», означавшего «великодушие», «сострадание», «снисхождение», «забота о людях». Подробнее судьбу этих терминов я буду рассматривать в гл. 4, здесь же важно вычленить их изначальный смысл.

Как указывает Ян Боцзюнь, Конфуций в «Лунь юе» (4, 15) дал следующее определение понятию «шу»: «Не делай людям того, что не желаешь себе» [308, с. 39]. По мнению Ян Боцзюня, *чжун* является позитивным проявлением *шу*. Он приводит следующее суждение Конфуция (14, 15): «Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой стоял крепко на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо» [308, с. 39]. Я могу лишь добавить, что в «Лунь юе» (6, 30) это суждение относится к определению понятия «жэнь» («човеколюбие»). На вопрос: «Что есть „жэнь“?» — следует только что процитированное разъяснение.

Итак, если Ян Боцзюнь при толковании понятий «чжун» и «шу» приводит характеристику, данную Конфуцием для «жэнь», то он видит в них нечто родственное, схожее. И Ян Боцзюнь отнюдь не одинок среди китайских специалистов. По мнению Чжао Гуансяна,

*шу* и *чжун* входят в *жэнь*; *шу* является внешним проявлением человеколюбия, а *чжун* абсорбирует все то, что направлено внутрь личности, на себя. Цянь Му, посвятив трактовке «Единого» небольшое исследование, пришел к выводу, что *чжун* и *шу* — это *жэнь дао*, т. е. «Путь человеколюбия», или «учение о человеколюбии» [279, с. 92].

Теоретики конфуцианства, указывает Ян Боцзюнь, считали *чжун* и *шу* исходными элементами реализации двух основных категорий конфуцианской этики — *жэнь* («човеколюбие») и *и* («справедливость»). В качестве иллюстрации он ссылается на текст «Чжун юна» («Учение о середине») (глава из «Ли цзи»), где прямо говорится: «Чжун и шу лишь очень незначительно отстают от Дао-Пути». На эту же цитату ссылается в своем исследовании и Цянь Му [279, с. 92–93].

Вопрос о значимости терминов и понятий весьма существен и заслуживает специального изучения. Для нас же важно, во-первых, зафиксировать, что все четыре понятия, четыре критерия личностного поведения, выработанные Конфуцием, взаимосвязаны. Эта связка из *чжун*, *шу*, *жэнь* и *и* составляла Единое, пронизывавшее все учение Конфуция. И, во-вторых, мы имеем возможность допустить, что ко времени начала голодовки эти четыре понятия неоднократно обсуждались в школе Конфуция и воспринимались учениками, как нечто связанное внутренней логикой и образующее то «Единое», которое пронизывает весь Дао-Путь Учителя. Поэтому, когда Цзы Гун попросил Конфуция понизить требования, заложенные в Дао-Пути, он намекал на снижение или даже снятие одного из критериев Единого. В ответ раздался решительный протест Учителя.

Неоднократное обращение Конфуция в этом эпизоде к Дао-Пути — не только проверка учеников на зрелость, но и стремление найти источник внутренних сил в экстремальной обстановке. Именно осознание завершенности учения позволило ему достойно перенести тяготы временных лишений.

После семидневной голодовки напряжение спало, Конфуций и его спутники получили продовольствие и смогли продолжать странствие. Путь их лежал на юг, в тот Цай, который был расположен на территории округа Фухань и которым владел Шэ-гун. По сообщению Сыма Цяня, на пути к Шэ-гуну Конфуцию довелось встретиться с несколькими отшельниками, советовавшими ему прекратить бесполезные поиски и присоединиться к «ушедшим от людей» [241, цз. 47, с. 56–57]. Цуй Дунби относит это свидетельство к разряду сомнительных [276, с. 300–301]. Куан Ямин полагает, будто «в этой легенде отражена позиция людей, не разделявших политических воззрений Конфуция» [198, с. 87]. Насколько реальны были встречи с отшельниками, ответить трудно, если вообще возможно.

Для нас важно зафиксировать, что к началу правления ханьской династии (III—II вв. до н. э.) такого рода материал уже входил составной частью в официальное жизнеописание Учителя.

Встреча с Шэ-гуном произошла в 489 г. до н. э., когда Конфуцию исполнилось уже 63 года. Обычно биографы Учителя приводят два текста из бесед Конфуция с Шэ-гуном, содержащиеся в «Лунь юе» и в несколько измененном варианте у Сыма Цяня. Так поступают, в частности, Ли Чанчжи и Куан Ямин [213, с. 53—64; 198, с. 86—87]. Но в «Лунь юе» (13, 16) имеется текст еще одной беседы Конфуция с Шэ-гуном, который целесообразно вмонтировать в жизнеописание Учителя. Шэ-гуна, только что подавившего крупный политический заговор и получившего за это пост первого советника в царстве Чу, интересовало мнение Конфуция, как кратчайшим путем добиться стабильности верховной власти и обеспечить процветание страны. Поэтому беседа началась с выяснения этой проблемы: «Шэ-гун спросил о сущности политического управления. Кун-цзы ответил: „Надо уметь добиться такого положения, чтобы ближние радовались, а дальние жаждали прийти“» [308, с. 139]. За этим кратким ответом, по мнению современных исследователей, кроется мысль, что истинным политиком можно назвать лишь того, у кого люди в стране («ближние») живут в покое и достатке и к кому со всех сторон стремятся люди из других царств («дальние») (см. [198, с. 87; 213, с. 60]).

Неизвестно, обсуждались ли при первой встрече какие-либо иные проблемы, но можно предположить, что ответ заинтересовал могущественного сановника. На второй день Шэ-гун стал расспрашивать ближайшего ученика Конфуция, прося досконально обрисовать ему характерные черты Учителя. Цзы Лу воздержался от ответа, ибо посчитал нескромным судить об Учителе в его отсутствие. Но как преданный ученик он не утаил заинтересованности сановника и рассказал обо всем Конфуцию.

Учитель не был удивлен, более того, он охотно дал самооценку, нарисовав автопортрет. Поскольку эта самооценка весьма важна для постижения личности Конфуция, необходимо остановиться на ней более подробно.

Известны два текста — в «Лунь юе» и в «Исторических записках». Куан Ямин цитирует вариант Сыма Цяня, отмечая в сноске, что он немногим отличается от текста «Лунь юя» (7, 19) [198, с. 87]. Поскольку у большинства наших читателей нет возможности сравнить эти два текста, то придется эту операцию проделать мне, тем более что в одном месте расхождение все-таки весьма значительно.

Первый вариант, дошедший до нас в «Лунь юе» (7, 19), недавно переведен И. И. Семененко: «Шэ-гун спросил у Цзы Лу о Конфуции, Цзы Лу не ответил. Учитель спросил:

Почему ты не сказал, что я из тех людей,  
Кто, страдая, забывают о еде,  
Когда радуются, забывают горести  
И не замечают прихода старости» [141, с. 273—274]

Китайские ученые по-разному трактуют первую часть самооценки Учителя. Ян Боцзюнь предлагает ее читать следующим



Его третье и последнее пребывание в Вэй прошло под знаком *чжэн мин* — концепции необходимости периодических преобразований как залога оздоровления общественных нравов и системы управления.

В нашей научной литературе термин «чжэн мин» переводят как «исправление имен» (см., например, [56, т. 1, с. 34–35, 141, с. 288]). Я же склонен трактовать его как «упорядочение названий». Краткий смысл концепции — в делах управления государством слова не должны расходиться с делом; то же самое обязательно и во взаимоотношениях людей. Эта концепция оказала и оказывает вплоть до наших дней мощное воздействие на политическую культуру Китая. Проводившиеся КПК периодические политические кампании «упорядочения стиля партии» (*чжэн фэн, чжэн дан*) являются прямыми наследниками конфуциевской «чжэн мин»: изменялся второй иероглиф — вместо *мин* («название», «имя») ставили *дан* («партия»), но суть осталась прежней. Подробнее об этой концепции будет рассказано ниже, в гл. 4. Пока же вернемся к биографии Учителя. Почему именно в 488 г. до н. э. ни раньше ни позже, решился он изложить эту концепцию? Ведь многие правители спрашивали его неоднократно об искусстве управления, и у него была не раз реальная возможность рассказать о чжэн мин. И почему из всех царств он выбрал Вэй, и именно в свое третье посещение этого государства?

Для ответа на эти вопросы необходимо возвратиться к началу странствий. Впервые Конфуций посетил Вэй в 496 г. до н. э., когда ему было 56 лет. То был 39-й год пребывания на престоле вэйского царя Лин-гуна. Срок по тому времени довольно редкий, что свидетельствовало о стабильности политической власти. В глазах Конфуция Вэй являло тогда типичный образец того государственного устройства, о котором он говорил еще в 515 г. до н. э. в беседе с цинским Цзин-гуном: «Государь должен быть государем, чиновник — чиновником». После кочины Лин-гуна положение в Вэй кардинально изменилось — на престол вместо законного наследника стараниями юной вдовы Лин-гуна был возведен его внук, принявший титул Чу-гуна. Началась длительная борьба между ним и его отцом, находившимся в изгнании. Чу-гун приложил максимум усилий для укрепления своей власти, поэтому активно набирал талантливых советников из других царств, не связанных кровным родством с местной аристократией. В их числе оказались и лучшие ученики Конфуция. Получив солидные должности и хорошо зарекомендовав себя в административных начинаниях, они, естественно, стремились устроить на службу и своего Учителя. В этом был заинтересован и сам Чу-гун, рассчитывая тем самым как бы освятить свои права на трон. Но внутренне он опасался прямого обращения к Учителю, ибо помнил его нежелание участвовать в борьбе за трон после смерти деда, когда Конфуций демонстративно покинул Вэй. Чу-гун надеялся, что девять лет безрезультатных поисков должны были как-то повлиять на привередливого ортодокса. Дабы добиться максимума успеха, Чу-гун послал к

Конфуцию служившего у него Цзы Лу, пообещав самый высокий пост.

Итак, на девятом году странствий судьба, словно смилостивившись, испослала Конфуцию наконец осуществление долгожданной мечты — высший чиновничий пост. Но взамен вежливо намекнула о желательности пересмотра одного из основных принципов государственного устройства, высказанных еще в 515 г. до н. э., — моральное право на управление народом имеют лишь истинные правители и чиновники. 64-летнему проповеднику предстояло как бы пройти еще один публичный экзамен на нравственную прочность. Первый он успешно выдержал девять лет назад, когда в знак протеста против нарушения луским правителем и одним из высших сановников своих основных обязанностей демонстративно отказался от службы и покинул родные края. Небо словно вопрошало: а как поведет себя он ныне, после стольких лет горьких скитаний, не стал ли более податливым?

Самое раннее сведение о реакции Конфуция на предложение Чу-гуна содержится в «Лунь юе», в главе, носящей имя Цзы Лу, одного из способнейших и преданных его учеников. Сыма Цянь вставил этот эпизод в биографию Конфуция, несколько сократив текст. Обратимся к «Лунь юю» (13, 3): «Цзы Лу спросил: „Вэйский государь намерен привлечь Вас к управлению государством. С чего Вы собираетесь прежде всего начать?“ Кун-цзы ответил: „Начать необходимо с упорядочения названий (чжэн мин), которые не соответствуют сути!“ Цзы Лу спросил: „Неужто Вы вновь будете настаивать на своем! Зачем непременно нужно упорядочение?“ Учитель ответил: „Как же ты невежествен! Благородный муж осторожен к тому, чего не понимает“» [308, с. 133—134]. Далее Конфуций раскрывает содержание концепции «чжэн мин».

Поскольку текст важен для понимания реакции Учителя, приведу для сравнения одно из толкований (В. А. Кривцов), опубликованных на русском языке: «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“»<sup>105</sup> [56, т. 1, с. 161].

В своем переводе я руководствовался данными современными китайскими исследователями комментариев, которые не только раскрывают эмоциональную окраску беседы, но и позволяют предположить, что Цзы Лу не впервые слышал о чжэн мин. Реакцию Цзы Лу они рисуют следующим образом. Ян Боцзюнь: «Неужто Ваш педантизм дойдет до такой степени? Зачем понадобилось это исправление?» [308, с. 134]; Ли Чанчжи: «Опять за свое? Вы на самом деле истинный буквоед» [213, с. 65]; Тан Мансян: «Каким же Вы стали педантичным! Зачем непременно нужен этот чжэн мин?» [244, с. 129]; Цянь Му: «Учитель действительно хочет зайти

образом: «Почему ты не сказал, что он из тех людей, кто, усердно занимаясь, забывает о еде» [308, с. 71], заменив содержащееся в «Лунь юе» сочетание *фа фэнь* на *юн гун* («усердно занимаясь»).

Цянь Му, Ли Чанжи, Куан Ямин, Тан Мансян в своих исследованиях сохраняют изначальное сочетание *фа фэнь*, означающее: «быть полным решимости», «взяться с решимостью за что-то», «задаться целью» и т. п. (см. [279, с. 171; 213, с. 60; 198, с. 87; 244, с. 66]).

Я принял объяснение большинства китайских исследователей, ибо оно позволяет сохранить и донести до читателя истинный смысл сказанного Конфуцием: «Шэ-гун спросил Цзы Лу, что за человек Кун-цзы. Цзы Лу не ответил. Кун-цзы произнес: „Почему ты не сказал, что он из тех людей, кто, преисполнившись решимости, забывают о еде, радуясь, забывают о печали и не ведают грядущей старости. Сказал бы это, и достаточно“».

При первом прочтении текста возникает образ цельной личности, отдающей себя полностью какому-то одному делу — будь то работа или веселье. Однако такое толкование — всего лишь приближение к скрытому пласту, порой даже ошибочное. Нельзя забывать, что перед нами Конфуций.

Цянь Му, уделивший специальное внимание анализу данного суждения, ибо оно, по его мнению, очень важно для постижения внутреннего мира Учителя, предлагает следующее видение текста: «Конфуций всю жизнь только и говорил, что он любит учиться, и его искренняя любовь к учебе отражена здесь. Если он в учебе не достиг чего-то, то преисполняется решимости в достижении цели и забывает о еде; если же в учебе он достиг того, к чему стремился, то от радости забывает и о печальном. Учеба не имеет предела, таким образом, решимость и радость Конфуция безграничны. Если стараться, как он, то времени действительно не хватает и не заметишь, как пожаловал последний год, — так достигается совершенство» [279, с. 171].

Насколько прав Цянь Му, покажет ознакомление с последующими текстами. Теперь же пора обратиться к Сыма Цяню и ознакомиться с его «автопортретом Конфуция»: «Услышав [о вопросе Шэ-гуна], Кун-цзы сказал: „Ю!<sup>103</sup> А почему ты не ответил так: „Он из тех людей, кто, изучая Дао-Путь, не ведают усталости; и, обучая других, не знают пресыщения; преисполнившись решимости, забывает о еде; радуясь, забывает о печали, [словно] не ведая грядущей старости. Сказал бы это, и достаточно“» [241, изд. 47, с. 55—56].

Как видим, Сыма Цянь добавил две самооценки, существенно пополнив «автопортрет». Но он не выдумал их: слишком ответственно относился Сыма Цянь к своему тексту. Он перенес эти самооценки из другого места «Лунь юя» (7, 2), слегка их скорректировав: «Кун-цзы сказал: „[Много не говорить], а лишь запоминать и хранить в сердце; усиленно учиться, не ведая пресыщения (*янь*); обучать других, не ведая усталости (*цзюань*). Что из этого я претворяю?“» [308, с. 67].

Первая самооценка вызвала различные толкования, приведем

некоторые из них В. А. Кривцов: «Учитель сказал: „Безмолвно хранить [то, что знаешь]...“» [56, т. 1, с. 153]. И. И. Семененко: «Учитель сказал: „В молчании помнишь...“» [140, с. 272]; Ян Боцзюнь: «Учитель сказал: „Запоминай и храни в сердце [все, что видишь и слышишь]...“» [308, с. 67—68]; Тан Мансян: «Учитель сказал: „Заучивай наизусть то, что преподают в процессе учебы...“» [244, с. 60].

Простое сопоставление переводов показывает, как много в постижении текста зависит от небольших оттенков. И здесь необходимо обращаться к комментаторам. Я следовал толкованию, предложенному Цянь Му [279, с. 157].

В процессе корректировки и создания собственного видения «автопортрета» Конфуция Сыма Цянь опустил первую самооценку; во вторую добавил слово «Дао-Путь» и переставил местами иероглифы «усталость» (*цзюань*) и «пресыщение» (*янь*). Думается, что к подобной операции следует отнестись более настороженно, нежели поступил Куан Ямин. История показала, что почти каждая самооценка Учителя вошла в духовный фонд китайской культуры, воздействуя на протяжении более двух тысячелетий на формирование национального характера. Не случайно, что ныне они превратились в пословицы и поговорки. Истоком же их явились не «Исторические записки», а «Лунь юй» (7, 2; 7, 19).

Суммируя на основании «Лунь юя» все самооценки, можно воссоздать следующий «автопортрет»: «Кун-цзы спросил Цзы Лу: „Почему ты не сказал так: „Он из тех людей, кто [много не говорит], а лишь запоминает и хранит в сердце; усиленно учится, не ведая пресыщения; обучает других, не ведая усталости; преисполнившись решимости, забывает о еде; радуясь, забывает о печали и не ведаст грядущей старости! Сказал бы это, и достаточно“».

Воссоздав такую самохарактеристику, можно с известной долей осторожности согласиться с приведенной выше трактовкой Цянь Му, ибо у Конфуция учеба действительно всегда стояла на первом месте. Позволю себе привести еще одно включенное в «Лунь юй» (7, 22) суждение Конфуция, время появления которого пока не идентифицировано: «Кун-цзы сказал: „Когда трое в пути, то один из них несомненно может быть моим Учителем. Я выбираю то, что есть доброго, и следую ему, а недоброе должно предостеречь и помочь исправиться“» [308, с. 72]<sup>104</sup>. Здесь, так же как и в «автопортрете», сквозит мысль — Конфуций всегда и везде готов учиться, и наставником может быть любой человек. Поскольку в суждении речь идет о путниках, из которых один — сам Учитель, а также учитывая, что суждение находится в той же главе, что и «автопортрет», можно отнести время его появления к периоду странствий.

После бесед с Шэ-гуном Конфуций и его спутники не стали углубляться в царство Чу, а повернули обратно и вновь прибыли в царство Вэй. Случилось это на 7-м году правления луского Айгуна, т. е. в 488 г. до н. э. На этот раз Конфуцию суждено было задержаться там на долгих пять лет. Он прожил в Вэй с 64 до 68 лет.

с этой стороны? С какого же названия начнете упорядочение?» [279, с. 309].

Получив поручение Чу-гуна, Цзы Лу радостно спешит навстречу Конфуцию. Ведь именно от него услышит Учитель о столь высоком назначении. Правда, надлежит поначалу выведать о планах новоиспеченного первого советника, но это уже мелочи. Главное — Учитель наконец-то получит административную власть. И что же он слышит в ответ? Реакция его моментальна и непосредственна. Он не только удивлен, но и возмущен. Не в силах совладать с собой, он допускает неслыханное — повышает голос на самого Учителя! Но он естествен в своей реакции, ибо желает Учителю блага. Значит, Цзы Лу, судя по его реакции, знал кое-что об этой концепции; возможно, об отдельных ее элементах речь уже шла в школе Учителя. Цзы Лу сразу же понял, сколь опасны и неприемлемы замыслы Конфуция. Соответственна и его реакция на планы Учителя. Обратите внимание на трактовку, которую дает такой опытный текстолог и знаток «Лунь юя», как Цянь Му: испуганный Цзы Лу вопрошает: неужто Вы начнете свое «упорядочение названий» с самого что ни на есть верха?

Тут произошло столкновение двух нравственных позиций. Цзы Лу и его сотоварищи довольны жизнью: наконец-то они получили столь вождеденные должности. Учитель же не мог принять пост от человека, незаконно находящегося на престоле. Ответ Конфуция на первый вопрос Цзы Лу («С чего Вы начнете?»), по существу, означал отказ от должности. И первым это уразумел Цзы Лу. Конфуций на этом наглядном примере преподавал урок не только Чу-гуну, но и своим ученикам. Принципы для человека, коль он *цзюнь-цзы* («благородный муж», «совершенный человек»), дороже самой высокой должности.

И прав Ян Боцзюнь, когда, переводя ответ Конфуция на современный китайский язык, добавляет: «...что ты молотишь какую-то ерунду» [308, с. 134].

Ответ Конфуция — наглядный урок личного и гражданского мужества. Демонстративно отказавшись от службы у Чу-гуна, он целиком погрузился в преподавательскую деятельность и чтение классической литературы. Так прошло пять лет.

А тем временем в его родном Лу произошли весьма знаменательные перемены. Его ученики, демонстрируя высокий профессионализм, успешно продвигались там по административной лестнице. Наибольшим авторитетом пользовался Жань Ю. По традиции, подобно Учителю, он поступил на службу в патронимию Цзи, которую возглавлял в то время Цзи Канцзы. Жань Ю показал себя не только талантливым администратором, но и способным военачальником. В 484 г. до н. э. введомые им отряды патронимии Цзи одержали победу над цискими войсками в местности Лан, в то время как войска других аристократических патронимий позорно отступили. Пораженный Цзи Канцзы стал расспрашивать Жань Ю, где он обучался воинскому искусству. Хитрый Жань Ю понял, что наступил именно тот момент, когда он сможет делом отблаг-

дарить своего Учителя. Предоставим слово Сыма Цяню: «Цзи Канцзы спросил Жаня: „Вы изучали военное дело или это у Вас врожденный [талант]?“ Жань ответил: „Я учился этому у Кун-цзы“. Тогда Цзи Канцзы спросил: „Это что за человек Кун-цзы?“ Жань ответил: „Тот, кто захочет использовать его, должен обладать известностью (именем). Если давать ему (Кун-цзы) в его деятельности возможность предстать перед народом или перед небесными или земными духами, то делать это надо без сомнений и колебаний. Если Вы потребуете от Кун-цзы встать на [избранный Вами] путь, то, предоставив в дар нашему Учителю даже тысячу *шэ* (общин), все это будет ему не нужно“. Кан-цзы тогда сказал: „Я хотел бы призвать Кун-цзы к себе, но как это сделать?“ Последовал ответ: „Если Вы хотите привлечь Кун-цзы к себе, то не следует допускать, чтобы мелкие людишки (сяо жэнь) стесняли его, тогда это удастся осуществить“» [241, цз. 47, с. 65—66]<sup>106</sup>.

Судьба Конфуция была решена. Вскоре трое посланцев Цзи Канцзы из числа знатных семей прибывают в Вэй, и Конфуций со всей торжественностью вернулся на родину.

### Возвращение. Последние годы

Четырнадцать долгих лет позади. Он вновь на родине, в своем Лу. Обдумывал ли Учитель годы странствий? Сожалел ли, что покинул тогда так демонстративно Лу? И главное — как собирался провести остаток лет?

Годы скитаний не прошли бесследно. Он многое узнал, но и многое потерял. Вернулся Конфуций один, год назад (в 485 г. до н. э.) в царстве Вэй скончалась жена (см. [198, с. 100]). К сожалению, мы почти ничего не знаем о супруге Учителя, кроме того, что звали ее Ци Гуань и родом она была из царства Сун. Можно лишь догадываться, что она последовала за мужем, но сопровождала ли его на всем пути? Была ли рядом во время «окружения в Куане», «истощения продовольствия» или так и прожила все это время в Вэй? Ответить на все эти вопросы пока невозможно. Но несомненно — Конфуций тяжело переживал смерть супруги. Позволю себе не согласиться с Куан Ямином, утверждающим, будто Конфуций, искренне страдавший в связи с кончиной жены, все же гораздо «тяжелее переживал наступившую через несколько лет кончину Янь Хуэя и Цзы Лу» [198, с. 100]. По-моему, в силу сложившейся традиции по проблеме отношений Конфуция с ученикамиистики сохранили о них гораздо больше сведений, нежели о семейной жизни Учителя. Например, в «Исторических записках» Сыма Цянь «забыл», а может быть, просто не счит нужным сообщить даже о кончине супруги.

Вторая тяжкая потеря за прошедшие 14 лет — осознание несбыточности планов построения хорошо управляемого государства с высоконравственным народом. Он долго мучился и никак не мог понять, почему правители, спрашивавшие его о политическом ис-

но и вроде бы довольные умными и прямыми ответами, не следовало следовать его советам. Прозрение пришло где-то лет семьдесят назад, когда он произнес ставшую потом бессмертной фразу: «Лишь в шестьдесят научился отличать правду от неправды». Он понял наконец, что главный противник всех его политических начинаний -- не правитель, а чиновники. Поначалу они принимали его как равного, а потом возникала зависть — слишком умен, поведение непредсказуемо, и все они объединялись, словно против чужого. За 14 лет странствий он ни разу не ощутил поддержки со стороны чиновной братии. Более того, как только дела у него налаживались, чиновники соседних царств тут же начинали возводить на него напраслину. Хотя казалось -- какое им-то дело? Ведь он вознамерился наладить систему правления не в их царствах!

Что это — зависть, думал Учитель, или страх за свое личное благополучие? Или же неспособность к творческому мышлению, переменам? А его недавняя находка — чжэн мин! Это же не только ключ к созданию нормально работающего государственного аппарата, но и средство для постоянного оздоровления народных нравов. Но сам он печально взирал на судьбу своего только что народившегося детища, ибо понимал, что чиновный люд не даст ему хода. И прежде всего из-за идеи постоянных переоценок их «законных» прав на занимаемые должности. Как сам он внутренне ни противился, а мысль не могла уже остановиться, она искала способа спасения детища. Раз чжэн мин в этом виде отвергают, то надо все-таки продумать, как сделать так, чтобы люди сами поняли целительность этой концепции. А понять и претворить ее в силах лишь образованная и высоконравственная личность, из тех, кого он называл «прямыми людьми». Все вновь упиралось в человека. Каков человек, таково и правление в данном государстве, таково и восприятие чжэн мин; надо и в чиновнике суметь разглядеть человека. Перед его внутренним взором начинает проступать облик человека, естественно воспринимающего чжэн мин. Но для этого необходимо поначалу научить людей правилам поведения, и тогда легче будет «кривых» превратить в «прямых». Мысль все чаще подсказывала — давно пора расстаться с бесплодными поисками службы, коль не склонен сам к уступкам. Остаток лет на родине, уже без жены, лучше посвятить ученикам и редактированию древней литературы.

Однако слава знатока политики опережает Конфуция. Не успел он вернуться на родину, как вновь посыпались все те же вопросы, и связаны они были уже с пониманием чжэн мин.

Сыма Цянь воспроизводит вкратце две беседы Конфуция — с луским Ай-гуном и аристократом Цзи Канцзы, полный их текст содержится в «Лунь юе» (2, 19). Поскольку эти два суждения Конфуция об искусстве управления являются последними по времени из числа достоверных, я дополняю их комментариями средневековых китайских конфуциеведов, дабы читатель получил представление об их уровне восприятия текста. Из известных на сегодняшний день переводов наиболее адекватно сумел отразить

суть бесед акад. В. М. Алексеев, поэтому обращаюсь к его трактовке (ср. [56, т. 1, с. 144; 140, с. 264 – 265]). Беседа с Ай-гуном: «Князь Скорбной Памяти<sup>107</sup> спросил Кун-цзы так: „Что делать мне, чтобы народ слушался?“ Кун-цзы отвечал ему: „Выдвигай прямых, отстраняй всех кривых<sup>108</sup> — и народ будет слушаться. Если же возвеличишь кривых, а всех прямых отстранишь, то народ слушаться не станет“».

Комментируя эту беседу, Чжу Си приводит мнение двух средневековых текстологов — У Чэнцзы и Се.

У Чэнцзы: «Стоит лишь князю достичь должной правильности в выдвижении одних и убиении с дороги других, как человеческие души подпадут под его влияние».

Толкование Се: «Любить прямых и ненавидеть кривых — вот высшее на свете чувство! Руководиться им — народ будет уважать; идти против — он от тебя отвернется. Такова неперемнная логика вещей».

«Хотя, положим, — добавляет Чжу Си, — может быть и так, что освещение делу будет придано испуганное и тогда прямое станет кривым и обратно. Часто бывает. Вот почему достойный человек и князь весь должен превратиться во внимание, соединенное с благоговейным помыслом, и затем вообще придавать большое значение основательному всеисчерпывающему поиску правды вещей» [17, с. 458].

Ян Боцзюнь придерживается иного понимания рекомендации Конфуция. Ссылаясь на толкование Сунь Цзихэ, жившего в период правления династии Южной Сун (420—479), он предлагает следующее толкование: «Ай-гун спросил: „Что следует предпринять, дабы народ стал послушен? Кун-цзы ответил: „Выдвигай прямых и ставь их над кривыми, и тогда народ будет слушаться. Если же будешь выдвигать кривых и ставить их над прямыми, то народ слушаться не станет“» [308, с. 19—20]. Беседа с Цзи Канцзы: «Цзи Канцзы спросил его: „Чтобы заставить народ быть благоговейно-почтительным, вернопреданным и в этом его убедить как это надо сделать?“ Он сказал: „Подходи к народу величаво, и он будет благоговейно-почтителен. Проявляй свое сыновнее благочестие и отеческую любовь — он будет вернопредан. Выдвигай хороших людей и учи тех, кто не может, — народ поддастся увещанию“».

«Величаво, — поясняет Чжу Си, — значит с видом прямым и строгим. Подойти к народу с таким видом — значит заставить его быть в отношении к тебе благоговейно-почтительным. Проявляй сыновнее благочестие к своим родителям и отеческую любовь ко всем вообще твоим подданным, тогда народ докажет тебе свою нелицемерную преданность. Если нравственные люди будут выдвинуты, а бессильные в этом отношении научены Пути-Истине, то у народа будет в чем убедиться; он с радостью пойдет на все доброе» [17, с. 459].

Чжу Си заключает объяснение смысла ответа Конфуция цитатой из толкования Чжан Цзинфу: «Все это заключено во мне, в



том, что я должен делать сам для себя лично, а вовсе не для того только, чтобы добиться от народа благоговейной почтительности, сердечной преданности и убежденности. А выйдет так, что он откликнется именно на это и то, на что не рассчитывал, как раз и случится» (цит. по [17, с. 459]).

Как видим, средневековые комментаторы правильно уловили смысл рекомендаций Конфуция: главное заключено в человеке, прежде всего правителе и тех, кто рядом с ним. Сам будь примером. Отвечай делом тому названию (имени), которое ты носишь, в этом главный смысл чжэн мин.

Ответы Конфуция были выслушаны правителем и сановником с большим вниманием. Но, как уже повелось, никаких политических реформ в Лу произведено не было. Да Конфуций и не ожидал иного. Он весь ушел в занятия с учениками.

Занятия потребовали колоссального напряжения — приходилось быть не только учителем в созданной им школе, но одновременно и автором учебников. Начинать пришлось буквально с нуля. Все, что он написал и отредактировал за отведенные судьбой пять последних лет жизни, тут же включалось в учебный процесс.

Принцип набора в школу был сформулирован им предельно кратко: «В образовании не должно быть различия по происхождению» (*ю цзяо у лэй*). Это был качественно новый, неизвестный ранее в Китае принцип набора учеников. До этого в школы, а они, как правило, были государственными, принимали только детей аристократов. И вот в царстве Лу сам Конфуций открыл частную школу, доступную каждому. Плата за обучение была сугубо символическая: «связка сушеного мяса» — ведь Учителю тоже нужно было что-то есть.

И потянулись за знаниями люди со всей страны. Сыма Цянь сообщает, что число учеников доходило до трех тысяч, но «тех, кто глубоко проник в суть шести искусств<sup>109</sup>, было всего 72 человека» [241, цз. 47, с. 75]. Точное число наиболее способных неизвестно, ибо тот же Сыма Цянь в «Биографиях учеников Кун-цзы» говорит уже о 77. В других древнекитайских памятниках также приводятся разные цифровые данные — 80 в «Люйши чуньцю», 70 в «Хуайнань-цзы». Куан Ямину благодаря скрупулезному анализу разнообразных источников удалось идентифицировать имена 95 учеников (см. [198, с. 309—321]). Согласно их «анкетным данным», тридцать четыре были уроженцами царства Лу, восемь — из Ци, семь — из Вэй, по три — из Чэнь и Чу, двое — из Цинь и по одному — из Сун, У, Чжэн и Цзин. Происхождение остальных неизвестно. Как видим, представлены были почти все царства, даже далекие Цинь и Чу, расположенные на западной и южной окраине Китая. Подавляющее же большинство учеников были из Лу и двух ближайших государств — Ци и Вэй. Социальное происхождение было самым различным. Янь Хуэй, Чжун Гун, Цзы Сы и некоторые другие представляли беднейшие слои населения. Вот что говорил Конфуций («Лунь юй», 6, 11) о своем самом любимом ученике Янь Хуэ: «Какой достойный человек Хуэй! Он пользуется для еды

единственной плетушкой, а для питья — единственную коркою от тыквы. Живет в убогом переулке. Другие не выдерживают этих горестей, Хуэй не изменяет этим радостям. Какой достойный человек Хуэй!» [141, с. 271].

Среди учеников встречались и состоятельные люди, особенно выходцы из среды наследственной аристократии.

Возраст учеников был самый разный. В источниках отсчет обычно велся от возраста Учителя. Так, Янь Хуэй был моложе его на 30 лет, Цзы Лу — на 9, Цзы Гун — на 31, Цзы Ся — на 44, Цзы Чжан — на 48, Цзы Ю — на 29 лет [198, с. 309—311]. Самым юным из известных нам учеников был, видимо, Гунсунь Лун (прозвище — Цзы Ши) из царства Чу: он был моложе Конфуция на 53 года [198, с. 317]. Но встречались и ученики почти одного возраста с Учителем; таким был Цинь Шан из царства Чу, который был моложе его всего на 4 года.

Своеобразным показателем активности может служить частота упоминания имени ученика в беседах с Конфуцием. Пальму первенства держат здесь Цзы Лу и Цзы Гун — они 38 раз упомянуты в «Лунь юе»; далее следуют Янь Хуэй — 21 упоминание, Цзы Чжан — 20, Цзы Ся — 19, Цзы Ю — 16, Цзэн Цзы — 14, Цзы Юй — 8, Чжун Гун — 7, Цзы Чи — 5 упоминаний и т. д.

Тематика занятий была весьма обширной, ибо ученики задавали массу вопросов, но Конфуций все время стремился свести их к четырем магистральным темам. По словам Сыма Цяня, «Кун-цзы учил четырем вещам: „вэнь“ — письменным памятникам, „син“ — действиям в жизни, „чжун“ — преданности [учению] и „синь“ — правдивости. Он предлагал покончить с четырьмя вещами: с „и“ — предвзятостью, с „би“ — непререкаемостью, с „гу“ — упрямством и с „во“ — самомнением. Он учил быть внимательным к соблюдению поста — „чжай“, к военным делам — „чжань“, к эпидемиям — „цзи“. Учитель редко говорил о „ли“ — выгоде, о „мин“ — судьбе, о „жэнь“ — человеколюбии. Кун-цзы говорил: „Тем, кто сердцем не проникся и не готов к познанию, я не раскрываю [сути моего учения]. Когда я раскрываю суть предмета, то у меня нет необходимости обращаться к сопутствующим сторонам [этого же вопроса] и у меня нет желания быть многословным“» [241, цз. 47, с. 75—76]<sup>110</sup>.

При прочтении такого емкого описания даже у неподготовленного, но внимательного читателя невольно возникает вопрос: неужели Конфуций столь редко говорил о «чело­веколюбии» (жэнь), составлявшем основу его учения? Положение осложняется тем, что Сыма Цянь ничего не придумал — он просто вставил в перечень текст из «Лунь юя» (9, 1): «Учитель редко говорил о ли-выгоде, о мин-судьбе, о жэнь-человеколюбии» [308, с. 86].

Многие исследователи «Лунь юя» спотыкались на этом месте, ибо по частотности употребления понятие «жэнь» намного превышало и «ли» и «мин». О выгоде Конфуций говорит всего 6 раз, о судьбе — 8—9, а о «человеколюбии» — 109 упоминаний. Поэтому уже в средние века комментаторы пытались как-то объяснить глу-

бинный смысл данного абзаца. Ван Жосюй, живший в период правления династии Цзинь (1115—1234), предлагал следующее прочтение: «Учитель редко говорил о выгоде, но одобрял [рассуждения] о судьбе, [рассуждения] о человеколюбии» (см. [308, с. 86]). Ши Шэнцзу, живший уже во времена цинской династии (1644—1911), поддержал трактовку Ван Жосюя. Хуан Шисань полагал, что в тексте при переписке произошла ошибка: вместо иероглифа *хань* («редко») оказался несколько сходный знак *сянь* («ясно», «четко»). Поэтому интересующий нас абзац он читал следующим образом: «Кун-цзы очень ясно говорил о выгоде, судьбе, человеколюбии» (см. [308, с. 86—87]).

И все же мне больше импонирует мнение Ян Боцзюня, которое вкратце сводится к следующему: жэнь в учении занимает преобладающее место, в повседневной жизни и особенно во время занятий Конфуций десятки, а то и сотни тысяч раз говорил о нем, и конечно, по сравнению с этим то, что зафиксировано в «Лунь юе», крайне мало.

Интересно, как воспринимали ученики суждения Конфуция? В «Лунь юе» (9, 11) сохранилось воспоминание Янь Хуэя (Янь Юаня): «Янь Юань со вздохом сказал: „Чем больше [я] вдумываюсь в учение [Учителя], тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем сложнее оно оказывается. [Я] вижу его впереди, но вдруг оно оказывается позади. Учитель шаг за шагом искусно увлекает 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“» [56, т. 1, с. 157].

И это говорит Янь Хуэй, которого сам Учитель называл наиболее способным и старательным. Порой действительно было нелегко, ибо Конфуций вводил совершенно новые понятия или же по-новому толковал уже привычные вещи. Поэтому он постоянно разнообразил форму подачи материала: рассказывал притчи, истории, задавал вопросы, подчас парадоксальные; заставлял самих учеников из числа наиболее способных разъяснять смысл пройденного. При обсуждении поставленной темы он никогда не навязывал своего мнения, наоборот, всегда давал высказаться всем ученикам и лишь в конце занятий делился мыслью. Для гугодумов он любил облекать новые понятия в наглядные образы, используя наиболее характерные черты самих учеников. Вот, например, как Конфуций объяснял жизненную необходимость придерживаться принципа «середины», разыграв сцену беседы с умным учеником:

Цзы Гун спросил:

— Кто лучше — Ши или Шан?

Учитель ответил:

— Ши переходит через край, Шан не доходит.

Тогда Ши лучше?

Учитель ответил:

— Переходить не лучше, чем не доходить [с. 111, с. 282]

Не все способны были в равной степени овладевать знаниями и применять их на практике. Обучение в школе — еще не гарантия успеха и не визитная карточка для занятия должности, многое зависело от личных способностей, характера ученика. Не всякий, прослушавший курс, получал рекомендацию Учителя — то был удел наиболее старательных и способных. Из многих сотен учеников, прошедших через школу, наивысшей оценки с указанием профиля деятельности удостоились, судя по «Лунь юю» (11, 3), лишь 10 человек: «[Среди учеников самыми выдающимися] в области осуществления Добродетели были Янь Юань, Минь Цзыцян, Жань Боню, Чжун Гун; в умении вести диалог — Цзай Во, Цзы Гун; в делах политики — Жань Ю, Цзы Лу; в умении разбираться в памятниках древней культуры — Цзы Ю, Цзы Ся» [308, с. 110].

Составление учебного материала Конфуций начал с истории, дабы ученики знали прошлое своей страны. Он любил повторять: «Я передаю, но не создаю», подчеркивая, что лишь восстанавливает события прошлого, насыщенные именами выдающихся личностей. Именно на истории воспитывал он в своей школе любовь к древности, прошлому китайского народа. Обращение к древности являлось у него ядром системы доказательств. Апелляция к древности (*гу*) в качестве самого весомого аргумента прочно вошла в политическую культуру Китая. И начало этой традиции положил Конфуций.

Вот как Сыма Цян излагает процесс творчества и цели, преследуемые Учителем в своем первом историческом сочинении: «Следуя историческим записям, составил Кун-цзы летопись „Чуньцю“ („Весны и осени“), начиная от луского Инь-гуна (722 -- 712) и вплоть до 14-го года [правления] луского Ай-гуна (481 г. до н. э.), охватив правление двенадцати гунов. Он опирался на сведения о княжестве Лу, был близок к делам Чжоу, охватил свершения дома Инь и смену трех династий (Ся, Инь, Чжоу). Он был сдержан в своих выражениях, глубок и широк в своих пояснениях. Поэтому, хотя правители царств У и Чу сами называли себя ванами, в „Чуньцю“ они были понижены в ранге и именовались только „цзы“. „Чуньцю“ умалчивает о том, что цзиньский князь призвал Сына Неба на съезд князей в Цзяньту, отметив лишь, что „Небесный ван объезжал земли в Хэяне“<sup>111</sup>. Выдвигая различного рода примеры из [„Чуньцю“], связывал их воедино, чтобы будущие правители-ваны [учли] это в своих действиях. В случае осуществления принципов „Чуньцю“ мятежные сановники и разбойники стали бы испытывать страх“<sup>112</sup>. [Ранее], занимая чиновничью должность и разбирая людские тяжбы, Кун-цзы в своих письменных заключениях отмечал случаи, когда он советовался с людьми, не принимая решения единолично. Но, составляя „Чуньцю“, [он все решал сам]: если решал писать, то писал; если намеревался сократить, то сокращал. [Он] вел дело так, что даже его [любимые] ученики, как, например, Цзы Ся, не могли вставить или предложить ему хотя бы одно выражение. Когда ученикам был вручен текст „Чунь-

цю“, Кун-цзы сказал им: „Последующие поколения узнают обо мне, Цю, благодаря „Чуньцю“, а если будут порицать, то тоже из-за „Чуньцю“» [241, цз. 47, с. 82—85]<sup>113</sup>.

Закончив свой главный труд, где история прошлого стала наглядным учителем для современников, и заложив в него идеи своей последней концепции (чжэн мин), Конфуций отнюдь не успокоился. Надлежало теперь ознакомить учеников со всем богатством культурного наследия китайцев. Он приступает к работе (скорее всего продолжает ее, но уже более систематически) над книгами, известными впоследствии как «Шу цзин», «Ши цзин», «Ли цзи», «Юэ цзи» и «Ицзин». Эти пять книг вместе с «Чуньцю» вошли впоследствии в китайскую культуру под наименованием «Лю цзин» («Шесть канонов»). И хотя «Юэ цзи» был утерян, прежнее наименование сохранилось. Они и по сей день являются компендиумом духовных сокровищ Китая, оказавшим формирующее влияние на развитие национального характера китайцев.

Если по поводу авторства «Чуньцю» все китайские исследователи единодушны, то споры о степени участия Конфуция в составлении «Шести канонов» ведутся по сей день. И это вполне объяснимо, ибо объем сделанного, не говоря о сложности текстологических изысканий, поистине огромен.

В китайском конфуциеведении длительное время сосуществовали две полярные точки зрения.

Так, Цянь Сюаньтун отрицал какую-либо причастность Конфуция к написанию «Шести канонов», утверждая, что составлены они были лишь в конце периода Чжаньго, т. е. в III в. до н. э. (подробнее см. [198, с. 328]). В то же время такие авторитетные исследователи, как Пи Сижуй и Кан Ювэй, утверждали обратное. По их мнению, все шесть канонов были написаны самим Конфуцием (подробнее см. [198, с. 328—329]).

Возражая против двух полярных точек зрения, Куан Ямин считает, что, хотя «Шесть канонов» и не были написаны самим Конфуцием, все они прошли его редактуру [198, с. 329]. Правда, характер редакторской работы в каждом конкретном случае был различен. «Несмотря на то что нынешние „Ши цзин“, „Шу цзин“, „Ли цзи“, „Ицзин“ и „Чуньцю“, — отмечает Куан Ямин, — утратили свой первоначальный облик, в них в значительной степени сохраняются следы работы Конфуция по исправлению, компоновке материала, сокращению или увеличению деталей. Содержание этих памятников является важнейшим источником изучения воззрений Конфуция» [198, с. 329]. С этим выводом Куан Ямина нельзя не согласиться. Он обращает также внимание на четыре характерные особенности, пронизывающие все шесть канонов: их идейной основой является концепция «жэнь»; в них не превалируют чудеса, сила, хаос, божество; материал построен по методу пересказа, а не творчества; отсутствует непристойность. Именно в этом видит он воздействие интеллектуального и нравственного потенциала Учителя (см. [198, с. 330—335]).

По мере насыщения учебной программы новым материалом,

почерпнутым из будущих канонов, занятия в школе становились все более насыщенными и интенсивными. Авторитет Конфуция рос буквально на глазах современников. В Лу его стали именовать *го лао* («почтенный старец государства»). Подобного титула до сих пор не было ни у кого. Учитель пользовался всеобщим уважением.

Шли годы, чрезмерная перегрузка не могла не сказаться на здоровье, но Конфуций мужественно боролся с недугом.

В 482 г. до н. э. Учителю исполнилось 70 лет. Осмысливая в беседе с учениками пройденный путь, Конфуций, согласно «Лунь юю» (2, 4), выделил в нем шесть периодов: «Учитель сказал: „В 15 лет я обратил свои помыслы к учебе. В 30 лет я обрел самостоятельность. В 40 лет я освободился от сомнений. В 50 лет я познал волю Неба. В 60 лет научился отличать правду от неправды. В 70 лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала“» [56, т. 1, с. 143].

Окружающие запомнили это суждение на всю жизнь, кто-то из них, а может быть и не один, возвратясь домой, поспешил записать его, сохранив на века. Для многих последователей Учителя эти периоды стали символами становления личности.

В том же году скончался единственный сын Конфуция, пятидесятилетний Кун Ли. Учитель тяжело переживал его кончину, единственным его утешением был внук Цзи, который продолжит род Кунов. Однако одна беда следовала за другой. В 481 г. до н. э. умер самый любимый ученик Янь Хуэй. В «Лунь юе» (11, 9) сохранился фрагмент плача Учителя: «О! Небо хочет моей гибели! Небо хочет моей гибели!» [308, с. 112]. На следующий год еще одно потрясение — погиб неутомимый спорщик, преданный и любимый Цзы Лу.

Все исследователи единодушны — свалившиеся беды ускорили смерть Конфуция. Прележав у себя дома в постели, не вставая, семь дней, он скончался на 16-м году правления Ай-гуна (479 г. до н. э.), в день *цзи чоу* четвертой луны, на 73-м году жизни [241, цз. 47, с. 86].

Учителя хоронила вся столица, прощальное слово произнес Ай-гун: «Милостивое Небо не пожалело меня. Скорблю не только об уходе почтенного старца, но и о том, что оставил он меня одного на посту, обрек на долгие годы одиночества. Как печально все это! Учитель Ни! Для себя ты не создал законов» [241, цз. 47, с. 87]. Последняя часть речи не совсем понятна — о каких законах (*люй*) говорил Ай-гун? Учитывая характер речи, можно предположить, что речь шла о бессилии законов общества (а Конфуций преуспел именно в этом) перед законами природы. Хотя Учитель и создал много прекрасных законов, но «закона», предохраняющего от смерти, так и не нашел.

Сыма Цянь приводит речи только двух ораторов, возможно, их было больше. Речь второго заслуживает пристального внимания, ибо выступил ученик Конфуция — один из тех, кого Учитель еще при жизни называл «умеющим говорить»: «Цзы Гун сказал:

„Разве благородный муж скончался не в Лу? У Учителя было такое суждение: „Когда утрачен ритуал, то наступает беспорядок; когда названия (имена) не соответствуют своей сути, то воцаряются ошибки; когда нарушены установления, то наступает хаос; когда утрачено истинное, то приходит ошибочное“. Но если при жизни [Учителя] не смогли использовать его, а после смерти в надгробном слове восхваляют, то это и есть потеря ритуала. Тот, кто именует себя „я — единственный“, не соответствует этому названию“» [241, цз. 47, с. 87].

Цзы Гун показал себя достойным учеником. Не называя Айгуна по имени, он применил к нему концепцию чжэн мин и показал наглядно, что этот человек не соответствует занимаемому им посту.

Сыма Цянь сообщает, что Учителя похоронили на берегу р. Сышуй к северу от столицы [241, цз. 47, с. 88]. Ученики, верные правилам сяо («сыновней почтительности»), построили хижину недалеко от могилы Конфуция и в течение трех лет совершали траурные церемонии. Лишь один из них «нарушил» традицию — Цзы Гун прожил в хижине у могилы Учителя шесть лет, тщательно соблюдая все траурные церемонии [241, цз. 47, с. 88].

«Последующие поколения, — пишет Сыма Цянь, — соорудили храм Учителя, где были собраны одежда, головные уборы, музыкальные инструменты, повозка, книги Кун-цзы» [241, цз. 47, с. 89]. Могила Конфуция стала местом паломничества. Начиная с ханьского периода китайские императоры и высшие сановники поклонялись храму Конфуция на протяжении более 2 тыс. лет. Оно стало самым священным местом на территории страны.

## Глава 3

### «ЛУНЬ ЮЙ»

### И ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Как уже отмечалось, наиболее надежным, передающим воззрения Конфуция памятником, аутентичность которого не оспаривается специалистами, является «Лунь юй». Памятник составлялся после смерти Конфуция его ближайшими последователями, которые стремились сохранить мысли Учителя. Это, по-видимому, и определило его название (*лунь* — суждения; *юй* — беседы).

В памятнике встречаются имена лишь 22 учеников; в то же время Сыма Цянь сообщает, что у Конфуция было «свыше 3 тыс. учеников, из которых 72 овладели шестью искусствами» [241, цз. 47, с. 75]. Не исключено, что именно их личные записи и составили основной корпус «Лунь юя». Наиболее прилежные и способные обычно фиксировали высказывания Учителя, чтобы на досуге и во время очередной беседы можно было выяснить непонятное, тем более что Кун-цзы подчас по-разному отвечал на один и тот же вопрос, как бы высвечивая проблему в разных плоскостях. Зачастую умышленно подбирались слова-символы, к тому же порой и многозначные, дабы дать ученику импульс к самостоятельному творчеству. Ответы Учителя порой были неожиданны, иногда парадоксальны для обыденного сознания. Все это требовало их фиксации. Подтверждение сказанному мы находим в словах Цзэн Цзы, одного из любимейших учеников Конфуция («Лунь юй», 1, 4): «Цзэн Цзы сказал: „Я несколько раз на день проверяю себя... не забыл ли повторить поучения Учителя“» [308, с. 3]. Ян Боцзюнь, специально занимавшийся аутентичностью «Лунь юя», отмечал, что в тексте встречаются и записи учеников, и тех, кто у них учился. Это может служить еще одним дополнительным аргументом в пользу нашего предположения о существовании прижизненных записей высказываний Конфуция.

Ученики, как уже отмечалось, были из различных царств. Местный патриотизм еще существенно преобладал над общенациональным. Жители Лу называли себя прежде всего лусцами, и лишь некоторые из них, наиболее образованные, осознавали свою принадлежность к *хуася* (китайской нации); то же самое можно сказать о выходцах из Ци, Чу, Цинь, Цзинь и других царств. Поэтому ученики Конфуция должны были группироваться по «землячествам», ведь земляк был всегда ближе, да и диалект общий.



В этой связи необходимо хотя бы вкратце осветить лингвистическую ситуацию тогдашнего Китая, ибо она самым непосредственным образом повлияла на судьбу памятника, обеспечив своевременную фиксацию слов Учителя.

Ханьский филолог Ян Сюн, живший на рубеже новой эры, автор знаменитого словаря «Фанъянь» («Местные слова») — диалектной лексики древнекитайского языка, установил, что в VIII — V вв. до н. э. на территории Китая различались 14 лингвистических ареалов, включая и области пограничных некитайских языков (подробнее см. [87, с. 240—241]).

Основываясь на данных Ян Сюна и используя методы современной лингвистической географии, П. Серройе выделил применительно к интересующему нас периоду шесть основных диалектных групп:

западные диалекты — царства Цинь, Цзинь, административная область Лян, административный округ Ичжоу — современный северо-запад и запад Китая;

центральные диалекты, подразделяющиеся, в свою очередь, на две компактные группы: западную и восточную; в первую входили царства Чжоу, Чжэн, долины рек Люшуй и Ханьшуй — западная часть современной пров. Хэнань и север пров. Хубэй; во вторую — царства Сун, два Вэй, Лу, Ци — восточная часть современной пров. Хэнань и западная часть пров. Шаньдун;

северные и северо-восточные диалекты — царства Янь и др. расположенные на севере современных провинций Шэньси, Шаньси, Хэбэй и пров. Ляонин полностью;

восточные диалекты — восточная часть царства Ци, административные области Хайдай и Сюйчжоу, долина Хуанхэ — восточная часть современной пров. Шаньдун, северная часть пров. Цзянсу, восточная часть пров. Аньхой;

юго-восточные диалекты — царства У и Юэ, административная область Янчжоу — южная часть современной пров. Фуцзянь;

южные диалекты — царство Чу, которое делилось на три диалектных ареала, охватывавших восток современной пров. Хубэй, юг Хэнаня, юг Аньхэя и северную часть пров. Хунань (подробнее см. [87, с. 241—242]).

Дабы читатель осязательно представил себе степень отличия этих шести диалектных групп, достаточно привести один эпизод из трактата Мэн-цзы. Философ спрашивает суньского сановника Дай Бушэна, кого лучше всего взять преподавателем циского языка для сына чужого сановника, проживавшего временно в царстве Ци, — чужака, умеющего говорить по-циски, или носителя языка? Ответ Дай Бушэна был однозначен: «Его должен обучать житель Ци» [222, из 3, ч. 2, с. 122—123].

Как видим, для общения с северными соседями выходец из Чу должен был изучить «язык», т. е. диалект царства Ци. Поскольку царство Лу входило в одну с царством Ци восточную подгруппу центральных диалектов, имевшую много общей лексики, мы можем предположить, что ученикам из Чу, не знавшим циского диа-

лекта, приходилось специально изучать разговорный язык Конфуция.

Поэтому вполне естественно, что ученики, говорившие на различных диалектах, стремились зафиксировать содержание наиболее интересных бесед, вопросов Конфуция, дабы на досуге подумать и подготовиться к следующему занятию. Ведь письменные записи, а иероглифика была общей, позволяли им обмениваться услышанным не только со своими земляками.

Есть еще один существенный довод в пользу того, что беседы с Конфуцием записывались сразу или почти сразу. Дело в том, что структура письма, при которой иероглифы наносились на параллельные связки бамбуковых дощечек сверху вниз и справа налево, помогала ученикам более зримо, а следовательно, и полнее усвоить сказанное Учителем, ибо, оказавшись в определенных рядах, казались бы, знакомые слова обретали новые оттенки.

По мнению Ян Боцзюня, на составление текста «Лунь юя», начатого еще при жизни Конфуция, ушло по крайней мере 30—50 лет [308, с. 5]. С точки же зрения Н. П. Конрада, на окончательное создание «Лунь юя» ученики затратили приблизительно 80 лет и он появился около 400 г. до н. э. [77, с. 428].

Тот факт, что в конце эпохи Чуньцю и начале периода Чжаньго, т. е. на грани V—IV вв. до н. э., появилось и одновременно сосуществовало несколько параллельных текстов «Лунь юя», может служить косвенным свидетельством одновременной творческой работы учеников из различных диалектных групп. Постепенно, особенно в связи с объединением в 221 г. до н. э. Китая под эгидой правящей династии царства Цинь (группа западных диалектов), происходило сближение диалектов, что не могло не отразиться и на судьбе многих параллельных текстов «Лунь юя», число которых заметно уменьшилось.

К началу эпохи Хань в Китае были известны три различных текста: «Лу Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Лу»), «Ци Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Ци») и «Гувэнь Лунь юй» («Суждения и беседы, записанные старшими знаками»). Текст последнего был обнаружен при императоре Цзин-ди (156—141) в стене дома Конфуция, где он был спрятан в период гонений на конфуцианскую литературу во времена правления императора Цинь Шихуана. Первый включал в себя 20 глав, второй — 22 главы (причем текст первых 20 глав во многом совпадает с луским вариантом). Две «лишние» главы именовались «Вопросы к правителю» и «Понимание Пути». В третьем, как и в первом, этих глав не было, хотя в нем насчитывалась 21 глава. «Лишняя» глава получилась за счет выделения из главы «Ю ю» («Разговор с Ю») главы «Цзы Чжан вэнь» («Вопросы Цзы Чжана<sup>1</sup>»). Третий вариант резко отличался от первых двух — в нем насчитывалось свыше 400 новых иероглифов и был принят иной порядок расположения глав (см. [308, с. 6]).

Судьба памятника была тесно связана с судьбой Конфуция. До тех пор, пока он не получил официального общегосударствен-

ного признания, возможно было сосуществование нескольких текстов. В период Чжаньго (V—III вв. до н. э.) правителям царств было не до возвеличивания мыслителя, ибо решались их собственные судьбы. Как это ни парадоксально, но первым, кто запечатлел на камне одну из основных идей «Лунь юя», был Цинь Шихуан, хотя он и приказал сжечь все экземпляры этого памятника, хранившиеся в частных собраниях. На Ишаньской стеле, поставленной на родине Конфуция, говорится, что император всегда соблюдал сяо (подробнее см. [112, с. 1577]).

Ханьские императоры относились к Конфуцию более благосклонно. Уже основатель династии Гао-цзу, один из руководителей народного восстания, уничтожившего империю Цинь, проезжая через Лу, зимой 185 г. до н. э. совершил торжественное жертвоприношение в его честь (см. [241, цз. 43—47, с. 893]). При императоре У-ди (156—87) конфуцианство было официально провозглашено государственной идеологией; все наследники Конфуция получили ранги знатности. В 59 г. н. э. император Мин-ди издал декрет об официальных жертвоприношениях Конфуцию во всех учебных заведениях страны.

В период канонизации личности Учителя должен был быть канонизирован и текст. Работа по унификации текстов и сведению их в один вариант была проведена в конце правления династии Ранняя Хань (III в. до н. э.— I в. н. э.) правителем Аньчана Чжан Юем, до этого бывшим учителем ханьского императора Чэн-ди (32 г. до н. э. — 7 г. н. э.), человеком глубоко образованным, прекрасным знатоком конфуцианских текстов (см. [208, с. 72]). «Лунь юй» Чжан Юя был канонизирован уже в эпоху Хань; в период Тан (618—907) его текст был выбит на каменных стелах. Именно этот вариант дошел до нас.

За прошедшие со времени его создания века «Лунь юй» оброс многочисленными комментариями. Из комментаторской литературы, использованной при работе над текстом, следует прежде всего упомянуть труды таких выдающихся китайских ученых, как Цуй Дунби [276], Ян Шуда [317], Цянь Му [279] и наиболее широко использованный в настоящей книге Ян Боцзюнь [308]. Большую помощь при выяснении сложных и спорных проблем оказали мне высококвалифицированные консультации профессора Пекинского педагогического университета Чжао Гуансяна (1986 г.), которому я приношу искреннюю признательность.

Рассмотрев историю текста, перейдем к краткому анализу самого памятника. При первом чтении создается впечатление, что в нем отсутствует единая система: изречения мыслителя, похожие подчас на афоризмы, перемежаются с ответами на вопросы учеников, пространный диалог — с воспоминаниями учеников о Конфуции и т. п. Отсутствует привычное наименование глав: они называются по первым двум иероглифам каждой главы. Иными словами, создается представление, что памятник носит характер сведенных воедино нескольких дневниковых записей. Впечатление это усиливается из-за разнообразия освещаемых проблем, рассыпан-

ных по тексту, — о сущности человека и идеальной личности, о методах управления государством и принципах построения идеального общества, о музыке и отношениях в семье и о многом другом из области политики, философии, этики, образования.

Однако при повторных чтениях кажущаяся вначале бессистемность исчезает. Перед нами постепенно раскрывается внутренняя монолитность произведения. Н. И. Конрад считает, что «Лунь юй» — «не записи „суждений и бесед“. Это нечто созданное, во всяком случае, специально обработанное: короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций» [77, с. 429]. Остается добавить, что эта черта характерна для всех священных книг, будь то Библия, Коран или Бхагавад-гита. Всюду в центре стоит личность Учителя.

Н. И. Конрад указывает на наличие двух приемов внутренней композиции текста — зачина и концовки, свидетельствующих о литературном характере произведения. Он отмечает, что и зачин и концовка определяются общей темой произведения — созданием идеального человеческого общества, которое мыслилось прежде всего как результат огромной работы человека над самим собой [77, с. 432]. Идея самоусовершенствования личности, в основе которой лежит процесс приобщения с помощью образования и общения с себе подобными к высокой духовной культуре (*вэнь*), пронизывает все произведение.

Не случайно первая глава называется «Учиться и...»: «Учитель сказал: „Учиться и всевременно упражняться [в познании] — разве это не радость? Вот друг... он пришел издалека — разве это не удовольствие?“» Однако тут же следует предупреждение: не думайте, будто путь этот легок, будто человека, познавшего все, т. е. цзюнь-цзы, ждет сразу всеобщее признание: «Когда человека не знают и он при этом не ропщет, разве он не есть цзюнь-цзы?» (цит. по [77, с. 432]).

Так начинается «Лунь юй», а заканчивается он следующими словами: «Учитель сказал: „Если не понимаешь судьбы (т. е. общего хода вещей), не сможешь быть цзюнь-цзы. Если не знаешь правил („ли“, т. е. законов общества), у тебя не будет на чем стоять. Если не знаешь слов (т. е. того, чем люди выражают свои мысли и чувства), не сможешь знать людей“» (цит. по [77, с. 432]).

Действительно, нельзя не согласиться с мнением Н. И. Конрада: концовка связана с зачином. Казалось, что, высказав все свои мысли, Конфуций должен был бы подвести общие итоги, но он вновь возвращается к главному — к самосовершенствованию личности, показывая, что процесс этот бесконечен.

И все же хотелось бы дополнить мнение Н. И. Конрада. Представляется, что «Лунь юй» — не только литературное произведение. Действительно, над его составлением поработал умелый редактор, но, как человек опытный, он бережно отнесся к тексту. Литературные достоинства памятника — образность и сочность языка, емкие характеристики людей и оценки их деяний — отражают тогдашний уровень преподавания. Эпохи Чуньцю — Чжаньго —

время расцвета в древнем Китае ораторского искусства (подробнее см. [131, с. 355]). Можно также предположить, судя по отточенности формулировок (подчас кажется, что Учитель вещает), что многие суждения и ответы на вопросы появились не экспромтом. Это итог длительной и напряженной работы ума — и суждения и ответы неоднократно апробировались на учениках и собеседниках. Не исключено, что перед нами хорошо начитанный курс лекций, оформленных в виде живой беседы, суждений и ответов на вопросы учеников.

Главное же, на что следует обратить внимание читателя, — это необычайно широкая популярность «Лунь юя» в Китае. В течение многих столетий он заучивался наизусть; его отличие от Библии, хотя он выполнял во многом аналогичные функции, в том, что текст этот обязан был знать вплоть до каждого иероглифа каждый мало-мальски образованный человек. Литературная форма памятника способствовала его восприятию миллионами неграмотных китайцев. В результате он сыграл огромную роль в формировании национального характера.

Официальные жертвоприношения Конфуцию были отменены приказом министерства образования Китайской Республики в 1928 г. Формально лишь в том же году «Лунь юй» был вычеркнут из списка обязательной литературы, но это отнюдь не означало, что прекратилось его воздействие на духовную жизнь нации.

Став со временем каноническим текстом, «Лунь юй» сформировал ядро традиционной китайской культуры. В этом смысле его судьба, как священного текста, аналогична судьбе Библии в христианской традиции, Торы — в иудейской, Корана — в мусульманской и Бхагавадгиты — в индийской традиционной культуре. У всех священных текстов, несмотря на внешнее несходство, есть одна общая черта — они несут заряд учительства. «Учительство как порождение в духе, — отмечает С. С. Аверинцев, — ничуть не менее конкретное, чем телесное порождение, как отцовство или, еще глубже и еще интимнее, как материнство, — похоже на то, что это мотив общечеловеческий» [12, с. 37].

Особенно ярко вскрыл эту закономерность В. С. Семенов на примере высокоавторитетного священного текста индуизма — Бхагавадгиты: «Священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры. И этот принцип справедлив не только для ведийской Индии. Существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью ряда специальных приемов духовная личность учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личности имеет место, культура воспроизводится, в противном случае — нет» [142, с. 8].

В китайской традиционной культуре именно «Лунь юй» формировал и передавал тип личности и национальный характер. Миллионы китайцев в течение двух тысячелетий заучивали этот текст наизусть; традиция эта, но в более усеченных масштабах сохранилась и по сей день в Сингапуре, на Тайване, в Южной Корее и Гонконге. Серьезно сказалась она и в Японии. «Лунь юй» был широко известен там с глубокой древности. Его этический кодекс, по мнению проф. Умаеси Дан, «стал важной частью японской национальной морали» [247 а, с. 77]. В КНР данная традиция переживает ныне второе рождение.

Отсюда проистекают высокая требовательность и личная ответственность исследователя при трактовке понятийного аппарата «Лунь юя». Ведь многие термины впервые были сотворены Конфуцием и живут по сей день, составляя стержень не только Китая, но и всего конфуцианского культурного региона (Япония, Корея, часть ЮВА). И перед исследователем возникает главное препятствие — воссоздание истинного, изначального значения термина. Он обращается поначалу к толковым словарям в надежде найти в них ключ к постижению его смысла, но, к своему удивлению, не всегда находит удовлетворительный ответ. Дабы не быть голословным, ознакомлю читателя с трактовкой 20 основных конфуцианских терминов, большинство которых родилось в «Лунь юе», на примере нескольких современных словарей (приведенная в скобках нумерация дана по «Китайско-русскому словарю» под ред. И. М. Ошанина [69 б]):

- |                |                            |
|----------------|----------------------------|
| 1) жэнь (3)    | 11) юн (4746)              |
| 2) и (6776)    | 12) чжун (8418)            |
| 3) ли (573)    | 13) шунь (8090)            |
| 4) дао (6480)  | 14) хэ (1082)              |
| 5) дэ (8339)   | 15) у-чан (525; 3879)      |
| 6) чжи (1507)  | 16) сань-ган (8; 3732)     |
| 7) синь (1141) | 17) цзюнь-цзы (1130; 3038) |
| 8) цай (3229)  | 18) сяо жэнь (8063; 4777)  |
| 9) сяо (3045)  | 19) чжун юн (2625; 3663)   |
| 10) ти (4650)  | 20) датун (4885; 3778)     |

*Китайско-русский словарь епископа Иннокентия<sup>2</sup> [69а]:*

1. человеколюбие (61).
2. справедливость; общественный; усыновленный (66).
3. церемония; обряд; поклонение (85).
4. дорога; зона; проход; доктрина; учение (45).
5. добродетель; благоразумие (54).
6. мудрость; знание; благоразумие (272).
7. искренность; вера (144).
8. талант, дарование; сила; материал (242).
9. почтительный, чтить родителей (166).
10. поступать по-братски почтительно (172).
11. храбрый, смелый; сильный (327).
12. верный, правдивый; преданность; преданность престолу (280).
13. повиноваться; послушание (312).

14. гармоничный; покладистый; мир, согласие (206).
15. —
16. —
17. благородный человек (234).
18. ничтожный человек, ничтожество (166).
19. —
20. —

*Китайско-английский словарь Р. Мэтьюза [242 а]*

1. совершенная добродетель, свободная от своекорыстия, — идеал Конфуция; не выставляемая напоказ любовь к человеку, который стремится к справедливости; благожелательность, милосердие, человечность, любовь (464).
2. правильное поведение; справедливость; мораль; долг (448).
3. пристойность, хорошие манеры, вежливость, церемонии; чувство уважения и признательности (566).
4. дорога, проход; Путь, Истина; доктрина, принцип (882).
5. добродетель, моральное совершенство; поступки; поведение (не всегда хорошее); энергия, сила; отзывчивость на доброту (889).
6. мудрость, знание, ум, благоразумие (129).
7. правда, искренность; вера, убежденность (408).
8. талант, дарование, способность; сила (976).
9. почитать родителей, исполнять сыновний долг (384).
10. исполнять долг младшего брата (905).
11. храбрый, отважный, смелый, мужественный (1136).
12. лояльный, преданный, верный, честный, патристичный (215).
13. благоприятный, процветающий; повиноваться, соглашаться; в соответствии с... (843).
14. гармония, мир, примирение, быть в хороших отношениях с..., приводить в гармонию, умиротворять (315).
15. пять постоянных добродетелей — 1), 2), 3), 6) и 7 (1071).
16. три устоя — обязанности правителя, отца и мужа (747).
17. благородный человек, джентльмен, мудрый и абсолютно добродетельный человек — идеальный человек по критериям конфуцианства (241).
18. низкий человек, антипод 17) в китайской классической литературе; массы (385).
19. одна из «Четырех книг» — «Учение о Середине» (Легг) или «Неизменная середина» (Джайлз) (213).
20. гармония чувств; всеобщая гармония; Утопия (846).

*Китайско-русский словарь (советское издание) [696]:*

1. гуманность, человеколюбие; доброта, милосердие; добродетельный, достойный (человек); любить (5).
2. справедливость, долг, обязанности; чувство долга, принципиальность; справедливый, принципиальный, правда, правое дело; правый; честь, честность; беспристрастный, нелицеприятный, объективный; добровольный; фальшивый, искусственный (645).
3. приличие, сдержанность, культурность (как основа конфуцианского мировоззрения); этикет, церемония, обряд, ритуал, подношение; «Книга Этикета» (61 — 62).
4. путь, дорога; орбита; подход, метод, средство; принцип, мораль, этика; справедливость; учение; истина; логос; Дао, высший абсолютный закон; даосизм; даосский (611).
5. добродетель, мораль, нравственность, моральные качества; добрые дела, милость, благодеяние (800).
6. ум, мудрость, разум; умный, мудрый, умудренный; знать, понимать (146).
7. верить; вера; доверять; довериться, отдаться на волю (кого-либо), верный, подлинный; действительно, в самом деле (107).
8. способности, талант; талантливый человек; характер, природа (человека) (323).

9. почитание родителей; почтительный; образцовый сын; траур (по родителям), траурный (299).
10. уважать старшего брата; уважать старших; смирение; радостный, непринужденный (444).
11. храбрость, отвага, мужество; храбрый, brave, отважный; герой, богатырь; добровольцы (451).
12. верность, преданность; верный, преданный, лояльный (810).
13. следовать; идти по...; соглашаться; слушаться, быть покорным; послушный; благонамеренный; благоприятный, благополучный; приятный; удобный; попутный; мягкий (771).
14. мир, согласие; мирный; дружественный; согласный; соответствовать; мягкий; умеренный; теплый; умерять; смягчать; гармония; гармоничный (102).
15. основные нормы (человеческих отношений); стихии китайской космогонии (металл, дерево, вода, огонь, земля) (56).
16. —
17. конф. совершенный человек, человек высших моральных качеств; благородный человек; джентльмен; сверхчеловек; ученый-начетчик; муж (в устах жены) (106).
18. низкий (подлый) человек; я (вежл.); простолюдин (781).
19. «Учение о Средине»: название третьей книги конфуцианского «Четверокнижия»; посредственный, средний (254).
20. полная гармония (чувств); великое единение (464).

*Китайско-русский словарь (китайское издание 1977 г.) [70].*

- 1 (вид феодальной морали) гуманность; человечность; человеколюбие... -«Гуманность» и «человеколюбие» в устах Линь Бяо и Конфуция означают убийство и людоедство (749—750).
- 2 (вид феодальной морали) справедливость (справедливый); правота (правый); правда; принцип; дружба, дружеские (дружественные) отношения или чувства (1074).
- 3 обряд; (книж.) ритуал; старые установления (548).
4. дорога, путь, проход, проезд; русло, сток, фарватер; правило, принцип; учение; религиозное учение, даосизм; даосский (177).
5. нравственность, мораль, этика; добродетель, добрый поступок (180).
6. умный -(ум); мудрость, смекалка (1177).
7. достоверный (достоверность); быть верным; верить, довериться; принять на веру; исповедовать веру (1008).
8. способности, дарование, талант (75).
9. (вид феодальной этики и морали) почитать родителей и слушаться их; почтительный и послушный; сыновний долг; траур, быть в трауре (977).
10. (книжн.) любовь младшего брата к старшему (883).
11. храбрый (храбрость); мужественный (мужество); отважный (отвага); смелый (смелость) (1092).
12. быть преданным, верным, честным (преданность, вера, честность), верой и правдой (1181).
13. попушный; вдоль; ладиться; благополучие; по душе, по праву; послушаться (послушание), покориться (покорность), смириться (смирение) (842—843).
14. доброжелательность; мир; быть в ладах; решать что-то миром; играть вничью (353).
15. —
16. сань ган у чан — три начала и пять постоянных принципов феодального общества (подчинение подданного государю, подчинение жены мужу и подчинение сына отцу; гуманность, справедливость, вежливость, разумность и верность) (765).
17. благородный человек; джентльмен (493).
18. низкий (подлый) человек; низкая (подлая) личность (996).
19. разумная середина; золотая середина; ...«Золотая середина» — это духовные оковы, с помощью которых все реакционеры усыпляют и порабащают народ (1180).
20. великое единение (160).



1. концепция или чувство сочувствия, дружелюбия и любви (703).
2. справедливое и должное высказывание или справедливый и должный поступок; все, что соответствует нравственности и нормам морали (996).
3. название системы сословий и связанных с ней ритуалов и обрядов в древнекитайском обществе; церемонии и обряды, порожденные представлениями определенных классов о нравственности и морали, а также сложившимися обычаями и привычками (503).
4. дорога, направление, путь; истина; метод, способ; учение, доктрина; мораль, нравственность; относящееся к даосизму или даосистам (154).
5. хорошие человеческие качества, добродетель, мораль, этика; милость, благодеяние (156).
6. ум, разум, мудрость, смекалка, знания (1086).
7. честный, честно, без обмана; достоверный; верить, не сомневаться, исповедовать веру (939).
8. способность, дарование, талант (76).
9. один из видов феодальной этики и морали, заключающийся в почтении к родителям и беспрекословном послушании перед ними; траур, траурная одежда (929).
10. один из видов феодальной этики и морали; указывает на послушание перед старшим братом и старшими (827).
11. смелый, не боящийся опасностей и трудностей (1015).
12. преданный, честный (1024).
13. следующий в том же направлении; вдоль; попутно, кстати; по порядку; упорядочить, выправить; соответственно; послушно; покорно (788).
14. мягко, нежесточенно; согласие, добрососедство; мир; прекращение ссоры (336).
15. —
16. —
17. в доциньский период — антипод «сяо жэнь», представитель правящего класса; в старину — человек высоких духовных качеств (459).
18. —
19. концепция морали конфуцианского толка, путь так называемой «золотой середины» (1090).
20. идеальное общество, которое пропагандировали конфуцианцы; определенная идеализация общества времен Яо и Шуня; концепцию «всеобщего единения» в истории разделяли также некоторые революционеры и прогрессивные мыслители — Хун Сююань, Тань Сытун, Сунь Ятсен; пролетариат также иногда пользовался этим термином для определения понятия «коммунизм» (136).

*Китайско-русский словарь-минимум (китайское издание 1983 г.):*

1. гуманность, человечность; ядро; сердцевина (578).
2. справедливость, правота; дружба, дружеские отношения, приемный (833).
3. обряд, ритуал; поклон; подарок (413).
4. дорога, путь; правило, принцип, учение, религиозное учение, даосизм, даосское учение (140).
5. нравственность, мораль, добродетель, добрый поступок (142).
6. умный; мудрость, ум (913-914).
7. достоверный, верить, довериться, известие, весть, сведение, информация (777-778).
8. способности, дарование, только, лишь (62).
9. почитать родителей и слушаться их, почтительный и послушный, траур (768).
10. —
11. храбрый, мужественный, смелый (849).
12. преданный, верный; преданность, верность (916).
13. благополучие, ладиться; послушаться, покориться (651).
14. приветливый, вежливый; согласие, дружба; мир, мирное разрешение (267-268).
15. —

16. —
17. благородный человек, джентльмен (373).
18. низкий (подлый) человек, низкая (подлая) личность (767).
19. золотая середина (916).
20. —

*Китайско-русский словарь (китайское издание 1989 г.) [706]*

1. гуманность, человечность, человеколюбие; ядро, ядрышко, сердцевина (сердцевинный) (754).
2. справедливость (справедливый), правота (правый), правда, принцип; дружба, дружеские отношения, дружественные чувства (отношения) (1083).
3. обряд, ритуал; поклон; подарок, вежливо, прилично (549).
4. дорога, путь, сообщение, проход; русло, сток, фарватер; правило, принцип; учение, религиозное учение, даосизм, даосское учение; секта; линия; административный район, округ; говорить; думать, считать (178—179).
5. нравственность, мораль, этика, добродетель, добрый поступок (181).
6. умный; мудрость, ум, смекалка (1190).
7. достоверный (достоверность), быть верным; доверять (доверие); исповедь; известие, весть, сведение, информация (1016—1017).
8. способности, дарование, всего, только, всего только, лишь, еще, как только, только что; уж; же, ну и (76).
9. почитать родителей и слушаться их, почтительный и послушный; траур; носить траур (1005).
10. любовь младшего брата к старшему (890).
11. храбрый (храбрость), мужественный (мужество); отважный (отвага), смелый (смелость) (1102).
12. преданный (преданность), верный (верность), честный (честность); верой и правдой (1194).
13. попутный, по, вдоль; в ряд, по порядку, кетати (818—849).
14. приветливый (приветливость), вежливый (вежливость), добродушный (добродушие); дружественные отношения, доброе согласие; дружба; жить в мире и согласии; мир, мирное разрешение, мировая, заморение; ничья, вничью (354—355).
15. пять постоянных принципов феодального общества (гуманность, справедливость, вежливость, разумность и верность) (769).
16. три начала феодального общества (подчинение подданного государю, подчинение жены мужу и подчинение сына отцу) (769).
17. благородный человек, джентльмен (495).
18. низкий (подлый) человек; низкая (подлая) личность (1004).
19. разумная середина, золотая середина (1194).
20. великое единение (162).

По-видимому, читатель обратил внимание на то, что в различных словарях указанные этические термины имеют различные, порой весьма далекие одна от другой трактовки (подробнее см. [125, с. 72—79]). В этом нет ничего необычного, словари раскрывают содержание терминов только на 90—95%<sup>3</sup>, и это позволяет читать тексты, понимать общий смысл, включая и некоторые простейшие суждения Конфуция. Что же касается недостающих пяти процентов, то в них кроется наиболее ценное, но и самое трудное. Ибо даже малейшее отклонение в реконструкции истинного значения термина, заложенного его творцом, может повлиять на постижение отдельной концепции или даже учения в целом. Сложность в том, что одного знания древнекитайского языка уже недостаточно. Дабы не быть голословным, приведу переводы, выполненные прекрасными знатоками древнекитайского языка, докт. ист. наук В. А. Кривцовым и канд. филол. наук А. М. Карапетьян-

цем. Только опытный китаист может догадаться например, что приведенные ниже параллельно цитаты представляют собой всего лишь различные варианты перевода на русский язык одного и того же отрывка из «Лунь юя»:

- 1 «Цзы-чжан спросил: Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: „Тот кто способен проявлять в Поднебесной пять [качеств] является человеколюбивым“». [Цзы-чжан] спросил: „В них? [Кун-цзы] ответил: „Почтительность, обходительность, правдивость, смелливость, доброты. Если человек к почтителям, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек смелник, он добивается успехов. Если человек добр, он может использовать других“» [56, т. 1, с. 157].
- 1а. «Цзы Чжан спросил Конфуция о Гуманности. Конфуций сказал: „Могущий осуществить пять [вещей] в Поднебесной уже является Гуманным. „Позвольте услышать о них“. [Конфуций] сказал: „Достоинство, широта, доверие, снисходительность, милосердность. Держащийся с достоинством не попадает в просак, широта завоевывает земли, доверие внушает доверие другим, снисходительность ведет к успешности, милосердность позволяет управлять другими“» [78, с. 16].
- 2 «Учитель сказал: „Когда мораль не совершенствуется, изученное не повторяют, услышав о принципах долга, не в состоянии им следовать, не могут исправлять ветошные поступки, я скорблю“» [56, т. 1, с. 159].
- 2а. «Философ сказал: „Несовершенство, Одаренности, неизложение науки, неспособность следовать услышанной справедливости, неспособность исправлять недоброе - это мои печали“» [78, с. 19].
- 3 «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, - это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?“» [56, т. 1, с. 171].
- 3а. «Янь Юань спросил о Гуманности. Философ сказал: „Преодолеешь себя и повторить Этикету является Гуманностью. Однажды преодолел себя и повторил Этикет - и Поднебесная вернется к Гуманности из-за этого. Осуществлять Гуманность, следуя себе, несколько лучше, чем следуя другим“» [78, с. 26].

Оставляя в стороне шероховатости стили («осуществление человеколюбия», «неизложение науки» и пр.), обратим внимание на то, как одни этические термины заменяются другими: «човеколюбие» превращается в «Гуманность», «почтительность» -- в «достоинство», «обходительность» -- в «широту», «справдивость» -- в «доверие», «мораль» -- в «Одаренности», «принципы долга» -- в «справедливость», «ритуал» -- в «Этикет» и т. д.

Разумеется, полисемия китайских иероглифов объективно дает каждому автору и переводчику право на собственную трактовку того или иного знака либо их совокупности в определенном контексте. Однако даже ссылка на множество значений того или иного этического термина не поможет читателю понять, почему «дэ» А. М. Карачетьяном переводится как «Одаренность» [78, с. 13 -- 14], В. А. Кривцовым -- как «мораль» и «вразумительность» [56, т. 1, с. 149, 160], Л. С. Переломовым -- как «добродетель» [124, с. 77], А. С. Мартыновым -- как «моральная или благая сила дэ» [78, с. 112], Ян Хиншунем -- как «проявления пути вещи» [56, т. 1, с. 176], С. Кучерой -- как «моральные качества», «принципы морали», «целомудрие» [56, т. 2, с. 19, 20], А. Б. Красновым --

как «хорошие качества», «достоинства», «добродетели» [78, с. 145]. И порой хорошо известные всем понятия «Датун» («Великое единение») и «чжун юп» («учение о золотой середине») под пером отдельных исследователей (В. П. Илюшечкин) превращаются соответственно в «Великую гармонию» и «Центр истины и ее бытие» [78, с. 241, 247]. Даже человек, владеющий китайским языком, не всегда догадается, что один и тот же этический термин «ли» может означать в переводе на русский язык одновременно и «ритуал», и «Этикет», и «правила», и «правила поведения», и «церемонии», и «церемониал», и «обряды», и «обрядовость», и «почтительность», и «благопристойность», и «нормы поведения», и «установления» (см. [56, т. 1, с. 142, 145, 153; т. 2, с. 31, 34, 68, 69, 100, 120; 78, с. 14, 15, 49, 50, 65, 124, 185, 202]).

Думается, что существующее в отечественном китаеведении разночтение при переводе одних и тех же конфуцианских терминов в определенной степени зависит от умения понять внутреннюю логику построения древнекитайских философских и этико-политических текстов.

В. С. Спирину, применившему метод структурного анализа, удалось открыть, что древнекитайские тексты строились по единой матрице из трех слов и трех столбцов. Набор из десяти предложений он назвал «каноном». Вступая в различные комбинации, эти единицы текста образуют определенную форму его выражения. Я согласен с Ю. В. Рождественским, что нахождение «такой фигуры, как единицы текста, в принципе беспрецедентно» [137, с. 227]. В. С. Спирин показал, что сама форма построения текста с ее специфической структурой и значением иероглифических рядов обладает определенной смысловой нагрузкой и помогает более полно раскрыть его истинное содержание. Как он подлагает, «в принципе нельзя адекватно перевести текст, построенный не по линейному принципу, линейным текстом, так же как, например, нельзя считать переводом стихов изложение их содержания в прозе... Адекватный перевод схематизируемых текстов возможен лишь при создании схематизированного перевода. Необходимость в схематизированном переводе вытекает не только из требования передачи формы оригинала, но и из-за стремления как можно полнее передать содержание. Ряды схематизируемого текста и особенности их строения, обусловленные разделением на части канона, несут определенную смысловую нагрузку. Вследствие этого слова (или вообще элементы текста) подвергаются деформации: входя в ряды, они что-то теряют и что-то приобретают по сравнению со своими основными или принятыми в естественном языке значениями. Перевод должен отражать эту деформацию» [144, с. 212].

Такой метод позволяет полнее вскрыть истинное значение некоторых терминов. Например, такие крупные исследователи «Лунь юя», как Ян Шуда, Гао Хэн и Ян Боцзюнь, единодушно трактовали «но» как обычный термин обозначения повседневных явлений, обозначавший утвердительный ответ типа русского «ладно». В. С. Спирин же, применив свой метод анализа, доказал, что слово «но»,

дважды упоминавшееся в тексте «Лунь юя», использовалось для обозначения определенной логической конструкции: «В этом плане „но“ значит нечто подобное выражению: „дано это (имеется в виду определенное структурное построение), из чего соответственно следует (определяется, подсчитывается, делается вывод и т. п.)“». Искать здесь какой-либо эквивалент в разговорном языке довольно рискованно, и нужно понимать это слово лишь как термин данной логической теории» (144, с. 198).

Однако следует учитывать, что основным источником, на анализе построения которого В. С. Спирин открыл единицу текста, является «Дао-дэ цзин». То, что полностью применимо к даосскому памятнику, не всегда в той же степени реализуется на тексте «Лунь юя», ибо в его основе — устная речь, а отсюда и особое внимание к слову.

Е. В. Завадская обратила внимание на то, что в философском контексте «Лунь юя» слово выступает как «постоянное изначальное свойство *бытия*, как знак его двойственной природы — „божественной“ и „человеческой“» [61, с. 39]. На уровне слова, согласно «Лунь юю», «вещи пресуществляются, хаос упорядочивается в космос, ибо „в слове пребывает вещь“, в „слове пребывает порядок“ (*янь ю у, янь ю сюй*)» [61, с. 38]. У Конфуция Слово по своей значимости поставлено в один ряд с такими основными понятиями, как цзюнь-цзы и ли<sup>4</sup>. Не случайно «Лунь юй» (20,3) заканчивается следующим суждением Учителя: «Кун-цзы сказал: „Не постигнув велений [Неба], нельзя стать подлинным человеком, не постигнув [сути] Ритуала, нельзя состояться [как личность], не постигнув [природы] Слова, нельзя познать других людей“» (цит. по [61, с. 42]).

Все это требует чрезвычайной взыскательности при трактовке основных конфуцианских терминов. В то же время в советском китаеведении, несмотря на определенные успехи в разработке отдельных фундаментальных категорий китайской философии, достигнутые А. С. Мартыновым, А. М. Карапетьянцем, Ю. М. Кролем, В. С. Спириным, А. И. Кобзевым, М. Л. Титаренко, Е. В. Завадской, В. В. Малявиным, В. Ф. Феоктистовым, все же нет еще общей единой платформы, сплачивавшей различные точки зрения. «Здесь, — отмечает А. И. Кобзев, — обнаружились две принципиально различные точки зрения. Согласно одной, категории китайской философии и культуры в целом предлагается рассматривать как метафоры, высшим смыслом которых является „поэтическая энигматичность“. Согласно другой, они обладают строго рациональным, более того, конкретно-научным содержанием. Все прочие позиции оказались расположенными в диапазоне этих крайних воззрений. Первую точку зрения наиболее последовательно отстаивают Т. Н. Григорьева, Е. В. Завадская и В. В. Малявин, вторую — А. М. Карапетьянц и В. С. Спирин» [71, с. 49].

Стремясь синтезировать полярные воззрения, А. И. Кобзев предлагает воспринимать термины традиционной китайской философии, многие из которых вышли из недр «Лунь юя», в качестве

символов. «Специфика понятия „символ“, — указывает он, — в том, что оно охватывает и компоненты поэтической речи, и значки логико-математических формализмов. Соответственно специфика терминов традиционной китайской философии в том, что они позволяют конструировать тексты, допускающие как образно-метафорические, так и рационально-понятийные интерпретации. Эти различные интерпретации существуют в виде разных уровней понимания одного и того же знакового инварианта. Отсюда становится также понятно, что обычное для китайских мыслителей оперирование не специально-эстетическими, а общепhilософскими терминами при обсуждении сугубо эстетических вопросов обусловлено символическим характером этих терминов, делающим возможным наличие у них различных смысловых уровней, и в том числе специально-эстетического» [71, с. 49].

Сама трактовка терминов в качестве символов весьма плодотворна, но следующий за ней вывод о том, что числовая символика (автор называет ее нумерологией) может быть использована в качестве единой методологии для всех древнекитайских школ и направлений, вызвал возражение у В. Ф. Феоктистова (см. [163, с. 136—143]). В то же время, если руководствоваться стандартной нумерологической схемой А. И. Кобзева, в основе которой лежат три фундаментальных числа — 2, 3 и их сумма 5, — то в приложении к некоторым текстам «Лунь юя» она дает весьма плодотворные результаты. «В § 6 гл. XV „Лунь юя“, — пишет А. И. Кобзев, — Конфуций сначала высказывает максимум о том, как должно себя вести, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной ( $2 \times 3$ ) модели относиться следующим образом: „Стоя, [мысленно] узреть ее троичность (*сань*) в [продольно-вертикальном направлении] перед — [зад]; находясь на повозке, [мысленно] узреть [две] ее стороны (*и*) на [левом и правом концах поперечно-горизонтальной] перекладки дышла (*хэн*)“. В оригинальной записи, т. е. сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троичную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать ее перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом ее считывание вдоль и поперек с соответствующими пространственными ориентирами» [75, с. 43].

Какова все же техника постижения понятий в «Лунь юе» и можно ли ограничиться одной нумерологией?

Я согласен с И. И. Семенченко, согласно которому у Конфуция терминология не просто символична, но и мифологична, что придает специфическую окраску ее метафоричности [141, с. 65].

Развивая мысль Е. В. Завадской об особой концепции Слова в «Лунь юе», И. И. Семенченко установил, что «слово Конфуция отличается двойственностью, двуплановостью, ибо, с одной стороны, оно характеризуется рационально-логически, а с другой — оказывается проникнутым иррационально-мистическими интонациями. Однако этот иррациональный аспект отнюдь не являет-

ся простым отрицанием рационального. Противостоя ему, он вместе с тем составляет его высший и сокровенный смысл. Мистический мифологизм становится как бы „душой“ всех рационалистических заявок „Изречений“ [141, с. 48].

Добавим к этому определению Слова еще одно наблюдение. Анализируя туманную сентенцию Конфуция о том, что «благородный муж» «сначала осуществляет свои речи (*син ци янь*), а потом им следует», И. И. Семененко предлагает читать «син ци янь» как «делает свои слова действиями» [141, с. 52, 53]. Таким образом, получается, что у «благородного мужа» речь сама по себе есть уже не только речь, но и действие. Ставится знак равенства между Словом и Делом: «Ритуальное слово не просто не расходится с делом, но является им в буквальном смысле» [141, с. 53].

Поняв роль Слова в «Лунь юе», попытаемся наметить основные пути наиболее результативной реконструкции изначального смысла понятийного аппарата памятника. К настоящему времени мы располагаем тремя методами. О первом — открытом В. С. Спириным и развитом А. И. Кобзевым — я уже говорил. Второй заключается в контекстном анализе, когда термин исследуется во всех случаях употребления. Третий — классический, применявшийся китайскими учеными на протяжении более двух тысячелетий, — комментаторская работа. Ни один из древнекитайских философских или этико-политических текстов непонятен без тщательного изучения сопровождающей его комментаторской литературы. По существу, это целая наука со своим понятийным аппаратом.

В качестве иллюстрации результативности прочтения «Лунь юя» с помощью второго и третьего методов я ознакомлю читателя вкратце с достижениями двух наших китаеведов — А. М. Карапетьянца и акад. В. М. Алексеева. Первый — сторонник метода сравнительного анализа всех контекстов, в которых употреблен тот или иной термин. Я согласен с А. М. Карапетьянцем, что большинство формулировок «Лунь юя» представляют тезисное изложение построений Учителя, ибо полная запись была бы слишком громоздкой при тогдашнем уровне развития письменного языка, не говоря уже о количестве необходимого материала — бамбуковых дощечек. Поэтому для постижения ключевых мыслей, выраженных на первый взгляд порой парадоксально, необходимо предварительно уяснить реальный смысл ключевых терминов.

Одним из них является термин «жэнь», чаще всего трактуемый как «человечность», «гуманность». А. М. Карапетьянцу удалось расширить наше первоначальное представление о значении данного термина в «Лунь юе»:

«Янь Юань спросил о Гуманности. Философ сказал: „Преодолеть себя и вторить Этикету является Гуманностью. Однажды преодолеешь себя и повторишь Этикет — и Поднебесная вернется к Гуманности за счет этого. Осуществлять Гуманность, следуя себе, насколько лучше, чем следуя другим“. Янь Юань сказал: „Позвольте расспросить по порядку (?)“. Философ сказал: „Не смотреть на не соответствующее Этикету, не слушать не соответ-

вующего Этикету, не говорить не соответствующего Этикету, не предпринимать не соответствующего Этикету. Янь Юань сказал: „Я, Хуэй, хоть и не сообразительный, попробую осуществить эти слова“» (§ 12, 1). Гуманность здесь — соответствие правилам, регулирующим поведение. С того момента, как человек преодолевает себя и следование правилам станет автоматическим, он сам будет Гуманен и общество будет восприниматься как Гуманное. Здесь уже заложена идея преодоления и преобразования.

«Чжунгун (Жань Юн) спросил о Гуманности. Философ сказал: „Выходи за ворота, будто встречаешь большого гостя, побуждай народ, будто приносишь большую жертву. Чего не хочешь себе — не навязывай другим. В [отношении] страны — не злобься. В [отношении] рода — не злобься. Чжунгун сказал: „Я, Юн, хоть и не сообразительный, попробую осуществить эти слова“» (§ 12, 2). Гуманность здесь определяется как внимательное, великодушное отношение к людям, построенное на принципах взаимности.

«Сыма Ню спросил о Гуманности. Философ сказал: „О Гуманности говорить трудно“. [Сыма Ню] сказал: „[То, о чем] говорить трудно, — это и есть Гуманность?“ Философ сказал: „Делать это трудно, неужели говорить об этом не трудно?“» (§ 12, 3).

Как и некоторые другие, этот параграф соблазнительно трактовать как издевку над учениками, однако в каноническом тексте даже за издевками скрывается достаточно глубокий смысл. Здесь, в частности, действительно констатируется и то, что речь Гуманного затруднена, и то, что говорить о Гуманности трудно. Это можно показать на следующем материале.

В памятнике прямо сказано, что Конфуций редко говорил о Гуманности: «Философ редко говорил о выгоде, о Судьбе, о Гуманности» (§ 9, 1). Конфуций также не осмеливался назвать себя Гуманным, претендуя в стихотворной части § 7, 34 лишь на то, что ему не надоедает действовать и он не устает поучать людей.

Вообще идея трудности в «Лунь юе» теснейшим образом связана с Гуманностью.

«Сянь (Юань Сы) спросил о стыде. Философ сказал: „[Когда] в стране есть Путь — кормиться, [когда] в стране нет Пути — [тоже] кормиться. Это — стыд“. [Сянь] сказал: „Когда в стране не в ходу принуждение, пресечение, злоба, алчность — можно ли считать это Гуманностью?“ Философ сказал: „Можно считать это трудным, что касается Гуманности — я не знаю“» (§ 14, 1).

Трудность не только осуществления Гуманности, но и определения чего-то как Гуманного, трудность выражения Гуманности словами четко очерчена в «Лунь юе».

«Некто сказал: „Юн Гуманен, но неразговорчив“. Философ сказал: „К чему разговорчивость? Засыпающий других словами только вызовет у них недовольство. Не знаю, Гуманен ли он, но к чему разговорчивость?“» (§ 5, 5).

«Мэн Убо спросил, Гуманен ли цзы-Лу. Философ сказал: „Не знаю“. Вновь спросил. Философ сказал: „Ю можно послать навести порядок в налогах государства, могущего выставить тысячу



[боевых] колесниц, — не знаю, Гуманен ли он“. — „А Цю (Жан Ю) как?“ Философ сказал: „Цю можно послать управляющим в поселение в тысячу домов, в род, могущий выставить сто [боевых] колесниц, — не знаю, Гуманен ли он“. — „А Чи как?“ Философ сказал: „Чи, опоясав плетеным поясом, можно послать беседовать с посетителями, являющимися ко двору, — не знаю Гуманен ли он“» (§ 5, 8).

«Цзы Чжан сказал: „[Чуского] министра цзы-Вэня трижды назначали на должность министра, и [он] не выказывал радости, трижды снимали, и [он] не выказывал недовольства. О всех мероприятиях старого министерства [он] обязательно докладывал новому министру. Что это?“ Философ сказал: „Верность“. [Цзы Чжан] сказал: „Может, уже Гуманность?“ [Конфуций] сказал: „Еще не знаю (узнали?), как достичь Гуманности“. Когда Цуй-цзы убил циского правителя, Чэнь Вэнь-цзы, имея десять колесниц, бросил их и бежал оттуда. Прибыв в другую страну, сказал: „[Здесь] как у нашего сановника Цуй-цзы!“, бежал [и] оттуда. Прибыл [еще] в одну страну, опять сказал: „[Здесь] как у нашего сановника Цуй-цзы!“, бежал [и] оттуда. Что это?“ Философ сказал: „Чистота“. [Цзы Чжан] спросил: „Может, уже Гуманность?“ [Конфуций] сказал: „Еще не знаю (узнали?), как достичь Гуманности“» (§ 5, 19).

«Цзы Лу сказал: „Когда Хуань-гун убил царевича Цю, Шао Ху (наставник царевича) умер от этого, а Гуань Чжун не умер“. Еще сказал: „[Наверное], он не был Гуманен?“ Философ сказал: „Хуань-гун девять раз объединял князей, и не боевыми колесницами, а силой Гуань Чжуна. Вроде бы он был Гуманным, вроде бы он был Гуманным!“» (§14, 16).

«Цзы Гун сказал: „Гуань Чжун ведь не был Гуманным? Когда Хуань-гун убил царевича Цю, он не только не смог умереть, а даже стал служить ему министром“. Философ сказал: „Когда Гуань Чжун был министром Хуань-гуна, [тот] стал гегемоном над князьями, объединил и унифицировал Поднебесную. Если бы не Гуань Чжун, мы бы ходили с волосами, распущенными по спине, и застегивались на левую сторону. Разве лучше было бы ему, занеся перед заурядными людьми, покончить с собой в придорожной канаве, чтобы никто о нем не знал!“» (§ 14, 17) [64, с. 16 - 17].

На основании проведенного анализа основных контекстов с употреблением термина «жэнь» А. М. Карапетьянц приходит к следующему выводу: «Несмотря на отказ Конфуция как квалифицировать Гуманность, так и распределять людей по этому признаку, из приведенных фрагментов очевидно, что под Гуманностью подразумевается нечто, при обладании чем человек за счет некоего качественного перехода становится над людьми, после чего его уже нельзя мерить обычными мерками. Возможно, именно этим отчасти объясняется нежелание Конфуция назвать Гуманными живых или себя» [64, с. 18]. А. М. Карапетьянц полагает, что в «Тунь юе» различались две гуманности — активная, осуществляемая

и пассивная, только воспринимаемая. Он обращает внимание на первые семь параграфов гл. 17 «Лунь юя», где дано содержательное определение термина «жэнь» (я приведу тексты только двух из них): «[Ян Хо] сказал: „Можно ли назвать Гуманным того, кто, храня в груди сокровища, оставляет в заблуждении страну?“ [Конфуций] сказал: „Нельзя“. „Можно ли назвать знающим любящего делать дело и так теряющего время?“ [Конфуций] сказал: „Нельзя“.— „Дни и месяцы уходят, лет нам не прибавят“. [Конфуций] сказал: „Мадно. Я пойду служить“» (§ 17, 1.)

«Цзы Чжан спросил Конфуция о Гуманности, Конфуций сказал: „Могущий осуществить пять [вещей] в Поднебесной уже является Гуманным“. — „Позвольте услышать о них“. [Конфуций] сказал: „Достоинство, широта, доверие, сообразительность, милостивость. Держащийся с достоинством не попадает впросак, широта завоевывает толпы, доверие внушает доверие другим, сообразительность ведет к успешности, милостивость позволяет управлять другими“» (§ 17,5).

Главный вывод из текста первых семи параграфов напрашивается сам: «„жэнь“ (Гуманность) — это сумма качеств, позволяющих управлять людьми» [64, с. 18 - 20].

А. М. Карапетьянц считает, что понятие «гуманность» употребляется в «Лунь юе» по крайней мере в трех смыслах:

«Способность оценить и считать важнейшим некоторое свойство, обладающее этим названием, — это пассивная Гуманность сочетания „будучи человеком, не Гуманен“.

Способность и призвание руководить людьми — это Гуманность правителя, совпадающая с пониманием Гуманности у Мо-цзы, недаром последний, будучи актиконфуцианцем, никогда не отрицал значения Гуманности.

Некоторое состояние отрешенности, достигаемое с трудом и ставящее достигнутого его человека над людьми или отдельно от них» [64, с. 21].

Он отмечает, что за всеми тремя выделенными значениями термина «жэнь» проглядывает некоторое общее значение, проявляющееся по-разному на различных уровнях, управляемых, управляющих и находящихся вне общества: «В первом случае это Гуманный человек, во втором — гуманный правитель, в третьем — совершенномудрый. Для некоторых разновидностей конфуцианства, а также монзма третьего уровня не существовало, он сливался со вторым, из-за чего, очевидно, и возникло представление о том, что Конфуций был правителем „понарошку“. Гуманность предусматривает полное развитие человеческих способностей, сначала пассивных, потом активных: сперва на общественном, затем на „космическом“ уровне» [64, с. 22].

А. М. Карапетьянцу удалось убедительно доказать, что в «Лунь юе» не прослеживается резкой отчужденности *жэнь* и трех других основных конфуцианских терминов: «и» (Справедливость), «ли» (Этикет, Ритуал, Правила) и «чжи» (Знание). Все они еще не вступили друг с другом в четкие структурные отношения и легко взаимозаменяются (см. [64, с. 22 - 34]).

Высоко оценивая методику и результаты анализа, осуществленного А. М. Карапетьянцем, я все же хотел бы отметить, что, увлекшись переплетенными проблемами, автор несколько занизил одно из изначальных понятий термина «жэнь» — «любовь к человеку». Правда, в одном месте он бегло отмечает, что основой гуманизма у Конфуция являются сыновняя почтительность и братская любовь (см. [64, с. 22]). В то же время в ряде мест «Лунь юя» данный термин используется в контексте, заставляющем исследователей задумываться о более расширительном его толковании. Это признает и А. М. Карапетьянц, указывающий, что «жэнь» в некоторых контекстах «не поддается удовлетворительной интерпретации» [64, с. 22]. Так что можно ждать выявления новых оттенков в трактовке этого термина. Не случайно проф. Чжоу Гучэн, восстанавливая изначальный смысл термина «жэнь», предложил читать его как «Человек — должен быть человеком».

Обратимся теперь к выяснению роли комментаторской литературы, т. е. комментаторского метода в постижении понятийного аппарата «Лунь юя». До сих пор образцовой работой, где уважительно и с пользой для дела учтено комментирование текста, является перевод акад. В. М. Алексеева. В отличие от своего предшественника — Дж. Легга, чей перевод «Лунь юя» на английский язык и по сей день считается на Западе классическим, В. М. Алексеев полагал, что нельзя разрывать комментаторский текст, выхватывая отдельные толкования различных комментаторов. При переводе «Лунь юя» он исходил из необходимости полностью сочетать перевод двух текстов — самого памятника и комментария Чжу Си (1130—1200), выдающегося средневекового исследователя и теоретика конфуцианства: «При подобной целостной инкорпорации комментария Чжу Си в общий перевод... мы воспроизведем литературную и ораторскую речь XII в., обращенную к учащимся, для которых текст классика не был столь же прост, чтобы поддаваться простому переводу его на разговорный язык того времени, но требовал одновременной и аналитической и синтетической проработки вплоть до восстановления в уме XII в. ума авторов классического текста (IX—III вв. до н. э.). Но эта же работа нужна и для читателя (и учащегося) XX в., которому подобное наглядное внушение конечной простоты, заключенной в мысли оригинала, при ее предварительной и сложной обработке создаст надлежащее впечатление и внесет в дословную версию все надлежащие коррективы. В самом деле, можно ли с одного приема и с одной лишь версии передать тот самый текст, который в Китае без посредствующего звена („трамплина“) на протяжении всех веков всегда был непонятен?» [17, с. 427].

Ради экономии я приведу лишь три отрывка из «Лунь юя» — два простых и один посложнее — вместе с сопутствующими им комментариями Чжу Си в переводе В. М. Алексеева. Первые два отрывка — суждения Конфуция, третий — его ученика. В последнем случае поучителен и комментарий В. М. Алексеева — тонкого знатока древнекитайского языка и мудрого толкователя канона.

«„Лунь юй“ (1, 8):

„Не дружи с теми, кто не похож на тебя“.

Чжу Си:

„Друг дан для того, чтобы помочь тебе в истинно человеческом братолюбии. Если же он даже не такой, как ты, а хуже, то он бесполезен и даже, наоборот, вреден. Правда, могут в таких случаях спросить: как поступить, если, положим, я выбрал себе друга, превосходящего меня качествами, но он, повинаясь тем же самым соображениям в отношении меня, не пожелает дружить со мной, как с низшим? Отвечу так: в тексте стоит запретительное слово „не“ (не дружи), означающее, что мне не следует идти и искать друга не по себе, и только. Если же он явится сам, то как же его отвергнуть? При развитии этого принципа сам собою обнаружится друг превосходных качеств.“

Меня спрашивают, не идет ли речь об одинаковых стремлениях друзей. Я скажу на это, что так рассуждать значило бы обнаружить слишком уж большую щепетильность в искании друзей. Надо положить такое правило, чтобы в учителе искать человека с большей нравственной силой, а в друге — вообще с лучшими качествами.

Совершенномудрый, кстати сказать, в этих своих словах не говорит об обязательном поиске человека лучшего, чем ты. Он только желает спасти людей от их общей слабости удаляться от лучших людей и сближаться с худшими.

Да наконец, человек, ниже меня по развитию и ищущий сближения со мной, наверное, не кто иной, как отрок. Следовательно, не я к отроку, а отрок ко мне. Опять выходит, что слова обращены к учащемуся, а мне предоставляется искать дальнейших совершенств“».

«„Лунь юй“ (1, 8):

„Ошибся — не бойся исправиться“.

Чжу Си:

„Не бойся, т. е. не отступай перед трудностью. Если не найдешь в себе храбрости управлять самим собой, то зло будет с каждым днем все расти и расти. Значит, при ошибке надо быстро исправиться, а не отступать перед трудным делом и кое-как мириться с тем, что есть“.

У Чэн-цзы<sup>5</sup> читаем:

„Нет других путей у науки: раз знаешь, что это нехорошо, сейчас же исправляйся и иди, где добро,— вот и все. Таким именно должен быть путь самосовершенствования у того, из кого выйдет достойнейший благородный человек“.

Толкователь Ю объясняет все это так:

„Путь достойнейшего человека основан на степенности и серьезности как на существенно важном, завершаемом наукой. Путь же науки идет главным образом через преданное сердце и честное слово, и в нем тебе поможет человек лучший, чем ты. Однако тому, кто скуп на исправление своих ошибок, никогда не войти в нравственное совершенство, да и мудрый учитель не всегда будет

рад указать такому человеку на добрый путь истины. Вот почему слова текста заканчиваются призывом к безбоязненному исправлению своих ошибок» [17, с. 438].

«„Лунь юй“ (1, 13):

„Ю-цзы сказал: „В практике чинного поведения ценною является мягкость. Ею был прекрасен путь правды древних царей. И мелкое и крупное идут через нее“.

Чжу Си:

„Чинное поведение — это пропись принципов, идущих из небесных основ человеческой души, и правила высшего приличия для человеческих поступков.

Мягкость — это непринужденность, свободная естественность. Надо знать, что основная сущность чинного поведения при всей своей суровости всегда вытекает, как из принципа, из естественного отражения вещей. Поэтому, когда оно введено в жизнь, то сейчас же требует свободной непринужденности, отрешения от всякого усилия и давления. Только при этих условиях это поведение имеет смысл и заслуживает внимания.

Путь прежних государей именно этой-то своей стороной и прекрасен, и им должно идти как в вещах мелких, так и в значительных“».

Комментарий В. М. Алексеева: «„Чинное поведение“ — это слово „ли“, передающее краеугольную мысль всей проповеди Конфуция, как и следовало ожидать, вряд ли переводимо на русский и вообще европейские языки. Иероглифически оно означает строгое служение при совершении ритуальных обрядов древности перед лицом алтаря, на котором стояли жертвенные сосуды. Фонетически оно, по-видимому, сродни, с одной стороны, слову „ли“, означающему тайные, но основные линии всего сущего, с другой — следованию, вернее, шаганию по образцовым нормам. Таким образом, прежде всего, это служение божеству, соединенное с набожным благоговением. Затем, чинное поведение и вообще в жизни, хотя бы и вдали от алтаря. Наконец, этот термин культа есть в то же время и термин вежливости, как в ее высшей форме людей высокой культуры, так и в обычной форме отношения между собою простых людей. Таким образом, мы здесь присутствуем при зарождении культа вежливости, столь характерного для конфуцианской культуры, а равно и для всего живущего ею Китая. Переводчик старается избежать слова „церемонии“, столь часто встречающегося в европеизациях китайского „ли“, отчасти потому, что в этом определении оно далеко не охватывает всего китайского понятия, которое лишь частично указывает на парад и помпу; с другой же стороны, еще и потому, что, попав в русский язык вместе с другими банальными сведениями о Китае, оно приняло опереточно-юмористический, очень пошлый оттенок, от которого нужно избавляться слишком геронческой настойчивостью. А между тем русское китаеведение все еще и само держится шаблонов и жаргонных, переводческих, первых попавшихся определений, и не ему пока свергать укоренившуюся юмористику. Переводчику кажется, что в словах

„чинное поведение“ изображено среднее значение слова „ли“, т. е. идущее после значения религиозной напряженности и перед значением вежливости. В этом последнем значении слово „ли“ становится глаголом, означающим „быть с кем-либо вежливым, обращать внимание“.

„Мягкость — это непринужденная, свободная естественность“ — принципом настоящего перевода является соблюдение текстуальной дословности, корректируемой переводимым тут же комментарием. Какой смысл вводить в перевод текста пояснение комментатора, которое вовсе не синоним, а лишь развитие мысли комментатором в той области, в которой автор текста чего-то не досказывает? Надо прежде всего соблюсти красоту оригинала, а потом уже трактовать о ней, хотя бы при помощи приближений комментатора.

У европейских переводчиков, с одной стороны, этот принцип следования оригинальному тексту не соблюден и слово „мягкость“ замещено комментаторским парафразом; с другой же — оно передано первым попавшимся жаргонным определением „гармония“, дающим, например, такой перевод: „...в употреблении (т. е. исполнении) церемоний дорожке [всего] должно считать согласие (гармонию или лучше ненасилие, поступая исподволь)...“ Несмотря на всю трудность выбора подходящего слова для „хэ“, переводчик думает, что его известная всем китаянцам поэтизация „мягкий“, „нежный“ сюда идет больше, нежели что другое“» [17, с. 440—441].

Я преднамеренно столь подробно ознакомил читателя с результатами работ сторонников трех методов. Как видим, каждый исследователь стремится покорить вершину, уповая лишь на свой метод. Но наиболее плодотворный итог может быть получен лишь при комплексном подходе к тексту «Лунь юя». При этом, по моему мнению, ведущая роль должна быть отведена комментаторской школе, ибо именно она формировала восприятие текста китайцами и соседними народами, вовлеченными в орбиту влияния древнекитайской цивилизации. Труд В. М. Алексеева, родоначальника советского китаеведения, — тому наглядный пример.

К сожалению, на сегодняшний день такого комплексного подхода к тексту не наблюдается. Поэтому до тех пор, пока на русском языке не появится полный научный перевод «Лунь юя», для чего требуется огромный труд, возможно сосуществование различных трактовок и уровней восприятия. Философ передаст один оттенок, историк или филолог обратят внимание на другое. Моя задача весьма конкретна — постараться показать, как воспринимали текст обычные жители Поднебесной: земледельцы, чиновники, интеллигенты, торговцы; какова была сила воздействия «Лунь юя» на становление духовной и политической культуры, формирование национального характера; какие именно ценностные ориентиры Конфуция и почему переживают второе рождение на начальном этапе строительства социализма в Китае.

## Глава 4

### УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ

#### Конфуций о человеке

Богословы, историки, философы, культурологи, психологи, этнографы, социологи, биологи и другие представители различных направлений науки XX в. независимо от государственной принадлежности давно уже бьются над проблемой — что есть человек и каково его предназначение? Вопрос этот отнюдь не праздный, ибо благодаря своей активной деятельности человек к концу нашего века привел среду обитания на грань катастрофического разрушения.

Само исследование сущности личности началось в Европе, так же как и на Востоке, задолго до нашей эры. И если основой европейской персоналистской традиции, в которой личность понимается как своеобразная святыня, некий абсолют, явилось христианство (подробнее см. [49 а, с. 506]), то в китайской духовной культуре аналогичную роль сыграло учение Конфуция. Функции же «абсолюта» реализовал «благородный муж», воплотивший черты идеальной личности.

«Человек, — отмечал Н. А. Бердяев, — так устроен, что он может жить или верой в Бога, или верой в идеалы и кумиры» [24а, с. 217]. Вот таким идеалом на долгие века стал для китайского этноса образ «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*), созданный Конфуцием. Прежде чем перейти к анализу его ценностных критериев, необходимо уяснить, что эпоха Чуньцю — Чжаньго была переломной в истории древнего Китая. Качественная социально-экономическая ломка, происходившая в обществе, не могла не отразиться, а точнее, прежде всего и отразилась на человеке. Перед изумленным взором интеллектуалов древнего Китая раскрылись новые, неизвестные ранее грани человеческого характера и поведения. Если прежде человек был составной частью семьи и патронимий, не мыслил себя вне их рамок и все свое поведение и стремления подчинял нуждам родственного коллектива, то в связи с формированием частной собственности на землю, развитием частных ремесел, торговли, ростом городов он, на первых порах пока еще частично, вырывается из семейных и патронимических связей.

Менялось и поведение людей, ибо возникает новая система ценностей. Древние ужасались, что в патронимиях возникали ситуации, когда внук был богат, а дед беден, когда богатые родственники уклонялись от помощи бедным сородичам. Такая моральная деградация человека ошеломяла интеллектуалов. Поэтому у многих из них возникает ностальгия по «золотому веку» прошлого, особенно звучно проявлялась она в учении Конфуция. !

Обратимся к «Лунь юю» (17, 16): «Учитель сказал: „В древности люди имели три вида недостатков. Ныне же даже этих недостатков уже нет. В древности распушенные все же умели сдерживать себя. Ныне же распушенные ведут себя разнузданно. В древности сдержанные люди всегда вели себя достойно. Ныне же сдержанные люди прикрывают стыд гневом. В древности даже глупцы отличались прямотой. Ныне же глупцы творят обман“» [308, с. 189].

Это суждение насыщено мрачным юмором: Конфуций выделяет три группы людей (распушенных<sup>1</sup>, сдержанных и глупцов) и на их примере показывает, как глубоко пали нравы в его время.

Конфуция, как и многих мыслителей древнего Китая, не могла не заинтересовать природа человека. Он пытался на первых порах хотя бы для себя разобраться в ее основе. Многочисленные контакты с людьми различных социальных уровней, по-видимому, не дали утешительных выводов. И в «Лунь юе» (4, 5) в разделе, посвященном характеристике вводимого им понятия «человеколюбие» (*жэнь*), центральной концепции своего учения, мы встречаем уже четкое определение сути человеческой природы: «Учитель сказал: „Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао в достижении этого, то они этого и не получают. Бедность и презренность — вот что ненавидят все люди. Если не установить для них Дао для избавления<sup>2</sup> от этого, то они от этого так и не избавятся“» [308, с. 36].

Стремление к богатству и знатности, равно как и страх оказаться в числе бедных и презираемых, одинаково присуще, по мнению Конфуция, самой человеческой природе. Говоря современным языком, он относил их к числу биологических факторов, определяющих как поведение отдельных индивидуумов, так и больших коллективов, т. е. всего этноса в целом. Конфуций был не одинок в своих воззрениях, аналогичных взглядов придерживались многие древнекитайские мыслители независимо от принадлежности к той или иной этико-политической школе. Ян Чжу (395—335), живший через сто лет после Конфуция, выделял уже четыре основных стремления, добавив долголетие и славу: «Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление] к долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний» (цит. по [128, с. 207]). Ян Чжу расширил число стремлений, добавив долголетие и славу.

В отличие от Ян Чжу Конфуций не ограничивался лишь конста-



тацией факта, он сразу же намечал пути того, как можно использовать, в данном случае для блага собственного учения, эти природные черты человека.<sup>1</sup> Точно так же подойдут к этой проблеме и легисты, в частности Шан Ян; правда, он изберет иные методы воздействия на человека.

Суждение о природных качествах человека — как бы размышление вслух о качестве того «рабочего материала», с которым мыслителю приходится иметь дело при построении своей модели общества и государства. Высказываний Конфуция о природе человека весьма немного, может быть, это объясняется тем, что Учитель не хотел обижать окружающих. По крайней мере до нас дошло признание Цзы Гуна — самого талантливого ученика Конфуция, также подтверждающего стремление Учителя уйти от этой острой темы («Лунь юй», 5, 13): «Цзы Гун сказал: „Сочинения и суждения Учителя о культуре (*вэнь*) можно достать и услышать. Суждения же Учителя о природе человека (*син*) и пути Неба невозможно достать и услышать“» [308, с. 46].

И все же по отрывочным репликам, зафиксированным, в частности, в «Лунь юе» (5, 27; 5, 12), можно предположить, что природные качества современного ему человека особых восхищений у Конфуция не вызывали: «Учитель сказал: „Ну что же — ничего нельзя поделать! Я никогда не встречал человека, который, заметив собственную ошибку, решился бы сам осудить себя“» [308, с. 53]. Еще больший пессимизм звучал в другой реплике, дающей достаточно полное представление о взглядах Конфуция: «Цзы Гун сказал: „Я не хочу, чтобы люди оскорбляли меня, сам же я также не хочу оскорблять людей“. Учитель ответил: „Сы (второе имя Цзы Гуна.— Л. П.)! Этого ты никогда не добьешься“» [308, с. 46].

Однако Конфуций не отчаивался — главным для него было уяснить скрытую природу человека, дабы потом можно было бы более результативно воздействовать на нее в нужном ему направлении. Именно поэтому в приведенном выше суждении о природных качествах людей содержится мысль, что люди могут осуществить свои стремления и даже избавиться от ненавистных состояний, если будут неуклонно следовать «установленному для них Дао».

О чем идет речь? «Дао» (досл. «Путь») является одной из основных категорий древнекитайской философии и этико-политической мысли. Значение этого понятия многообразно: у философов оно выступало в роли Абсолюта, вездесущего естественного закона природы. Нет ни одного памятника древнекитайской философской или этико-политической мысли, где бы ее творец не обращался к Дао, не использовал данное понятие. Древнекитайская традиция приписывает авторство учения о Дао, изложенного в трактате «Дао-дэ цзин», Лао-цзы (Ли-эру) (579—499). Он был старшим современником Конфуция, и, как гласит та же историческая традиция, запечатленная Сыма Цянем, Конфуций был знаком с ним, обращался к нему за советами (см. [77, с. 439]). Попытаемся пред-

ставить, чем был интересен «Дао-дэ цзин» для Конфуция и на что он мог обратить внимание.

От его пытливого ума не могла ускользнуть центральная идея трактата — Дао предшествовало всем вещам, оно породило их, оно — Мать Поднебесной: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао; правильно давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела» [56, т. 1, с. 122].

Конфуций не мог не обратить внимание также на то, что Дао воплощает идею вечности и в этом смысле близко к понятию самой природы.

Небезынтересно привести мнения двух выдающихся советских китаеведов — академиков В. М. Алексеева и Н. И. Конрада — о сущности Дао.

«Дао,— писал первый, — есть сущность, есть нечто статически абсолютное, есть центр круга, вечная точка вне познаний и измерений, нечто единственно правое и истинное... Оно — самопроизвольная самоестественность. Оно для мира вещей, человека, поэта и нантя есть Истинный Владыка... Небесный станок, лепящий формы... Высшая Гармония, Магнит, притягивающий к себе не противящуюся ему человеческую душу... Таково Дао как высшая субстанция, инертный центр всех идей и всех вещей» [14, с. 17].

Аналогичную трактовку Дао, правда несколько в иной плоскости, предлагает и Н. И. Конрад: «Все, что существует, как бытие единичное, имеет свою „форму“, свой „образ“; дао, как бытие всеобщее, ни формы, ни образа не имеет, если бы оно их имело, оно стояло бы в общем ряду со всеми вещами. Поэтому в каждой вещи, в каждом явлении присутствует свое „есть“; в дао наличествует „нет“. То, что „есть“, изменяется, в нем есть чему изменяться. То, что „нет“, не изменяется: в нем нет чему изменяться... Дао — не изменяется; следовательно, оно пребывает не в движении, а в „покое“; поэтому оно и не конечно, а вечно постоянно» [77, с. 434].

Высказывая суждение о существовании человеческой природы, Конфуций, как мне представляется, не случайно обратился к понятию «Дао». Если бы он хотел воздействовать на стремление к богатству и знатности только «правильными принципами» (см. [56, т. 1, с. 148]) или «надлежащими методами» (см. [308, с. 36]), то мог бы использовать иные термины и понятия, в частности *ли* (правила, ритуал) или *фа* (установления, законы), которые в то время еще не были «оккупированы» легистами, и т. п.

Сам же факт обращения именно в рассматриваемом суждении к понятию «Дао» должен был показать ученикам, что в отличие от Лао-цзы он связывает Дао лишь с одной темой — с человеком. Выражаясь современным языком, Конфуция не интересовали проблемы онтологии и гносеологии, о чем свидетельствует текст «Лунь

юя». Но, зная уже, какое значение имело это понятие, он использовал его, может быть даже несколько прагматически<sup>3</sup>, с единственной целью — показать, какое большое значение придавал он проблеме воспитания нового человека — человека, способного жить в сооружаемой им модели общества и государства.

Введение понятия «Дао» должно было также оттенить извечность названных стремлений, показать, что они присущи человеку изначально.

Сопоставляя человека и Дао, Конфуций хотел подчеркнуть, что человек является центральной темой его учения.<sup>1</sup>

Дао в «Лунь юе» означало весь комплекс идей, принципов и методов Конфуция, т. е., по существу, всю суть его учения, с помощью которого он собирался направить человека на путь истинный, управлять им, воздействовать на него.

Постичь Дао — значит вступить на Путь познания истины. Где-то в конце этого трудного путешествия человеку откроется истина, и он сможет сказать себе — мой жизненный путь окончен («Лунь юй», 4, 8): «Учитель сказал: „Если на рассвете познаешь Дао, то на закате солнца можешь умереть“» [308, с. 37]

И все же Конфуций, видимо, не верил в способности каждого овладеть его Дао, хотя и не исключал такой возможности. Поэтому он рассматривает человека в трех измерениях, подразделяя соответственно людей на три категории, обозначаемые терминами «цзюнь-цзы», «жэнь» и «сяо жэнь». «Цзюнь-цзы» и «сяо жэнь» — новые понятия, неизвестные ранее широко в древнекитайской философии и этико-политической мысли. Эти два взаимно связанных понятия на долгие столетия определили не только параметры развития политической культуры, но во многом и судьбу духовной культуры китайской нации.

Цзюнь-цзы («благородный муж») занимает одно из центральных мест в учении Конфуция, ему отведена роль идеального человека, наглядного примера для подражания представителям двух других категорий. Термин «жэнь» («человек») использовался для обозначения как человека вообще, так и обычных людей.

«Сяо жэнь» (досл. «маленький человек», иногда переводится как «низкий человек») — термин далеко не однозначный, несущий в себе как этическую, так и социальную нагрузку. Очень часто используется в сочетании с термином «цзюнь-цзы» и, как правило, в отрицательном значении.

Рассмотрим, какими же нравственными качествами наделяет Конфуций «благородного мужа». Высказываний о нем довольно много, приведем лишь некоторые («Лунь юй», 15, 18; 16, 10; 14, 42; 15, 32; 16, 1; 15, 18; 15, 19; 15, 22; 16, 7; 17, 23):

«Учитель сказал: „Благородный муж всегда исходит из чувства справедливости, которое выражается в том, что в делах он следует правилам поведения (ли), в речах скромно, при завершении дел правдив. Именно таков и есть благородный муж“» [308, с. 166];

«Кун-цзы сказал: „Благородный муж думает о девяти [вещах] — о том, чтобы видеть ясно; о том, чтобы слышать четко; о

том, чтобы его лицо было приветливым; о том, чтобы его поступки были почтительными; о том, чтобы его речь была искренней; о том, чтобы его действия были осторожными; о необходимости спрашивать других, когда появляются сомнения; о необходимости помнить о последствиях своего гнева; о необходимости помнить о справедливости, когда есть возможность извлечь пользу» [56, т. 1, с. 170—171],

«Цзы-лу спросил о благородном муже. Учитель ответил: „Совершенствуя себя, будь уважителен“. [Цзы-лу] спросил: „Этого достаточно?“ Учитель сказал: „Совершенствуя себя, приноси успокоение другим людям“. [Цзы-лу] спросил: „Этого достаточно?“ [Учитель] сказал: „Совершенствуя себя, приноси успокоение народу. Это было трудно даже для Яо и Шуня!“» [56, т. 1, с. 166];

«Учитель сказал: „Благородный муж всегда в помыслах о Дао, а не о еде. Когда обрабатываешь землю, частенько сводит живот от голода, когда занимаешься учением, частенько тебя ожидает хорошее жалование. Благородный же муж беспокоится лишь о том, что не может постичь Дао, его не беспокоит нищета“» [308, с. 168—169];

«Кун-цзы сказал: „Цю! Благородный муж чувствует отвращение к тем, кто не хочет говорить о своих [истинных] намерениях, а непременно выдвигает [всевозможные] объяснения“» [56, т. 1, с. 169];

«Учитель сказал: „Благородный муж беспокоится о том, что не обладает способностями, но не беспокоится о том, что люди не знают о нем“» [56, т. 1, с. 167];

«Учитель сказал: „Благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто“» [56, т. 1, с. 167];

«Учитель сказал: „Благородный муж выдвигает людей не за их слова, но и не отбрасывает [хорошие] слова, если они сказаны [недостойным] человеком“» [56, т. 1, с. 167];

«Кун-цзы сказал: „Благородный муж избегает трех вещей: в юности, когда организм еще не окреп, он избегает любовных утех; в зрелом возрасте, когда у него появляется сила, он избегает драк; в старости, когда организм ослабевает, он избегает жадности“» [56, т. 1, с. 170];

«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“» [56, т. 1, с. 173].

Приведенных суждений Конфуция вполне достаточно, чтобы получить представление о нравственном багаже цзюнь-цзы. Учитель наделил его такими чертами, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, осторожность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам, бездумным и т. п. Благородный муж никогда не успока-

вается на достигнутом, он постоянно занимается самоусовершенствованием в надежде постичь Дао-Путь.

Из некоторых суждений проглядывает социальный статус цзюнь-цзы: при жизни Конфуция выдвигать людей и предоставлять им административные посты мог только правитель, иногда прислушивавшийся к советам своих ближайших сановников. В последнем разделе «Лунь юя» (20, 2), где говорится о надлежащих методах управления народом и государством, образ цзюнь-цзы уже ассоциируется с правителем царства [308, с. 209–210]. Правда, это еще не означает, будто каждый правитель автоматически становился цзюнь-цзы.

Но перечень моральных достоинств цзюнь-цзы был бы далеко не полным, если бы мы не осветили два важнейших понятия учения Конфуция — *жэнь* и *зэнь*. Благородный муж, лишенный *жэнь* и *зэнь*, уже не цзюнь-цзы («Лунь юй», 4, 5): «Учитель сказал: „...Если благородный муж утратил *жэнь*, то какое право имеет он носить столь высокое имя?“» [308, с. 36].

Обычно принято переводить понятие «*жэнь*» как «человеколюбие», «человечность», «гуманность» (см., например, [56, т. 1, с. 159–163]). Н. И. Конрад считает, что термин «*жэнь*» следует понимать как «человеческое начало» в человеке [77, с. 425]. В. С. Колоколов, тонкий знаток древнекитайского языка, переводил *жэнь* понятием «благорасположенность». И. И. Семененко трактует его как «милосердие», доказывая, что «в основе милосердия обнаруживается хорошо известная нам по другим примерам у Конфуция космогоническая схема, рассматривающая человеческую жизнь как подвиг самопожертвования, в результате которого возникает этически полноценное общество. Милосердие — это сам мифический первопредок-демиург, создающий путем своей гибели мир подлинной (с точки зрения Конфуция) человечности» [141, с. 192]. Х. Крил полагает, что наиболее эквивалентным из европейского языка может быть термин «добродетель» [326, с. 87]. Можно привести еще множество различных мнений маститых китаеведов, которые лишь подтверждают, что в европейских языках трудно подобрать термин, полностью адекватный понятию «*жэнь*».

Следует лишь отметить, что из всех имеющихся переводов «человеколюбие» наиболее точно передает основное значение «*жэнь*» («Лунь юй», 12, 22): «Фань Чи спросил, что такое „*жэнь*“. Учитель ответил: „Это значит любить людей“» [308, с. 131]. Пройдут десятки, сотни лет, и термин «*жэнь*» будет все более насыщаться вытесняющим все иные оттенки «человеколюбием», пока не станет в современном китайском языке синонимом «гуманности».

Однако во времена Конфуция эти оттенки сохранялись, более того, Учитель сам насыщал *жэнь* различными этическими представлениями и даже правилами поведения, далекими от нашего понимания «человеколюбия» («Лунь юй», 12, 1, 12, 2; 12, 3; 13, 19; 17, 6): «Янь Юань спросил, что есть „*жэнь*“? Учитель ответил: „Преодолей себя и возвратись [в словах и поступках к] правилам (*кэцзи фу ли*)<sup>4</sup> — в этом заключается „*жэнь*“. Если однажды пре-

одолсеешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к правилам (ли), то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим „жэнь“. Осуществление „жэнь“ зависит от самого себя, неужто оно зависит от других людей?“ Янь Юань вновь спросил: „Прошу рассказать о том, как этого добиться?“ Учитель ответил: „Нельзя смотреть на то, что не соответствует правилам; нельзя слушать то, что не соответствует правилам; нельзя говорить то, что не соответствует правилам; нельзя делать то, что не соответствует правилам“» [308, с. 123];

«Чжун Гун спросил: „Что есть „жэнь“?“ Учитель ответил: „Выйдя за ворота, [отнесись к людям], словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь большое жертвоприношение. Не делай человеку (жэнь) того, чего не желаешь себе. И тогда исчезнет ненависть в государстве, исчезнет ненависть в семье“» [308, с. 123];

«Сыма Ню спросил: „Что есть „жэнь“?“ Учитель ответил: „Обладающий „жэнь“ нетороплив в речах“. [Сыма Ню] вновь спросил: „Разве можно назвать обладающим „жэнь“ только за то, что нетороплив в речах?“ Учитель ответил: „Когда встречаешься с трудностями, разве речь должна быть торопливой?“» [308, с. 124];

«Фань Чи спросил о человеколюбии (жэнь). Учитель сказал: „Всегда будь почтителен. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми проявляй преданность. Когда отправишься к варварам, не отказывайся [от этих правил]“» [56, т. 1, с. 163];

«Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии (жэнь). 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“» [56, т. 1, с. 183].

Перечень суждений Конфуция о понятии «жэнь» можно было бы продолжить, они встречаются в «Лунь юе», как уже отмечалось, 109 раз. Однако приведенных примеров достаточно, чтобы читатель смог убедиться в его многозначности. Ян Боцзюнь полагает, что в 105 случаях термин «жэнь» используется в качестве критерия высшей добродетели [308, с. 221].

Для нас гораздо важнее представить, как понимали жэнь современники Конфуция, в частности его ученики. В «Лунь юе» (5, 8) приводится текст беседы Конфуция с учениками на тему о том, кого из современников можно удостоить этим высоким званием. Поскольку ученики сами отбирали достойных, а они были хорошо знакомы с суждениями Конфуция, то для нас крайне интересны их критерии. Более того, нет никакой гарантии, что в «Лунь юе» собраны все высказывания Конфуция о жэнь. Обратимся к тексту беседы: «Мэн Убо спросил: „Можно ли считать Цзы Лу обладающим „жэнь“?“ Учитель ответил: „Не знаю“. Тогда он вновь спро-

сил. Учитель ответил: „Что касается Ю (Чжун Ю - второе имя Цзы Лу. — *Л. П.*), то если имеется государство, обладающее тысячами боевых колесниц, то можно поручить ему набор воинов и ведение боевых действий. Достоин ли он звания „[обладающего] жэнь“? Этого я не знаю“. „А каково Ваше мнение о Цю?“ Учитель ответил: „Что касается Цю, то если имеется *и* (административная единица. — *Л. П.*), на территории которой размещается тысяча дворов, или семья, владеющая сотней боевых колесниц, то можно назначить его управляющим *и* или командующим колесницами. Достоин ли он звания „[обладающего] жэнь“? Этого я не знаю“. „А каково Ваше мнение о Чи?“ Учитель ответил: „Что касается Чи, то если его нарядить в ритуальные одежды и отправить во дворец, то можно поручить ему прием иностранных гостей и ведение переговоров. Достоин ли он звания „[обладающего] жэнь“? Этого я не знаю“» [308, с. 44].

Вопросы Мэн Убо весьма характерны. По его мнению, он выбрал людей, вполне достойных звания «обладающего жэнь»: все трое (Цзы Лу, Цзай Цю и Гун Сичи) — ученики Конфуция. Более того, Цзы Лу был самым близким и самым любимым учеником, однако даже ему, способному возглавить большое государство, Конфуций отказывает в обладании жэнь. «Не знаю» — тоже ответ, тоже позиция. Конфуций как бы дает вопрошающему понять, что жэнь — нечто большее, значительное, нежели способность управлять государством, принимать иностранных гостей или командовать войсками.

Любознательные ученики продолжали расспрашивать Учителя, на этот раз вопросы задавал Цзы Чжан («Лунь юй», 5, 19). Перечисляя достоинства каждого из своих кандидатов, он как бы пытается убедить Учителя в правильности выбора: «Цзы Чжан спросил: „Первый советник Цзы Вэнь трижды назначался на этот высокий пост, но не выказывал радости; трижды<sup>5</sup> его лишали этого высокого поста, но он не выказывал недовольства. Всякий раз он неизменно подробно сообщал новому первому советнику, сменявшему его, о всех государственных делах, связанных с управлением. Что Вы скажете о нем?“ Учитель ответил: „Предан [государству]“. Тогда Цзы Чжан спросил: „Можно ли считать его обладающим жэнь?“ Учитель ответил: „Не знаю, разве это можно считать жэнь?“

Цзы Чжан вновь спросил: „Цуй Цзы убил цинского царя, и, хотя Чэнь Вэньцзы имел сорок прекрасных коней, он оставил их и покинул царство Ци. Прибыв в другое государство [и осмотревшись], он сказал: „Здесь правители подобны Цуй Цзы“ — и покинул это государство. Затем он прибыл в другое государство [и, осмотревшись], сказал: „Здесь правители подобны Цуй Цзы“ — и покинул это государство. Что Вы скажете о нем?“ Учитель ответил: „Совершенно чист“. Тогда Цзы Чжан спросил: „Можно ли считать его обладающим жэнь?“ Учитель ответил: „Не знаю, разве это можно считать жэнь?“» [308, с. 49].

В этой беседе Цзы Чжан говорит о реальных лицах, почти сов-

ременниках. Цзы Вэнь стал *лин ином* (первым советником) в царстве Чу в 664 г. до н. э. В течение 28 лет его то назначали, то лишали этой должности. Цуй Цзы — дафу, наследственный аристократ, глава влиятельной патронимии царства Ци. В 548 г. до н. э. он убил циского царя Чжуан-гуна (553—548) и незаконно захватил власть в государстве. Чэнь Вэньцзы, дафу того же царства, в знак протеста бросил все свое имущество и покинул Ци.

Для нас важна аргументация Цзы Чжана. Ученик Конфуция, много раз слышавший его рассуждения о принципах (или принципе) «жэнь», хотел как-то персонифицировать представление о его носителе. И прежде всего он обращает свой взор на представителей правящего класса — именно в их среде, конечно, среди лучших ее представителей могут находиться достойные. Сфера государственной деятельности уже тогда считалась престижной. Кстати, Чэнь Вэньцзы должен был быть удостоен звания «обладающий жэнь», если бы оно означало только «человеколюбие».

Вопросы учеников и лаконичные ответы Конфуция показывают, что понятие «жэнь» весьма многозначно. Более того, оно воплощало все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека, которые содержались в учении Конфуция. Поэтому вполне естественно, что носителем жэнь мог быть не всякий, это звание предназначалось для цзюнь-цзы. Но давалось оно не автоматически, данное звание не всегда гарантировало обладание жэнь.

Итак, «благородный муж» как лицо, воплощающее конфуциански идеального человека, должен был отвечать всем требованиям носителя жэнь. Он должен был быть человеколюбивым; искренним, честным; преданным делам государственным, в данном случае правителю; осмотрительным; осторожным; неуклонно соблюдать правила и т. п.

Но этого всего еще было недостаточно для истинного «благородного мужа». Он, оказывается, должен был еще обладать и вэнь.

Иероглиф *вэнь* встречается уже в надписях на иньских костях (XIV—XIII вв. до н. э.), его первоначальное значение — «человек с разрисованным туловищем», «раскрашивать», «узор». И. С. Лисевич отмечает, что нанесение иньцами татуировки на тело имело сакральный смысл, «оно означало приобщение к божеству, к таинственным силам природы, обретение некоей магической власти» [95, с. 16]. Именно поэтому в «И цзин» термин «вэнь» связан с идеей Дао (Мирового Абсолюта), где он выступает в качестве манифестации Дао: «Ог дао — перемены и движение, поэтому-то говорят о линиях<sup>6</sup>; линии имеют [разную] ценность, поэтому-то говорят о вещах [и явлениях], вещи [и явления] перемешаны друг с другом, поэтому-то и говорят об узоре — вэнь» [286, с. 433] (цит. по [95, с. 16]).

Ко времени Конфуция термин «вэнь» постепенно насыщается иным значением — он уже используется для обозначения понятий «литература», «культура». И в этом огромная заслуга самого Конфуция: оттолкнувшись от первоначального значения данного тер-



мина, он вдохнул в него новую жизнь, связав с письменной традицией народа, его духовной культурой. Указывая на выдающуюся роль Конфуция в разработке понятия «вэнь», Н. И. Конрад отмечал: «Вэнь — духовная культура, это несомненно; но именно та, которая запечатлена в слове. Именно в слове, но не в письме.. Около 100 г. н. э. появился первый словарь — словарь иероглифический, как мы сказали бы, т. е. собравший бывшие тогда в обращении иероглифические знаки (*цзы*) и объяснивший как их значение, так и этимологию. Этот словарь назван „Шовэнь цзе цзы“, т. е. „Объяснение вэнь толкованием цзы“. Вэнь — не письмо, не письменность, а то, что написано знаками письма. Так родилось в умах китайского общества понятие „литературы“ как особой категории, действующей в обществе организованном» [77, с. 417].

В «Лунь юе» (1, 6) проводится четкая мысль о том, что вэнь — это то, что человек приобретает в процессе обучения, и каждый человек должен стремиться овладеть духовной культурой предков: «Когда молодой человек дома почитателен к родителям, а вне его — проявляет уважение к старшим; когда он скромен и правдив; когда он с любовью относится к людям — он этим всем приближается к человеческому началу (*жэнь*) в себе. И если у него еще останутся силы, он изучает вэнь» [308, с. 4—5] (цит. по [77, с. 416]).

В то же время Конфуций, согласно «Лунь юю» (6, 18), предостерегал от одностороннего увлечения вэнь: «Когда в человеке одерживает верх *чжи* (свойства самой натуры), получается дикарство (*се*); когда же одерживает верх *вэнь* (образованность), получается одна ученость (*ши*)» [308, с. 61] (цит. по [77, с. 416]). Он сознавал, что человеку, посвятившему все силы изучению вэнь, будет трудно жить среди обычных людей с их «естественными» стремлениями и страстями, он потеряет жизнеспособность. Конфуций понимал также, что нормально функционирующее общество не может состоять из одних «книжников». Человек должен уметь сочетать в себе природные качества и приобретенные знания, что дано не каждому, этого может добиться лишь идеальная личность: «Вот когда и естественные свойства человеческой натуры, и приобретенная культурность в человеке сочетаются, получается цзюнь-цзы (человек высоких достоинств)» (цит. по [77, с. 416]).

Вложив в термин «вэнь» понятие «духовная культура общества», Конфуций в то же время сохранил его первоначальный сакральный смысл. Об этом свидетельствует суждение Конфуция, высказанное в критический момент, когда на пути из царства Вэй в Чэнь он был окружен в местечке Куан разгневанными жителями. В минуту смертельной опасности Конфуций вспоминает о «вэнь» и уповаает на магическую силу этого термина («Лунь юй», 9, 5): «Разве после смерти [чжоуского] Вэнь-вача вся вэнь не сосредоточилась во мне? Если бы Небо поистине хотело уничтожить эту культуру (*вэнь*), то оно не наделило бы этой культурой меня. А коль Небо не уничтожило эту культуру, то стоит ли бояться каких-то куанцев?» [308, с. 88] (см. также [77, с. 416]).

Вэнь-ван — имя основателя династии Чжоу, в историю Китая он вошел как «Царь просвещенный». Такая трактовка имени в немалой степени связана с тем новым пониманием иероглифа *вэнь*, который дал ему Конфуций. Пройдут века, и многие китайские императоры получают от наследников этот высокий титул, ибо он свидетельствовал о том, что его обладатель является истинным цзюнь-цзы<sup>7</sup>.

Итак, «благородный муж» является носителем *жэнь* и *вэнь*. Большинство исследователей учения Конфуция, как правило, завершают реконструкцию понятия «цзюнь-цзы» указанием на эталонное воплощение этих двух взаимосвязанных понятий. Исключением является Куан Ямин: отмечая личное мужество цзюнь-цзы, он указывает на его настойчивость в претворении принципов правственности (см. [198, с. 238 - 243]). В. А. Рубин, отдав дань традиции, обратил внимание на неконформизм цзюнь-цзы, отметив, что у Конфуция «цзюнь-цзы гармоничен, но не одинаков с другими» [138, с. 39]. В свое время я также придерживался традиционного перечня основных компонентов, определяющих образ идеальной личности (см. [124, с. 73 - 78]).

Однако более углубленное исследование текста «Лунь юя» натолкнуло на мысль, что Учитель, создавая образ цзюнь-цзы, не ограничился двумя рассмотренными ценностными критериями. У него имелся еще один, который играл не меньшую роль, нежели *жэнь* и *вэнь*.

Рассказывая о существенном отличии «благородного мужа» от «маленького человека», Конфуций выделил в качестве индикатора приверженность принципу хэ («Лунь юй», 13, 23): «Учитель сказал: „Благородный муж стремится к хэ, но не стремится к тун, маленький человек стремится к тун, но не стремится к хэ“» [308, с. 141].

Прежде чем я попытаюсь выяснить изначальное значение, которое придавал термину «хэ» сам Конфуций, ознакомлю читателя с некоторыми традиционными переводами данного суждения: «Учитель сказал: „Благородный муж любезен, но не льстив; маленький человек льстив, но не любезен“» (Дж. Легг) [339, с. 273]; «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“» (В. А. Кривцов) [56, т. 1, с. 164]; «Учитель сказал: „Благородный муж использует свое правильное мнение для исправления ошибочного мнения других, дабы все устроить к лучшему, и не согласен со слепым подлаживанием [под чужое мнение]. Маленький же человек только слепо подлаживается [под чужое мнение] и не осмеливается проявить свое собственное несогласие“» (Ян Боцзюнь) [308, с. 142]. Цянь Му своему переводу предпослал следующее пояснение: «Обладатель хэ — человек, лишенный жестокого сердца; обладатель тун — человек, обуреваемый льстивыми намерениями. Благородный муж стремится к справедливости, поэтому он не может следовать тун. Маленький человек стремится к выгоде, поэтому он не может следовать хэ»

[279, с. 324]. Дабы не исказить смысл, я счел целесообразным в толковании Цянь Му сохранить вслед за ним термины «тун» и «хэ» без перевода: «Учитель сказал: „Благородный муж может быть вместе с обладателями хэ, но не может быть вместе с обладателями тун. Маленький человек пребывает лишь с обладателями тун, но не пребывает с обладателями хэ“» [279, с. 324]<sup>6</sup>. Продолжим наш перечень: «Учитель сказал: „Благородный муж придает большое значение гармонии и не склонен к слепому подлаживанию, маленький человек склонен к слепому подлаживанию и не придает большого значения гармонии“» (Тан Мансян) [244, с. 137]<sup>7</sup>. «Конфуций сказал: „Благородный муж стремится к гармонии и согласию с другими людьми, ему чуждо быть заодно со своей компанией. Маленький человек, наоборот, стремится быть заодно со своей компанией, гармония и согласие ему чужды“» (Р. Моррис) [344, с. 104]; «Учитель сказал: „Благородные живут в согласии, но отличаются [друг от друга], мелкие люди одинаковы, но не ладят [друг с другом]“» (Бу Цзиньчжи) [175а]. «Учитель сказал: „Благородный муж соглашается с другими, но не поддакивает им. Маленький человек поддакивает, будучи несогласным“» (Д. С. Лай) [338а, с. 122].

Никто из авторов приведенных выше толкований не обратил внимания на то, что термины «хэ» и «тун» уже были закреплены за определенными понятиями. Исключением явился лишь Ян Боцзюнь, который в комментарии к переводу отметил, что «хэ» и «тун» в период Чуныцю являлись широко употребляемыми терминами [308, с. 142]. Ян Боцзюню, знакомому с историей возникновения этих терминов, удалось передать их содержание, но лишь частично. Справедливо отгенив присущую «благородному мужу» самостоятельность мышления, он не счел нужным передать вторую часть семантического поля понятия «хэ».

Как уже отмечалось в гл. 2, в эпоху Чуныцю общим для терминов «хэ» и «тун» было выражение идеи «стремления к единству», но с разных позиций. В словарном фонде полигической культуры эпохи Чуныцю термин «хэ» являлся символом достижения единства путем столкновения и взаимопреодоления полярных сил, в то время как понятие «тун» символизировало покорное единение с однопорядковой силой, исходящей, как правило, от верховной власти.

Конфуций, как уже говорилось, был знаком с этими принципами не только в теории, но и на практике. Он не мог не увидеть, какие богатые возможности сулил его учению принцип «хэ». Его внедрение в качестве постоянно действующего фактора в создаваемой им модели общества и государства могло послужить надежным гарантом не только их стабильного функционирования, но и последовательного развития. Поскольку основным элементом его учения, определяющим характер взаимоотношений в обществе и государстве, являлась концепция цзюнь-цзы, Конфуций решил сделать принцип «хэ» ценностным критерием формирования «благородного мужа». Став носителем принципа «хэ», «благород-

ный муж» обретал черты, которые не способны были ему дать ни жэнь, ни вэнь: самостоятельность мышления; активность; умение решать проблемы, исходя из признания за противной стороной права на собственное мнение, и т. п., т. е. все то, что делало образ цзюнь-цзы более полнокровным и превращало его в важную часть общей теории управления государством. Поскольку принцип «хэ» изначально воспринимался как антоним принципа «тун», то носитель хэ как бы автоматически становился активным противником принудительного, добровольно-услужливого либо бездумного соглашательства.

Понимая, сколь ответственна подобная реинтерпретация размышлений Конфуция, необходимо ознакомить читателя с аргументами, подтверждающими именно такое толкование восприятия принципа «хэ» Конфуцием. Первоначальные сведения о принципе «хэ» как взаимосочетании двух полярных начал, полученные Конфуцием еще в бытность в Лу, а также последовавшее затем знакомство с реализацией этого принципа Янь Ином не могли не оказать влияние на характер восприятия его Учителем.

Пытливый ум Конфуция не мог не использовать богатые потенции, заложенные в идеях «хэ» и «тун», частично апробированных первым советником царства Ци. Не случайно Ли Чанчжи объясняет появление анализируемого суждения как результат прямого влияния деятельности именно Янь Ина [213, с. 38]. При всем уважении к мнению Ли Чанчжи попытаемся все же заново протудировать самый аутентичный текст — не может быть, чтобы в «Луны юе» не сохранилось хотя бы отголосков такого восприятия Конфуцием принципа «хэ».

И действительно, в «Луны юе» (2, 16) есть суждение, обделенное вниманием исследователей, но в нем, как мне представляется, хранится ключ к разгадке данной проблемы: «Учитель сказал: „Нападать за инакомыслие — губительно“» [308, с. 18].

Весьма характерно, что впоследствии данное суждение благодаря усилиям комментаторов текста подверглось изменениям, аналогичным реинтерпретации понятия «хэ» (подробнее см. гл. 5). Таким образом, мы можем говорить о наличии некоей внутренней связи между двумя упомянутыми отрывками.

Учитель отстаивает здесь право человека на собственное мнение, предостерегая от опасности принудительного или добровольного единомыслия, т. е. торжества того самого принципа «тун», который он порицает в другом суждении. Ян Боцзюнь предлагает перевод, несколько отличный от моего: «Учитель сказал: „Критиковать те неправильные мнения — губительно, что может закончиться уничтожением“» [308, с. 18].

В самом тексте стоит иероглиф *гун* («нападать»), при замене его на «критиковать» получится лишь один уровень — словесного осуждения оппонента. В то же время, вскрывая смысл суждения, всегда следует учитывать характер цзюаня. Данное высказывание ученики поместили в цзюань «Об истинном правлении», поэтому

«губительно» скорее всего касается всего государства. То государство, которое в делах правления исходит из принципа «нападения за инакомыслие» (этот термин у Учителя не случаен: он не исключает возможности физического уничтожения оппонента), обречено, по мнению Конфуция, на печальный исход. Ведь в нем никому не позволено думать и говорить противно правителю, а это уже не есть «истинное правление».

Косвенным свидетельством в пользу именно такой интерпретации сущности принципа «хэ» может служить сугубо негативное отношение Конфуция к доносам. Сын, действуя согласно предписанию властей, сообщил им о противоправном поступке своего отца. Конфуций усмотрел в этом поступке не только посягательство на права органов общинного самоуправления (подробнее об этом см. ниже), но и проявление доносчиком-сыном слепой приверженности принципу «тун».

В «Лунь юе» есть еще одно место (9, 19), косвенно свидетельствующее, что Конфуций понимал принцип «хэ» в духе Янь Ина: «Учитель сказал: „Например, насыпая холм, останавливаюсь, хотя осталась одна плетушка. Это я остановился. Или на ровном месте начинная возводить холм, высыпал всего одну плетушку, но продвинулся вперед. Это я продвинулся“» [308, с. 93].

Объясняя смысл сказанного, Ян Боцзюнь предлагает два альтернативных варианта: речь идет либо о свободной личности, либо о человеке послушном («если надо прекратить работу — я останавливаюсь, если надо идти вперед — я продвигаюсь»).

Представляется, что мысль Конфуция выражена в этом суждении вполне четко — все в силах человека: захотел — прекратил работу, захотел — начал другую. Он признает за человеком право выбора. Я согласен с толкованием И. И. Семененко, что в данном случае «свобода действия неизбежно оборачивается свободой человеческой воли» [141, с. 89]. Но истоком такой мысли Конфуция является сложившееся в его время представление о принципе «хэ». Развивая его традиционное понимание, Учитель наделил человека правом свободного волеизъявления, сделал человека хозяином своих поступков.

Что касается правомочности второй трактовки Ян Боцзюня, то она навеяна традиционным представлением о «маленьком человеке».

Учитывая всю совокупность приведенных сведений, а также характер сложившихся в эпоху Чуньцю представлений о принципах «хэ» и «тун», я склонен предложить следующее прочтение рассматриваемого суждения («Лунь юй», 13, 23): «Учитель сказал: „Благородный муж стремится к единению через разномыслие, но не стремится к единению через послушание. Маленький человек стремится к единению через послушание, но не стремится к единению через разномыслие“».

Используя понятия «хэ» и «тун» в первоначальном значении, Конфуций тем не менее сумел внести качественные изменения в их дальнейшую судьбу. Связав эти принципы с образами «благород-

ного мужа» и «маленького человека» в качестве ценностных критериев, определяющих тип личности, он поднял хэ и тун на более высокий уровень, придав им характер всеобщности.

Итак, цзюнь-цзы в учении Конфуция теоретически мог стать каждый житель Поднебесной, но для этого он должен воспитать в себе и суметь реально воплотить три ценностных критерия идеальной личности — жэнь, вэнь и хэ.

Завершая анализ материала об идеальной личности на основании данных «Лунь юя», считаю целесообразным дополнить его некоторыми суждениями Конфуция о нравственных и деловых качествах Ученого, но уже из другого трактата — «Ли цзи». Текст этого памятника, наименование которого до сих пор переводится по-разному («Записки о ритуале», «Записки о нормах поведения», «Книга обрядов», «Книга установлений», «Трактат о нормах поведения» и т. п.), содержащий, подобно «Лунь юю», многие суждения Конфуция, создавался позднее — в течение IV—I вв. до н. э. В его составлении участвовали ученики и последователи Конфуция, в I в. до н. э. он был отредактирован ханьским текстологом-конфуцианцем Дай Шэном. Текст пережил долгую жизнь, в нем встречаются и позднейшие интерполяции, известны далеко не все авторы дошедших до нас 63 глав. Тем не менее исследователи раннего конфуцианства обращаются к «Ли цзи» как к одному из достоверных источников.

Учитывая характер памятника, оказавшего огромное воздействие на формирование национального типа личности с учетом разных социальных уровней, необходимо ознакомить читателя в данном разделе хотя бы вкратце с текстом его 59-го цзюаня («Жу син»), ибо в нем содержится дальнейшее развитие модели цзюнь-цзы, сформулированной в «Лунь юе». Начиная с Дж. Легга и вплоть до наших дней название этого цзюаня переводят как «Поведение ученого» (см. [354 а, с. 402; 56, т. 2, с. 136]). Поскольку в древнем Китае термин «жу» означал принадлежность к конфуцианской школе (*жу цзя*), речь идет о конфуцианском ученом. Цзюань представляет собой развернутый ответ 69-летнего Конфуция на вопрос луского правителя Ай-гуна по возвращении Учителя на родину в 483 г. до н. э.

В этом цзюане получили дальнейшее развитие размышления Конфуция об идеальной личности, сформулированные в «Лунь юе». Прежде всего положение об особом, независимом статусе цзюнь-цзы, переданном в «Лунь юе» через приверженность принципу «хэ». Независимость является необходимым условием полноценного функционирования идеальной личности. Воплощает же ее ученый, ибо, по мнению Конфуция, именно он и может стать высшим эталоном цзюнь-цзы. Настоящий ученый не должен руководствоваться соображениями сиюминутной политики. По существу, именно в цзюане «Жу син» впервые сформулирован тезис, основополагающий не только для политической культуры древнего Китая: наука должна идти впереди политики, только тогда будет плодотворен их союз.

Отвечая на вопрос правителя о «поведении ученого», Конфуций предупредил: «Сменится стража, а я не успею все высказать» [218, т. 26, с. 2321]. В период Чуньцю смена дворцовой стражи проходила через каждые два часа, поэтому Ай-гун повелел принести циновку, дабы Конфуций смог отвечать сидя. Конфуций перечисляет 17 характерных проявлений, свойственных «поведению ученого»: 1) процесс «самостоятельного ученого»; 2) «внешний облик ученого»; 3) «предуготовленность ученого»; 4) умение «ученого сближаться с людьми»; 5) его «неизменность принципам даже перед лицом смерти»; 6) «самостоятельность ученого»; 7) «твердость и непреклонность ученого»; 8) «независимость ученого»; 9) «поведение ученого на службе»; 10) «глубина помыслов ученого»; 11) «широта души ученого»; 12) умение «ученого выдвигать мудрых и поддерживать талантливых»; 13) его «верность другу»; 14) «независимость ученого»<sup>10</sup>; 15) «принципы ученого»; 16) поведение «ученого в дружбе»; 17) «почтительность и уступчивость ученого». По каждому пункту дается развернутое определение. Ради краткости изложения я не буду их приводить. Читатель может ознакомиться с ними в переводе И. С. Лисевича (см. [56, т. 2, с. 136 - 140]).

Выделю лишь те моменты, что связаны с идеей самостоятельности и независимого статуса ученого. Конфуций отнюдь не случайно многократно возвращается к этому вопросу, дополняя одно суждение другим. Приведем их объяснения в принятой Конфуцием последовательности.

6) «Вступая в борьбу с хищными тварями, он не взвешивает [вначале] своего мужества; влача тяжкий треножник, не взвешивает своих сил. Об ушедшем он не сожалеет, грядущее не старается предугадать. Ложных речей он не повторяет, толкам и клевете не придает значения. Он не роняет своего достоинства, не меняет своего решения. Такова самостоятельность ученого».

8) «Верность и преданность [государю] — вот кольцо и шлем ученого; ритуал и справедливость — вот его малый и большой щиты. В путь он выступает, увенчав себя гуманностью; [дома] пребывает в объятиях долга. Даже при жестком правлении он не изменяет тому, на чем стоит. Такова независимость ученого».

14) «Омыв свое тело, ученый [мыслями] погружается в сущность вещей. Представив свои соображения, [он скромно] отступает [в тень]. Своего государя он поправляет неназойливо. Если государь чего-то не знает, он осторожно подсказывает ему, но и здесь не спешит с действиями. Среди низких ученый не выказывает своей возвышенности, [свершенную им] малость не выдает за многое. В умноженный век не бывает беспечным, в смутное время не впадает в отчаяние. С единомышленниками не вступает в сговор, инакомыслящих не отвергает. Такова независимость ученого, и таков его особый путь».

15) «[Если говорить о] высочайших, то ученый не подданный даже для Сына Неба; [если сказать о более] низких, то ученый не

работает и на правителей. Внимательный и спокойный, он превыше всего ставит широту [души]. Стойкий и непреклонный, он не идет на поводу у других, однако, обладая большой ученостью, он знает и что такое почтительность. Проникнув к литературным сочинениям, он трудолюбиво оттачивает на их точиле свою скромность и бескорыстие. Даже получив в удел царские земли, он не ставит это ни в грош. Не подданный он и не служилый. Таковы принципы ученого» [56, т. 2, с. 137—139].

Устанавливая для ученого статус высоконравственного независимого советника-профессионала высшей пробы, Конфуций связывал с ним надежды на претворение и передачу потомкам личным примером всего самого ценного в своем учении. Мысли Конфуция о роли ученого в жизни общества, записанные одним из его неизвестных последователей, как бы завершали его суждения о совершенном человеке, делали образ цзюнь-цзы более емким и более зримым. Отныне на целые тысячелетия образ Ученого, освященный именем его творца, становился для всего ареала конфуцианской культуры, не ограниченного лишь рамками одного Китая, символом идеальной личности.

Завершая развернутую характеристику ученого, Конфуций, проникновенно чувствовавший суть и специфику природы человека, словно предвидя ход истории, пророчески клеймит самозванцев и их сообщников: «Ученый не погибнет в бедности и бесчестье. Не согнется под [бременем] богатства и знатности. Его не опозорит государь, не вовлекут [в свои интриги] старшие и вышестоящие, не приручат власть имущие. Вот что значит „ученый“. Сколь нелепо, что в наше время людей обыкновенных называют учеными! [Оттого] и само имя „ученый“ стало зачастую служить лишь для насмешки» [56, т. 2, с. 140]. Ученым, по мнению Конфуция, может быть назван лишь тот, кто являет миру прекрасное сочетание всех семнадцати проявлений «поведения» подлинной личности. Всякие самозванцы лишь порочат высокое имя ученого. Но Конфуций не был бы Конфуцием, если бы он не оставил потомкам противоядие от этой социальной болезни — он разрабатывает концепцию чжэн мин (речь о ней пойдет ниже).

В учении Конфуция имеется еще одна модель человека — *сяо жэнь* (досл. «маленький человек»). Интерпретация этого термина во многом зависит от взглядов исследователя на учение Конфуция. Те, кто прежде всего подчеркивает его сугубо классовый характер, трактуют *сяо жэнь* как «простолюдин» (см. [33, с. 99—100]).

Соглашаясь по существу с определением Ф. С. Быкова, И. И. Семененко предлагает более расширительное толкование понятия «сяо жэнь»: «Итак, малый человек — „понуждаемый“, т. е. народ, которого „понуждают“, простолюдин. И хотя Конфуций предусматривает случай, когда малый человек „понуждает других“, он относится к этому отрицательно. Самое же главное то, что он не причисляет малых людей к современному ему правящему сословию. Следовательно, природное у малого человека смыкает-



ся с социальным. Он простолюдин и по социальному происхождению, и по природе» [141, с. 214].

Большинство же ученых (Н. И. Конрад, В. А. Кривцов, Н. Т. Федоренко и др.) оттеняют этическое значение термина и поэтому переводят *сяо жэнь* как «мелкий, низкий человек» (см. [56, г. 1, с. 161; 160, с. 95]) или «человек с маленькой буквы» (см. [77 с. 432]).

Думается, что читателю будет интересно познакомиться с аргументацией такого тонкого знатока китайской культуры, как Н. Т. Федоренко, высказанной в споре с Ф. С. Быковым по поводу интерпретации понятия «сяо жэнь»: «В книге Ф. С. Быкова „Зарождение политической и философской мысли в Китае“... в самом толковании терминов „цзюнь-цзы“ и его антипода „сяо жэнь“ допускается другая произвольность: „сяо жэнь“ интерпретируется как „простолюдин“ вместо „низкий, мелкий человек“. Отсюда понятие „цзюнь-цзы“ и „сяо жэнь“ автором неправомерно переносятся из категории нравственной в социальную. В связи с этим изречение Конфуция: „Бывает, что „благородный муж“ („цзюнь цзы“) лишен „жэнь“ (человечности), но не бывает так, чтобы простолюдин („сяо жэнь“) обладал „жэнь“ — приобретает иной смысл и значение. Автором делается вывод, будто в подобных „высказываниях как нельзя лучше отражен классовый характер учения. Конфуций решительно противопоставляет „благородных“ „простолюдинам“. Едва ли, однако, тут есть достаточные основания для столь категорического вывода. Речь идет о „сяо жэнь“ — „низком человеке“, которым в равной мере может быть лицо любого социального сословия — и простолюдин и не простолюдин“» [160, с. 94 - 95].

Спор, в который мы посвятили читателя, не случаен. Дело в том, что термин «сяо жэнь» многозначен. Прежде всего это категория этическая. В «Лунь юе» «маленький человек», как правило, употребляется в сочетании с «благородным мужем». Правда, в отличие от цзюнь-цзы, несущего основную смысловую нагрузку в учении Конфуция, сяо жэнь встречается не так часто. Если термин «цзюнь-цзы» упоминается в «Лунь юе» 107 раз, то сяо жэнь — всего 24 раза, т. е. в 4,5 раза реже. По подсчетам Ян Боцзюня, в 20 случаях термин «сяо жэнь» используется как категория этическая — для обозначения «человека, лишенного добродетели» [308, с. 218]. Если цзюнь-цзы наделен всеми лучшими качествами человека, то в образе сяо жэня сочетается все отрицательное, что встречается в людях. Помыслы «маленького человека» сосредоточены лишь на самом себе, удовлетворении, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы («стремление к знатности и богатству»). Поэтому одной из характерных черт, если не самой главной, присущих сяо жэням, является *ли* («выгода») («Лунь юй», 4, 16): «Учитель сказал: „Благородный муж помышляет лишь о справедливости, маленький человек помышляет лишь о выгоде“» [308, с. 39].

В отличие от цзюнь-цзы, который неустанно совершенствуется

свои нравственные качества, сяо жэнь поглощен лишь материальным процветанием («Лунь юй», 14, 23): «Учитель сказал: „Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз“» [308, с. 40]. Весьма характерно, как переводит это же суждение на современный китайский язык Ян Боцзюнь. Основываясь на одном из самых древних толкований «Лунь юя», он предлагает своим читателям следующий перевод: «Благородный муж стремится к человеколюбию и справедливости, маленький человек стремится к богатству и выгоде» [308, с. 154].

Согласно «Лунь юю» (13, 23; 17, 22): «Сяо жэнь несдержан, заносчив, легко зазнается, он не способен... жить в согласии с другими людьми» [308, с. 149]. К тому же он еще и трусоват: «Учитель сказал: „Тот, кто напускает на себя грозный вид, а в душе трусоват,— это и есть маленький человек; не подобен ли он грабителю, влезавшему в дом через окно или стену?“» [308, с. 186].

Думается, что этическое содержание понятия «сяо жэнь» вряд ли вызывает сомнение. Однако мы были бы не правы, если бы свели значение этого термина только к нравственной категории. Вся сложность в том, что тот же Конфуций использует его подчас и в значении социальном («Лунь юй», 4, 11): «Учитель сказал: „Благородный человек заботится лишь о соблюдении морали, маленький человек помышляет о земле. Благородный человек заботится о соблюдении (уголовного) закона, маленький человек заботится о получении благодеяния“» (308, с. 38).

Весьма знаменательно, что Дж. Легг, впервые введший «Лунь юй» в научную западную литературу, заменил в своем переводе «землю» на «комфорт» [339, с. 168]. По-видимому, он был уверен в своей правоте, ибо воспринимал понятие «сяо жэнь» лишь в этическом плане, и иероглиф *ту* («земля») показался ему слишком «земным». Подобная одномерность трактовки термина «сяо жэнь» оказала впоследствии немалое влияние и на все европейское и американское китаеведение (см., например, перевод Р. Морица [344, с. 56]. К сожалению, и в «Древнекитайской философии» также была произведена аналогичная замена: «Низкий человек думает о том, как бы получше устроиться» [56, т. 1, с. 148]. Подход Ян Боцзюня ближе к оригиналу, он не только сохраняет иероглиф «земля», но и предлагает трактовать его как «пахотное поле» [308, с. 38].

Осуждает ли в данном суждении Конфуций «маленького человека»? Вряд ли. Он просто говорит о разделении сфер действия. Удел и долг «благородного мужа» — заботиться о совершенстве морали, добродетели (дэ). Но кто-то должен думать и о хлебе насущном; тысячи, десятки тысяч общинников мечтали о собственном пахотном поле, они пуждались в помощи сильных мира сего, их «благодеянии». И Конфуций констатирует лишь то, что он наблюдал и хорошо познал еще в юности, когда заведовал хлебными амбарами дома Цзи. «Благородному мужу» не к лицу помышлять о пахотном поле и давать какие-то

указания земледельцу, его сфера деятельности — общее управление народом.<sup>10</sup>

Итак, понятие «сяо жэнь» многозначно, но чаще всего оно употребляется в качестве этической категории. Образ «маленького человека», вобравший в себя все отрицательное, понадобился Конфуцию, чтобы показать своим современникам и особенно потомкам, во что может превратиться человек, если он плывет по течению, отдаваясь всей власти «природных» стремлений, ставя достижение личной «выгоды» превыше всего..

Думается, что Конфуций намеренно «обогатил» этот образ, интегрировав в него принцип «тун». Он как бы показывает, во что могут превратить человека нежелание самостоятельно мыслить, бездумное соглашательство и постоянная готовность одобрить любое начинание, исходящее от правителя, ежели он не подлинный цзюнь-цзы. Когда принцип «тун» становится для человека нормой поведения, то исчезает и сама личность. Весьма знаменательно, что, будучи знаком с учением Конфуция лишь по фрагментарным непрофессиональным изложениям, Л. Н. Толстой сумел интуитивно постичь суть образа, переведя «сяо жэнь» как «темный человек»<sup>11</sup>.

В облике сяо жэня заложена еще одна идея — человек должен постоянно заниматься самоусовершенствованием, как бы нравственно очищаясь от «природных» стремлений. Не обязательно станешь цзюнь-цзы, но каждый должен вступить на путь нравственного и культурного совершенствования, овладеть учением Конфуция и стараться претворять его в жизнь. Иначе остановишься в своем развитии, покатишься назад и превратишься во всеми презираемого сяо жэня.

В то же время морально-этическая направленность не исчерпывает всего содержания термина «маленький человек». Как можно было убедиться на примере приведенных выше суждений, Конфуций использовал его иногда и в значении «земледелец». Крайности всегда опасны, тем более в постижении учения Конфуция. При определении значения термина «сяо жэнь» следует всегда исходить из контекста. Часто цитируемое исследователями суждение из «Лунь юя» (14, 6) о том, кто имеет право на жэнь («Случается, что среди цзюнь-цзы бывают люди, не обладающие человеколюбием; но не случается, чтобы среди сяо жэней бывали люди, обладающие человеколюбием» [308, с. 147]), может быть правильно понято, если трактовать «сяо жэнь» как категорию этическую.

Если же превратить «сяо жэнь» в универсальный термин для обозначения «простолюдина», то получится, будто Конфуций делил все общество лишь на две категории людей: цзюнь-цзы — благородных, знатных — и простолюдинов. Этим самым мы бы обеднили его учение. В «Лунь юе» встречаются многочисленные высказывания Конфуция о людях, где он использует термин «жэнь» (досл. «человек»). Это именно та масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между цзюнь-цзы

и сяо жэнем. Она питает как верхи, так и низы человеческие. Конфуций верил в неограниченные потенции обычного человека («Лунь юй», 15, 29): «Человек может возвеличить Путь, но Путь не может возвеличить человека» [308, с. 168].

Иногда, чтобы подчеркнуть промежуточное положение обычного, среднего человека между цзюнь-цзы и сяо жэнем (на что, к сожалению, многие исследователи не обращают внимания), Конфуций вводит в употребление термин «чжун жэнь» (досл. «средний человек») («Лунь юй», 6, 21): «С теми, кто [в своем развитии] стоят выше среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с теми же, кто [в своем развитии] стоят ниже среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном» [308, с. 61].

В воззрениях Конфуция о человеке, хотя он и создал две поведенческие модели, незримо постоянно присутствует личностный мотив. В манере общения с учениками, последователями, а через них — и потомками прослеживается воспроизводство личности Учителя. Именно в этом проявляется глубинная суть традиции и роль текста «Лунь юя». Прав В. С. Семенцов, открывший на анализе текста Бхагавад-гиты, что суть традиции не в «передаче» некоего знания или опыта, а в «воспроизводстве личности» Учителя: «Священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры. И этот принцип справедлив не только для ведийской Индии... Существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью ряда специальных приемов духовная личность учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личности имеет место, культура воспроизводится, в противном случае — нет» [142, с. 8].

Суждения Конфуция о человеке и его критерии ценности личности не получили бы такого всеобщего длительного признания в китайской культуре, если бы они не олицетворяли саму традицию. Если бы не родился ее носитель, то и данная традиция утратила бы потенцию воспроизводства.

Хотя в ряде суждений сам Конфуций не отождествляет себя с идеальным человеком, фактически же его жизненный путь должен был служить и реально служил на протяжении долгих сотен лет существенным и зримым дополнением к образу цзюнь-цзы. Поэтому, реконструируя в учении Конфуция образ идеальной личности и ее антипода — «маленького человека», мы должны постоянно соотносить их с реалиями из жизни Учителя.

Заканчивая анализ воззрений Конфуция о человеке, необходимо коснуться весьма щекотливой темы, которую обычно исследователи почему-то стыдливо обходят: имел ли в виду всегда под «человеком» Учитель и женщину или речь шла только о мужчинах? В период кампании «критики Линь Бя и Конфуция» одним из тяжких обвинений в адрес Учителя было презрительное отношение к женщине. Поскольку на всем протяжении существования императорского Китая женщина действительно занимала социально приниженное положение, отголоски чего встречаются еще в глухих районах Китая и поныне, а также учитывая реальную вину в этом официального конфуцианства, уместно наконец-то выяснить: как же относился Учитель к женщинам?

Прежде чем перейти к анализу текста, нелишне вспомнить о роли матери в судьбе Конфуция и обстоятельствах ее заоронения, свидетельствующих не только о большой любви, но и о строгом соблюдении принципа сыновней почтительности. Ся принцип «сяо» включал одинаково почтительное отношение как к отцу, так и к матери.

Единственное суждение, на основании которого оппоненты Конфуция строят свою аргументацию, содержится в «Лунь юе» (1: 25) и состоит из 19 иероглифов. Исследователями предлагаются разные варианты их прочтения.

«Учитель сказал: „Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми. Если с ними сближаешься, то они перестают слушаться. Если же от них удаляешься, то неизбежно испытываешь с их стороны ненависть“» (В. А. Кривцов) [56 т. 1, с. 173].

«Учитель сказал: „Трудно иметь что-либо общее с женщиной и маленьким человеком. Если с ними сближаешься, то они начинают вести себя недостойно; когда же от них удаляешься, то это вызывает у них чувство злобы“» (Ян Боцзюнь) [38, с. 191].

«Учитель сказал: „Что касается женщин и маленьких людей, то с ними очень трудно ужиться. Сблизись, они могут повести себя бесцеремонно; отдались — они могут возненавидеть тебя“» (Тан Мансян) [244, с. 188].

Учитель сказал: „Труднее всего воспитывать своих домашних — наложниц и слуг. Сблизись — поведут недостойно; отдались — возненавидят тебя“» (Цянь Му) [279, с. 46—437].

Конфуций сказал: „С женщинами, так же как и с людьми, наводящимися внизу, трудно общаться. Если с ними сблизись, то все нормально. Если держишь их на расстоянии, то они недовольны“» (Р. Моррис) [344, с. 131].

Загвоздка в понимании смысла сказанного Учителем заключается в трактовке двух иероглифов — *нань ян* (досл. «трудно взирать»). Из приведенных выше четырех вариантов перевода ближе всех к оригиналу оказалась трактовка

Цянь Му. Чжао Гуансян, с которым я консультировался в 1986 г. в Пекине, также считает, что речь идет о трудности воспитания. Правильно поняв самое, казалось бы, сложное, Цянь Му почему-то огошел от текста, превратив «женщин» и «маленьких людей» в домашнюю челядь.

Я предлагаю следующее прочтение данного суждения: «Учитель сказал: „Что касается женщин и маленьких людей, то они с трудом поддаются воспитанию. Сблизившись с ними перестают слушаться; отдалившись – возненавидят“».

В первой части суждения Конфуций не исключает возможность воспитания женщин и «маленьких людей», хотя и считает это отнюдь не легким делом. Во второй же части речь идет об обычных невоспитанных женщинах и «маленьких людях». Женщина же, прошедшая воспитание по нормативам школы Конфуция и овладевшая всеми ее нравственными ценностями, автоматически исключалась из категории «обычных», поскольку ей удалось преодолеть то негативное, что заложено в человеке от природы.

Завершая исследование суждений Конфуция о человеке, можно с полным основанием констатировать, что впервые в истории китайской культуры была создана реальная модель идеальной личности, оказавшая огромное воздействие на формирование национального характера и духовной жизни китайской нации. Говоря о значении образа цзюнь-цзы, не следует забывать и о роли сяо жэня – этот образ, воплощавший все негативное в человеке, играл не меньшую воспитательную роль, постоянно напоминая людям, во что может превратиться человек, добровольно отказавшийся от принципов «жэнь», «вэнь» и «хэ».

Идеальная модель личности нужна была Конфуцию не сама по себе, он видел в ней ключ к созданию гармоничного общества. Самый крупный мыслитель-богослов нашего времени А. Мень совершенно справедливо писал, что «конфуцианский идеал – не просто экзотическая философия. Он явился первой попыткой сформулировать учение о том, что конечная цель человека – чисто земная, что нравственность может быть укреплена независимо от религии... а трагичность жизни преодолена созданием гармоничного общества» [139, с. 18]. Правда, он сомневался в возможности полной реализации доктрины Конфуция, называя ее «общечеловеческим соблазном». Тем не менее рассмотрим более внимательно, на каких же принципах создавал Учитель свою модель общества и государства.

### **Конфуций об обществе**

Как уже отмечалось в гл. I, во времена Конфуция во всех без исключения китайских царствах происходил все нарастающий процесс внедрения государства в общину, подчинения

общинника, минуя местную аристократию и общинные органы самоуправления. Процесс этот был долгим, мучительным и сложным, ибо ни аристократия, ни главы патронимий и общин не хотели добровольно расстаться со своими привилегиями и властью. В данной связи главы царств неоднократно обращались за советом к представителям различных этико-политических и философских школ. Спрос породил предложение, и современник Конфуция — Цзы Чань, которого принято считать одним из родоначальников «школы фа» (законников, легистов), предложил правителям ввести среди земледельцев систему круговой поруки, основанную на поголовном доносительстве. По замыслу ее творца, такая система должна была взорвать общину изнутри. Его талантливый последователь Шан Ян (390—338), творчески разработав заветы учителя, пошел дальше, предложив распространить доносительство на всех членов общества. Отныне каждый независимо от возраста и социального положения обязан был доносить на всех и вся, исключая лишь одного человека — главу государства. Шан Ян, стремясь активизировать доносительство и не желая наносить урона казне, советовал вознаграждать доносчика за счет нарушителя: «Независимо от того, является сообщивший знатным или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалованье того старшего чиновника, [о проступке которого сообщит правителю]» [167, с. 207].

Конфуций, подобно Цзя Чаню, жил в период внедрения в китайское общество системы доносов. До нас дошел, к сожалению, лишь один эпизод, связанный с оценкой им этой системы, но он заслуживает особого внимания, ибо относится к категории наиболее аутентичных.

Поскольку авторы трех переводов на русский язык данного места из «Лунь юя» расходятся в толковании, что не может не оказывать определенное влияние на постижение одного из основных положений учения Конфуция российским читателем, целесообразно ознакомить его с этими трактовками и попытаться докопаться до истинного смысла.

Перевод В. А. Кривцова (1972 г.): «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“» [56, т. 1, с. 163].

Мой перевод (1981): «Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем дане<sup>12</sup> есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом“. Кун-цзы сказал: „Прямые люди моего дана отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“» [124, с. 106—107].

Перевод И. И. Семененко (1987 г.): «Правитель Шэ-гун

сказал Конфуцию: „Есть в общине у нас человек прямой. Его отец украл барана, а сын выступил против отца свидетелем“. Конфуций ответил: „У нас же в общине прямые люди отличаются от ваших. Отцы тут покрывают сыновей, а сыновья — отцов. В этом и заключается прямота“» [141, с. 290].

Разница в переводах одна — что представляет собой «прямой человек» в понимании местного правителя Шэ-гуна? Тот, кто выступил свидетелем, по-видимому на суде, против своего отца, укравшего барана? Либо тот, кто сообщил об отце, укравшем барана?

На первый взгляд — небольшой нюанс, в действительности же — принципиальный вопрос. Мы, к сожалению, не знаем методов работы древнекитайских чиновников, готовивших свидетеля к показательному суду. Суд был отнюдь не ординарным: в условиях противоборства общины и госаппарата, когда еще продолжали функционировать органы общинного самоуправления, член общины выступал свидетелем обвинения на суде, представлявшем царскую администрацию. Можно предположить, что судебные чиновники особенно не церемонились с крестьянским парнем, могли применить и методы физического воздействия. Но крайней мере положение свидетеля не исключало силового давления со стороны местных властей, поскольку в этом были заинтересованы верхи, проводившие линию на лишение общины ее традиционных прав. В таких условиях молодой человек мог просто сломаться и свидетельствовать против своей совести. Но тогда и оценка его поступка Конфуцием была бы иной, тем более что сам Учитель, бывший в свое время главой судебного ведомства, был неплохо знаком с правами местных чиновников.

И совсем другое дело, если сын сам, по собственной инициативе, идя навстречу пожеланиям верхов, да еще за вознаграждение, сообщил о факте кражи представителям государственной администрации. Тогда становится понятной и реакция Конфуция, возмущенного моральной деградацией крестьянского сына.

Выбор той или иной трактовки определяется пониманием слова *чжэн*. В современных словарях оно переводится как 1) «свидетельствовать», «удостоверять», «свидетельство»; 2) «доказывать», «доказательство», «улика», «уличать» [70, с. 76].

Дж. Лейг, автор первого полного перевода «Лунь юя» на английский язык, перевода, по праву считающегося и до сих пор классическим, также трактует слово *чжэн* как «давать свидетельские показания», «свидетельствовать» [339, с. 270].

Рассмотрим, как китайские конфуциеведы объясняют значение иероглифа *чжэн* в данном контексте.

Ян Боцзюнь, ссылаясь на «Шо вэнь», самый ранний словарь древнекитайского языка, окончательное редактирование которого относится к началу нашей эры, отмечает, что он толкуется там как *гао* — «сообщить», что в современном языке соответ-



ствуется слову «доносить» [308, с. 139]. Проф. Ли Дунфан (Ориент Ли), автор «Краткой биографии Конфуция», первое издание которой вышло в Тайбэе в 1983 г., трактует данный отрывок как «донести (*гаофа*) правительству на отца» [339а, с. 64]. И Ян Боцзюнь и Ян Шуда указывают, что в «Хань Фэй-цзы» и «Люйши чуньцю» «чжэн» в описании беседы Шэ-гуна с Конфуцием заменено словосочетанием *е чжи ли* («сообщил чиновнику», «сообщил верхам» [308, с. 139; 317, с. 321]. Оба указанных памятника относятся к легистской школе. Автором первого был известный теоретик легизма Хань Фэй-цзы (288—233), а редактором-составителем второго — советник и возможный отец императора Цинь Шихуана — купец Люй Буэй (подробнее см. [112, с. 34—64]). Если теоретики и практики легизма, цитируя «Лунь юй», трактовали *чжэн* как «сообщать верхам», то речь могла идти только о доносе. По-видимому, даже у апологетов доносительства это понятие еще не оформилось в специальное слово.

Дабы уяснить истинную суть спора Конфуция с Шэ-гуном, необходим комплексный подход. Прежде всего целесообразно попытаться восстановить конкретную обстановку, породившую диалог, а затем проанализировать позицию теоретиков легизма, чьим последователем оказался вопрошавший.

Как уже отмечалось в гл. 2, Шэ-гун был храбрым военачальником царства Чу, получившим удел и пост первого советника за отличие в боях. Удел достался ему не по наследству, как обычному аристократу. Отсюда понятно его стремление укрепить свое положение во вновь обретенных владениях, добиться их процветания. Он проявлял большую активность и, как многие тогдашние правители, пытался установить строгий контроль над общиной и ее органами самоуправления, понимая, что в противном случае все его усилия пойдут прахом. Будучи, видимо, знакомым с легистскими теориями, он стремился внедрить прямую связь «государство — подданный», что требовало разрушения традиционных общинных связей. Отсюда и возведение доносчиков, поставивших требование государства выше долга перед патронимией, общиной, в категорию «прямых», т. е. честных людей. Однако благие начинания ретивого администратора не встретили поддержки у народа. Конфуций на вопрос Цзы Гуна о том, что творится во владении Шэ-гуна, ответил: «В Шэ столица велика, а государство малое, народ повернул сердце спиной [к правителю]» [303, гл. 2, с. 852]. В этом и кроется, по-видимому, истинная причина интереса Шэ-гуна к искусству управления, о чем он расспрашивает мудрого странника. Ответ известен, истинное правление — когда «ближние радуются, а дальние стремятся прийти». Судя по ответу Конфуция на вопрос Цзы Гуна, особой радости жители Шэ не испытывали, не исключено, что их пугало увеличение числа и возвеличивание «прямых людей» в понимании Шэ-гуна. И если сопоставить два ответа на вопросы Шэ-гуна,

то оценка методов его правления однозначна: государству, где верхи почитают сыновей-доносчиков, еще очень далеко до «истинного правления» и у него нет надежд на увеличение населения за счет пришельцев. Шэ-гуну необходимо, пока не поздно, делать ставку на «прямых людей» в понимании Конфуция.

Посмотрим теперь, как тот же самый эпизод характеризует теоретик легизма, живший через 200 лет после Конфуция, — Хань Фэй-цзы: «В Чу жил [человек по имени] Прямой, его отец украл барана, и сын сообщил об этом чиновнику. Первый советник царства приказал: „Казнить его“. Ибо хотя он и доказал прямоту перед правителем, но оказался кривым перед отцом, [за это] его обвинили и наказали. Как видим, подданный, будучи прямым перед правителем, может оказаться жестоким сыном. Один житель [царства] Лу трижды сопровождал правителя в военных походах и трижды показывал спину. Чжун Ни спросил его о причине этого и услышал в ответ: „У меня престарелый отец, если я погибну, то некому содержать его“. Чжун Ни счел это проявлением сыновней почтительности, превозносил и возвеличивал его. Как видим, сын, почтительный к отцу, одновременно оказывается предателем по отношению к правителю. Поэтому наказание, наложенное первым советником, привело к тому, что в Чу до верхов не доходят сведения о злодеяниях, а похвала Чжун Ни привела к тому, что народ в Лу легко сдается в плен и показывает спину. Вот сколь различна выгода верхов и низов. Правители же одновременно поощряют такое поведение простолюдинов и требуют [от них] поддержки для [обеспечения] благополучия алтаря земли и злаков. Но на это нет никаких надежд!» [303, т. 2, с. 1057—1058; цит. по: 56, т. 2, с. 267—268].

Надо отдать должное Хань Фэю: несмотря на вольное изложение реальных событий, происшедших во владениях Шэ-гуна (версия с казнью сына), он сумел вычленить главную проблему — «сколь различна выгода верхов и низов». По его мнению, когда долг перед правителем несовместим с моралью, человек должен поступиться своими родственными чувствами, любовью во имя интересов государства.

В другом легистском памятнике — «Люйши чуньцю», представляющем собой собрание сочинений ученых различных школ, включая и конфуцианскую, тот же самый эпизод с сыном решался несколько иначе. Узнав о предстоящей казни отца, сын-доносчик попросил власти наказать его вместо отца, и, поскольку он проявил сыновнюю почтительность, казнь, само собой, была отменена (см. [317, с. 231]).

Данный эпизод был включен во многие памятники древне-китайской культуры начиная с конца периода Чжаньго (см. [317, с. 321—323]). Проблема приоритета морали над долгом перед верхами, впервые поднятая во время краткой полемики Конфуция с Шэ-гуном, прошла через всю духовную

культуру Китая, дав лишь две крупные антиконфуцианские вспышки: в период правления императора Цинь Шихуана и на заключительном этапе «культурной революции». Нравственная позиция Конфуция оказала определяющее воздействие на развитие китайского правосознания и формирование национального характера (подробнее см. гл. 5).

Умудренный опытом Конфуций понимал, какую опасность несло распространение доносительства, тем более на ближайших родственников. Фактически ставилась под угрозу вся его концепция личности. Более того, и он это прекрасно осознавал, общество, насыщенное «прямыми людьми» Шэ-гуна, не имеет будущего. Необходимо было срочно выработать и построить идейный каркас, скрепляющий общество на нравственных началах, и добиться того, чтобы общество само отторгало доносительство.

Но прежде надлежало еще раз все продумать и уяснить для себя причину доносительства — не заложена ли она в самой природе человека? «Что называется людскими чувствами? — вопрошает Конфуций. — Это радость, гнев, скорбь, страх, любовь, отвращение, вожделение. Всем семи чувствам человеку нет нужды учиться... Питие, еда, мужчины и женщины — вот главный [предмет] вожделений. Смерть, утраты, бедность, страдание — вот главный предмет человеческого отвращения. Вожделение и отвращение — это великие крайности человеческого сердца. Человек скрывает свое сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — все таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь» [56, т. 2, с. 105–106].

Как явствует из приведенного отрывка, по мнению Учителя, в самой человеческой природе (выражающейся «семью чувствами»), прежде всего в страхе и вожделении, скрываются объективные условия для воспитания «прямых людей» Шэ-гуна.

В то же время то, что человеку присущи радость, скорбь и, конечно, любовь, внушало светлые надежды на воспитание высоконравственной личности.

В учении Конфуция основным термином, фактически заново им введенным, является *жэнь*. Графически он состоит из двух частей: левая — «человек», правая — «два». Эти графемы, соединенные вместе, обозначают буквально «два человека», т. е. уже в самом начертании иероглифа заложена идея общения, связи людей.

Подавляющее число исследователей трактуют *жэнь* как человеколюбие, гуманность, и все же порой, в частности в последнее время, и в отечественном китаеведении появляются специалисты, оспаривающие эту точку зрения либо сомневающиеся в ее адекватности.

Дело в том, что Учитель, объясняя смысл своего основного понятия, трактует его на первый взгляд по-разному. Амплитуда колебания весьма обширна: от «любви к людям», «способности осуществить в Поднебесной пять [вещей] —

достоинство, широту, доверие, сообразительность, милостивость» — через «умение преодолеть собственные [недостатки] и вернуться к ритуалу» вплоть до «умения отыскать пример вблизи» («Лунь юй», 6, 30): «Что есть жэнь? Это когда сам хочешь определиться в жизни и одновременно помогаешь другому определиться в жизни, когда сам хочешь чего-то достичь и одновременно помогаешь другому достичь того же. Умение отыскать пример вблизи и называется жэнь» [308, с. 65].

В тексте «Лунь юя» можно встретить места, где Конфуций уклоняется от прямых ответов о сути жэнь. Приведем два примера (14, 1; 5, 8): «Сянь (Юань Сы) спросил о стыде. Философ сказал: „[Когда] в стране есть Путь — кормиться, [когда] в стране нет Пути — [тоже] кормиться. Это — стыд“ [Сянь] сказал: «Когда в стране не в ходу принуждение, пресечение, злоба, алчность — можно ли считать это Гуманностью?» Философ сказал: „Можно считать это трудным, что касается Гуманности — я не знаю“» (цит. по [64, с. 17]).

«Мэн Убо спросил: „Гуманен ли Цзы Лу“. Философ сказал: „Не знаю“. Вновь спросил. Философ сказал: „Ю можно послать навести порядок в налогах государства, могущего выставить тысячу [боевых] колесниц, — не знаю, гуманен ли он“. — „А Цю (Жань Ю) как?“ Философ сказал: „Цю можно послать управляющим в поселение в тысячу домов, в род, могущий выставить сто [боевых] колесниц, — не знаю, гуманен ли он“. — „А Чи как?“ Философ сказал: „Чи, опоясав плетеным поясом, можно послать беседовать с посетителями, являющимися ко двору, — не знаю, гуманен ли он“» (цит. по [64, с. 17]).

В гл. 3 я уже приводил аргументы А. М. Карапетьянца, поставившего под сомнение трактовку понятия «жэнь» как «гуманность». По его мнению, «понятие „гуманность“ употреблено в „Лунь юе“ ...по крайней мере в трех смыслах. Способность оценить и счесть важнейшим некоторое свойство, обладающее этим названием, — это пассивная гуманность сочетания „будучи человеком, не гуманен“. Способность и „призвание руководить людьми“ — это гуманность правителя, совпадающая с пониманием гуманности Мо-цзы, — не даром последний, будучи антиконфуцианцем, никогда не отрицал значение гуманности. Некоторое состояние отрешенности, достигаемое с трудом и ставящее достигшего его человека над людьми или отдельно от них» [64, с. 20].

Закljučая свой текстологический анализ вариантов употребления термина «жэнь» в «Лунь юе», А. М. Карапетьянец приходит к следующему выводу: «Ни в одном из своих значений рассматриваемый термин не имеет никакого отношения к гуманности в нашем привычном понимании, т. е. к человеколюбию, признанию первостепенной ценности человеческой личности, заботы о ней; в лучшем случае речь идет о том, что правитель должен уметь ценить человеческий материал, разби-

раться в нем. Мы бы не применили этот термин нигде, где его применяет Конфуций» [64, с. 21].

Иной подход у Л. И. Головачевой, которая полагает, что жэнь у Конфуция адекватно понятию «совесть» (44).

Думается, что, анализируя различные суждения Конфуция о понятии «жэнь» и установив случаи парности его употребления с иными понятиями, в частности со знанием, А. М. Карапетянц упустил одну из его важных особенностей — способность перехода из одного состояния в другое. Поскольку данное понятие — ключевое, оно должно было быть многовариантным, дабы можно было пронизать им все морально-этические категории и формы взаимоотношения людей. Отсюда и такая многозначность, доходящая порой до кажущихся парадоксов. Но в основе каждого конкретного проявления жэнь заложено его корневое значение — «любовь к человеку». Человек может вести себя по-разному в зависимости от типа личности и конкретных обстоятельств. Учитель старался предусмотреть возможно большее число различных жизненных ситуаций.

Прав И. И. Семенов, когда отмечает, что «милосердие (так он трактует термин „жэнь“.— Л. П.) — поистине универсальный принцип, „пронизывающий“ все остальные категории в учении Конфуция. Например, „милосердие в Поднебесной“ включает почитательность, великодушие, искренность, сообразительность, благодеяние. К этому набору в разных изречениях добавляются преданность, мужество, сострадание и т. д. Неверно представлять милосердие как простую сумму всех добродетелей. Связь с ними [этого] принципа гораздо глубже и органичнее» [141, с. 181].

Единственное, что вызывает сомнение в трактовке И. И. Семенова, это сведение категории «жэнь» лишь к одному определению — «милосердие». Сам по себе выбор понятен, ибо он созвучен идее автора: «В основе милосердия... обнаруживается космогоническая схема, рассматривающая человеческую жизнь как подвиг самопожертвования, в результате которого возникает этически полноценное общество. Милосердие — это сам мифический первопредок-демиург, создающий путем своей гибели мир подлинной (с точки зрения Конфуция) человечности... Милосердие оказывается и Небом, и природой человека, и процессом ее свободного развития до предельного завершения, являясь итогом „осуществленности“ небесного начала в человеке, вершинной небесного самовоплощения» [141, с. 192].

Не отрицая за термином «жэнь» идеи милосердия, я бы все-таки пальму первенства отдал «человеколюбию», оставив «милосердию» место в том же ряду, наравне с «человечностью» и «добротой».

Решающее слово в трактовке жэнь остается, понятно, за китайской культурой. А она за прошедшие две тысячи лет выбрала и впитала изначальный смысл — «человеколюбие», «гуманность». Так этот термин звучит и по сей день, много аналога

«гуманности» в китайском языке нет. Что же касается «милосердия», то за ним закрепилось иное слово — *цы, цыбэй*.

В 1989 г. проф. Чжоу Гучэн, почетный советник фонда Конфуция, выступил с новой интерпретацией термина «жэнь». По его мнению, его изначальный смысл в понимании Конфуция означал: «Человек должен быть человеком» (подробнее см. ниже, в гл. 5).

Наряду с категорией «жэнь» Конфуций наделил свою модель общества такими понятиями, как «сяо» («сыновняя почтительность»), «ли» («этикет», «ритуал»), «чжи» («ум», «знание»), «и» («справедливость», «долг»), «чжун» («преданность»), «дэ» («добродетель», «одаренность», «мораль»), «чи» («стыд»), «чжун юн» («принцип середины») и т. п.

Рассмотрим на конкретных примерах значение и роль в обществе трех из них: *сяо*, *чжи* и *ли*.

Впервые мысль о сяо, правда фрагментарная, была высказана Конфуцием в беседе со своими ближайшими учениками («Лунь юй», 5, 26): «Янь Юань и Цзы Лу стояли около учителя. Учитель сказал: „Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?“ Цзы Лу сказал: „Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я не рассержусь“. Янь Юань сказал: „Я не хотел бы превозносить своих достоинств и показывать свои заслуги“. Цзы Лу сказал: „А теперь хотелось бы услышать о желаниях учителя“. Учитель сказал: „Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]“» [308, с. 55–56; цит. по: 56, т. 1, с. 151].

Вот эта забота о старших, пожилых людях, прежде всего о родителях, проходит красной нитью через все суждения Конфуция об идеальном обществе. Он разрабатывает и пропагандирует понятие «сяо», призванное сыграть цементирующую роль в устанавливаемых им нормах поведения людей («Лунь юй», 1, 11): «Учитель сказал: „Когда отец жив — следуй его стремлениям; когда отец скончался — следуй его поступкам; если в течение трех лет не изменять Пути отца, то [про такого человека] можно сказать, что [он исполнил долг] сыновней почтительности (*сяо*)“» [308, с. 8]. Ян Бонзонг в комментарии к этому суждению отмечает, что не следует воспринимать цифру «три» буквально, древние этой цифрой передавали ощущение чрезвычайно длительной протяженности во времени [308, с. 8]. «Путь отца» — не только его жизненный путь, но и взгляды, поведение, даже черты характера. Исполнение прижизненных желаний отца, неукоснительное следование его пути в течение длительного времени — вплоть до смерти сына — должно было установить прочную связь между поколениями, связь с традицией, уважение к традициям своей семьи, а через нее — и к культурным традициям всего китайского этноса (*хуася*). Именно в этом главная функциональная значимость понятия «сяо». Поэтому так часто Конфуций в «Лунь юе» (2, 7; 4, 28) говорит о сыновней почти-

тельности: «Цзы Ю спросил, что такое сыновняя почтительность. Учитель ответил: „Ныне [некоторые] называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей также кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем же здесь разница?“» [308, с. 16].

Конфуций поучает, что одной заботы о содержании родителей еще недостаточно, необходимо постоянно проявлять чувство глубокого уважения и терпеливой любви: «Учитель сказал: „В обращении с отцом и матерью проявляй мягкость и учтивость. Когда видишь, что твои желания противны им, все равно проявляй почтительность и не противься их воле. И хотя ты и устал, не смей гневаться [на них]“» [308, с. 42].

Концепция «сяо» не была придумана Конфуцием, он взял те нормы поведения, которые еще сохранялись в некоторых больших семьях и патронимиях, по-новому осмыслил их, обобщил и распространил на все общество. Таким образом, он заручился поддержкой мощного в то время социального слоя *фу лао* («отцов-старейших»), стоявших во главе общин. «Отцы-старейшие» были заинтересованы в упрочении своей власти над «сыновьями — младшими братьями» (*цзы ди*) — молодым поколением общины. Отныне они получали активную моральную поддержку со стороны Конфуция. Она была даже зафиксирована в одном из суждений Конфуция («Лунь юй», I, 6): «Младшие братья — сыновья (*ди цзы*), находясь в семье, должны проявлять сыновнюю почтительность, за ее пределами должны проявлять чувство любви к старшим братьям» [308, с. 5].

Обычно термин «ди цзы» переводчики трактуют как «молодежь», «молодые люди» (см. [56, т. I, с. 141; 308, с. 5; 339, с. 140]). Это не совсем точно. Во времена Конфуция существовал ряд устойчивых терминов, обозначающих степень родства внутри ли (общины) или цзуна (патронимического коллектива) — *фусюн* («отцы — старшие братья»), *цзы ди* («сыновья — младшие братья») и т. п. Можно предположить, что в данном суждении Конфуций использовал термин «сыновья — младшие братья», переставив лишь иероглифы, не исключено, что это могли сделать и переписчики текста.

Более того, стремясь усилить этико-моральную значимость принципов сыновней почтительности и любви к старшим братьям, он вводит их в проповедуемый им принцип жэнь, составляющий основу всего его учения. Один из его любимых учеников, Ю Цзы, выразил это стремление Конфуция весьма лаконично («Лунь юй», I, 2): «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — основа человеколюбия (жэнь)» [308, с. 2].

Итак, взгляды Конфуция об устройстве общества базировались частично на тех нравственных категориях и ценностях, которые бытовали в китайской общине. Но он внес и много качественно нового — культ грамотности, знаний. Каждый член общества обязан стремиться к знаниям, прежде всего к знанию истории собственной страны. Именно поэтому древность (*гу*) и

все, что было с ней связано, главным образом славные деяния выдающихся правителей прошлого, как мифических, так и реальных (от Юя до Вэнь-вана), ставились Конфуцием в образец для современников.

Термин «знание» («чжи») выступает в «Лунь юе», как отметил А. М. Каранетьянц, в нескольких значениях. Прежде всего, как конкретное, частное знание, имеющее ограниченный характер: «Философ сказал: „Мин У, когда в государстве был Путь, был Знающ, когда в государстве не было Пути, был глуп. Его Знания еще можно достичь, но глупость его — недостижима“» [64, с. 24]. Далее, как усвоение закономерности, а не подглядывание: «Философ спросил: „А ты, Сы, должен (кого-то) не любить“. Цзы Гун сказал: „[Я должен] не любить считающих подглядывание знанием, не любить считающих нескромность храбростью, не любить считающих доносы прямоотой“» [64, с. 24]. Наконец, знание, подобно жэнь и храбрости, выступает как неотъемлемое качество благородного мужа: «Философ сказал: „У благородного мужа три пути, [и] ни по одному из них я не смог пройти до конца: гуманный не беспокоится, знающий не сомневается, смелый не боится“» [64, с. 23].

В то же время Конфуций не закрывает никому путь к знаниям. Широко известно уже приводившееся выше его суждение: «В делах образования не может быть различия в происхождении». Все зависит от самого человека: коль он наметил цель и посвятил все свои помыслы учебе, его ожидает похвала Учителя. В «Лунь юе» (16, 9) приводится весьма характерная градация личности в зависимости от ее отношения к знаниям: «Высший — тот, кто знает от рождения; следующий — тот, кто познает в учении; следующий далее — учится, когда испытывает крайность; те же, кто в крайности не учатся, — люди низшие», [308, с. 177] (цит. по [141, с. 297]).

Конфуций уделял специальное внимание и всячески поощрял тягу к знаниям не случайно. Он понимал, что знание является неотъемлемым атрибутом здорового общества.

Отсюда его подчеркнуто уважительное отношение к профессионалам, людям, достигшим высоких знаний в своей области. Вспомним слова Конфуция о том, что он не может сравнить себя со «старым земледельцем», «старым огородником», ибо они обладают, каждый в своем деле, гораздо большим умением и знаниями. Именно Конфуций посеял зерна уважительности к трудовой этике, которые впоследствии оплодотворили духовную культуру Китая, став характерной чертой нации, прежде всего земледельцев.

Все критерии нравственности, разработанные Конфуцием, органически объединялись им в общий поведенческий блок, стоящий за термином «ли» («правила», «ритуал», «этикет» и т. п.). «Что называется долгом человека? — спрашивал Конфуций. — Отец должен проявлять родительские чувства, а сын — почтительность, старший брат — доброту, а младший — дружелюбие,



муж — справедливость, а младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти десять качеств и именуются человеческим долгом. Проповедь верности и миролюбия именуется человеческой пользой. Борьба и взаимные убийства именуются людскими бедствиями. Чем же еще, кроме ритуала (ли), могли совершенномудрые управлять семью человеческими чувствами, совершенствовать десять проявлений долга, наставлять в верности и миролюбии, поощрять скромность и уступчивость и искоренять борьбу?» [56, т. 2, с. 105–106].

Конфуций прочно связывал ли с жэнь («Лунь юй», 12,1): «Преодолеть себя (собственные недостатки), дабы вернуться к ли, это и есть жэнь» [308, с. 123].

Каждый член общества с рождения и до своей кончины должен был в повседневной жизни руководствоваться этикетом. Поскольку у Конфуция ли, обогащенное принципом «хэ», являлось не только организующим началом общества, но и основой государства, подробнее об этом понятии будет рассказано в следующем разделе. Здесь же уместно отметить, что благодаря ли Конфуцию удалось в своем учении органически слить общество с государством. У него общество не могло противостоять государству, ибо их связывали общие ценности, но в определенной мере было ведущим: в случае нарушения верхами принципов ли оно могло оказывать на них пассивное давление.

Моральные установки общества распространялись и на политику. Именно слияние этики с политикой и вызвало впоследствии такое мощное противодействие легистов (см. [124, с. 108–205]).

Все названные категории входили в единый блок понятий, пронизанных жэнь и направленных на поддержание нравственного здоровья общества. Этот блок как раз и являл собой духовный каркас общества, способный, по замыслу его творца, противостоять таким постоянно возникающим явлениям, как корысть, эгоизм, жестокость, неумная жажда власти и, наконец доносительство, формирующим духовно ущербных сяо жэней («маленьких людей»)

Отрицательное отношение Конфуция к богатству, осуждение «стремления к выгоде», призывы к «скромности в одежде и питании» [308, с. 2] могут создать впечатление, будто он планировал создать эгалитарное общество. Однако такое представление было бы неправильным. В «Лунь юе» (13, 9) приведено его пожелание, чтобы многочисленный «простой люд» (*шу*) в царстве Вэй стал богатым. Но это пожелание сопровождалось призывом к «воспитанию» (*цзяо*) народа [308, с. 144].

Материальное процветание членов общества было немислимо, согласно воззрениям Конфуция, без воспитательной, проповеднической деятельности, которую должны были вести последователи его учения, постоянно и прежде всего личным примером оберегая и распространяя нравственные ценности. Именно в этом видел он залог здоровья общества.

Создав целую систему нравственных ориентиров и норм поведения, гарантировавших, как казалось Конфуцию, здоровое развитие общества, он обратился к решению второй части этой проблемы — поиску оптимальной модели взаимоотношения общества с Природой.

Древние китайцы издавна воспринимали человека как часть природы. Не случайно словесные портреты мифических героев являли собой, как отметил Б. Л. Рифгин, «сочетание зооморфного и антропоморфного характера» [136а, с. 308]. Достаточно привести словесный портрет первоуредка китайцев — легендарного Фу Си, с которым был знаком, видимо, и Конфуций: «У Фу-си было тело дракона, голова быка, широкие плечи, просторные подмышки, нос — гора, солнечный рог, широко открытые глаза, жемчужное межбровье, волос коня-скакуна, космы — птичий пух, губы дракона, зубы черепахи, ростом был в девять чин и один цунь» [136а, с. 12].

Подобное восприятие человека как части макрокосмоса нашло широкое отражение не только в мифах, но и во всех без исключения философских и этико-политических школах. Правда, различные школы решали эту задачу отнюдь не одинаково. Крайнюю позицию занимали даосы, призывавшие человека презреть мирскую суету и отдаться естественному ритму Природы: «Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездейтелен, и он не терпит неудачу. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет... Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] поступать» [56, т. 1, с. 134].

Этому сладкому искушению неоднократно подвергался и сам Учитель. Многочисленные встречи с «отшельниками», в большом числе включенными Сыма Цянем, испытавшим сильное влияние теоретиков даосизма, в биографию Конфуция, как раз и должны были зафиксировать реакцию Учителя на даосские воззрения о взаимоотношениях человека с природой.

В качестве примера реакции Учителя на даосские призывы приведем следующий отрывок из «Лунь юя» (18, 6): «[Отшельники] Чжанцзюй и Цзени трудились в поле. Конфуций проходил мимо них. [Он] послал Цзы Лу спросить их о броде. Чжанцзюй сказал: „Держащий бразды — кто такой?“ Цзы Лу сказал: „Это Кун Цю“. [Чжанцзюй] сказал: „Это Кун Цю из Лу?“ [Цзы Лу] сказал: „Да“. [Чжанцзюй] сказал: „Этот знает брод“. [Цзы Лу] спросил у Цзени. Цзени сказал: „Вы кто?“ [Цзы Лу] сказал: „Я Чжун Ю“. Цзени сказал: „Вы ученик Кун Цю?“ [Цзы Лу] ответил: „Да“. [Цзени] сказал: „Потоп — вот в каком состоянии вся Поднебесная, кому изменить это? Да и чем водиться с мужами, следующими за избегающими [определенных] людей, не лучше ли следовать мужам, избегающим мирской суеты?“ И продолжал сеять не останавливаясь.

Цзы Лу направился доложить [об этом Конфуцию]. Учитель, вздохнув, сказал: „Со зверями [и] птицами нельзя сбиться в

одну стаю. Если мне не водиться с этими людьми, то с кем водиться? В Поднебесной есть Дао, и я ни с кем не буду [его] менять!“» [308, с. 193—194] (цит. по [65, с. 197]). Как видим, Конфуций не отказывается «водиться» с даосами, но его Путь иной — в служении людям. Прав А. М. Карапетьянц, чьим переводом я воспользовался, когда отмечает, что в данном тексте «под Поднебесной в первую очередь подразумевается социум, т. е. социально организованные люди, а не мир или занимаемая ими территория» [65, с. 197].

Именно заботами о судьбах людских проникнуто стремление Конфуция научить людей рациональному отношению к природе. Древние китайцы ассоциировали природу с двумя слитыми воедино компонентами: Небом и Землей. Жертвенные государственные алтари в честь духов Неба и Земли возникли задолго до Конфуция. Иными словами, в Китае к тому времени сложилась устойчивая традиция благодарения Природе.

Что же предложил своим современникам Конфуций? Можно выделить четыре следующих основополагающих принципа взаимоотношений Общества и Природы.

1. Для того чтобы стать достойным членом общества, человек обязан постоянно углублять свои познания о природе, быть сведущим не только в повадках зверей и птиц, но и закономерностях роста деревьев и трав. Знание природы расширяет кругозор и обогащает духовный мир личности («Лунь юй», 17, 9): «Учитель сказал: „Ученики! Что же никто из вас не учится у Стихов (канон „Ши Цзин“)”? При помощи Стихов можно наблюдать, [при помощи Стихов] можно организовываться в коллективы, [при помощи Стихов] можно возбуждать [и проявлять чувства]. Вблизи — служить отцу, вдали — служить государю, можно многое узнать в отношении названий птиц, зверей, трав [и деревьев]“» [308, с. 185] (цит. по [65, с. 195]).

Действительно, во времена Конфуция «Ши цзин» был наилучшим учебным пособием по ознакомлению с растительным и животным миром. Однако мне кажется, что, отсылая учеников к тексту «Ши цзина», Учитель преследовал более далекие цели. Не случайно он говорит о «возбуждении и проявлении чувств».

В «Ши цзине», этом богатом собрании разнообразных народных песен, деревья, травы, плоды, злаки, птицы, звери естественно и весьма органично вырастают в повседневную жизнь людей. Все человеческие чувства ассоциировались или передавались через образы природы:

#### *Тоска по родине*

Сплелась кругом побегу конопля  
По берегу речному возле гор..  
От милых братьев я навек вдали,  
Чужого я зову отцом с тех пор

Сплелась кругом побегу конопля,  
Где берег ровную раскинул гладь..

От милых братьев я навек вдали,  
Чужую мне я называю -- мать...

Сплелась кругом побегу конопли,  
Где берег взрыт рекой, подобно рву...  
От милых братьев я навек вдали,  
Чужого старшим братом я зову [169, с. 90]

#### *Разочарование девушки*

На горе растут кусты,  
В топиях -- лотоса цветы...  
Не видала красогы --  
Повстречался, глухой, ты.  
Сосны на горах растут,  
В топиях ирисы цветут..  
Не нашла красавца тут,  
Повстречался мальчик -- плут [169, с. 104].

#### *Воспевание семейного счастья*

Жена сказала: «Петух пропел».  
Супруг ответил: «Рдеет мрак».  
Вставай, супруг мой, и в ночь взгляни,  
Рассвета звезды горят, пора!  
Сними на охоту, супруг, живей --  
Гусей и уток стрелять с утра!  
Летит твой дротик на ловлю их,  
Я для супруга сготовлю их:  
С тобой мы выпьем вдвоем вина,  
Пусть будет старость у нас одна.  
Готовы цитра и гусли здесь,  
Пусть будет радость совсем полна [169, с. 102].

#### *Тоска по мужу, ушедшему в далекий поход*

То сокол, как вестер, летит в небесах,  
Он в северных рыщет дремучих лесах,  
Давно уж супруга не видела я.

Ветвистые вижу дубы над горой,  
Шесть вызов я вижу в долине сырой.  
Давно уж супруга не видела я..

Там сливы на горных вершинах густы,  
В низинах там дикие груши часты,  
Давно уж супруга не видела я [169, с. 160].

#### *Стенания вдовы*

Прочно окутан терновник плющом,  
Поле с тех пор зарастает выюном.  
Он, мой прекрасный, на поле погиб --  
Как проживу? Одиноким стал дом.

Плющ протянулся -- жужубы укрыл,  
Вьется на поле выюнок у могил.  
Он, мой прекрасный, на поле погиб --  
Я одинока, никто мне не мил [169, с. 150].

### *Увещевание любимого*

Часто сбором я лакрицы занята  
На вершине Шоулянского хребта.  
А что люди говорят — все лгут они,  
Этим толкам не доверься ты проста.

Собирала я там заячью траву,  
Я ее под Шоуяном рву да рву.  
А что люди говорят — все лгут они,  
Ты не верь, не слушай лживую молву.

Собирать мне репу в поле там опять,  
На восток от Шоуяна собирать?  
А что люди говорят — все лгут они,  
Ты не верь, не надо сплетням их внимать [169, с. 151].

### *Плач покинутой жены*

То крылья жука-однодневки весной --  
Как ярок, как ярок наряд расписной!  
Но сердце печалью объято мое --  
Вернись и останься отныне со мной!  
То выглянул жук-скарабей из земли,  
Он в платье из белой как снег конопли;  
Но сердце печалью объято мое --  
Вернись и жилище со мной раздели! [169, с. 178].

Не только чувства, но и черты характера также связывались с явлениями природы. Вот несколько отрывков из песни, порицающей скупость:

С колючками ильм вырастает средь гор,  
А вяз над низиною ветви простер.  
Есть много различных одежд у тебя,  
Но ты не наденешь свой лучший убор;  
Повозки и лошади есть у тебя,  
Но ты не поскачешь на них на простор.  
Ты скоро умрешь, и другой человек  
Займет, чтоб добром насладиться, твой двор.

Сумах вырастает на склоне крутом,  
Каштаны в низине растут под холмом.  
Есть яства, хмельное вино у тебя,  
Но гуслей не слышим мы в доме твоём.  
Ты счастлив не будешь и дни не продлишь  
Игрою на гусях своих за вином.  
Ты скоро умрешь, и другой человек  
Хозяином вступит в оставленный дом [169, с. 141].

Представители животного мира чаще использовались в песнях с социальным мотивом. Когда требовалось осудить несправедливые поступки сильных мира сего, то обращались к хищникам или вредителям:

О ты, сова, ты, хищная сова,  
Птенца похитила, жадна и зла!  
Не разрушай гнезда, что я свила.  
С трудом, с любовью я вскормила их,  
Моих птенцов, — так пожалей же их! [169, с. 187];

Ты, большая мышь, жадна,  
Моего не ешь зерна,  
Мы трудились третий год  
Нет твоих о нас забот! [169, с. 137].

Когда же хотели отблагодарить добродетельного правителя, то, естественно, подбирался иной, достойный образ:

На той шелковнице голубка сидит,  
Семь деток вскормила она..  
Сколь доблести муж совершенен собой!  
Народа исправил сердца.  
Примером исправил народа сердца  
Пусть тысячи лет он живет без конца! [169, с. 180—181].

Цитируя «Ши цзин», а в школе Конфуция тексты заучивались наизусть, ученики невольно воспринимали и образность мышления своих предшественников, присущую им гармоничность в общении с Природой. Так реализовался замысел Учителя, неизменно отстаивавшего преемственность поколений.

Конфуций и сам в своих суждениях развивал сложившуюся традицию, демонстрируя хорошее знание природных жизненных циклов («Лунь юй», 9, 28): «Лишь с наступлением холодов познаешь, что сосна и кипарис засохнут последними» [308, с. 95].

Более того, явления природы были введены им в качестве наиболее весомых аргументов и в системе доказательств: Приведу лишь три примера.

Подчеркивая насущную необходимость распространения человеколюбия как нравственной основы общества, он говорил («Лунь юй», 15, 35): «Человеколюбие настоятельнее необходимо народу, нежели вода и огонь. Я лицезрел погибавших от воды и огня но никогда не видел погибавших от человеколюбия» [308, с. 169].

Подчеркивая неодолимость времени, он сравнивал его с потоком («Лунь юй», 9, 17): «Учитель, находясь над рекой, сказал: „Уходящее время подобно этому! Не останавливается ни днем, ни ночью“» [308, с. 92—93].

Возражая Цзы Лу, отговаривавшего Учителя идти на службу к нехорошему человеку, Конфуций сказал («Лунь юй», 17, 7): «Но разве я горькая тыква, которая должна остаться несъедобной?» [308, с. 183].

2. Только Природа способна дать человеку, а следовательно, и обществу жизненную силу и вдохновение.

Наиболее рельефно этот принцип выражен в уже подробно рассмотренной выше беседе с Цзы Лу, Жань Ю, Гунси Хуа и Цзэн Си, когда речь шла об их заветных мечтаниях («Лунь юй», 11, 26). Конфуций достаточно скептически отнесся к словам трех первых, чаяния которых были связаны с государственной службой (подробнее см. выше, с. 130—140). Иной была реакция на ответ Цзэн Си, который мечтал, «дождавшись конца весны в марте, когда все уже одеты в весенние одежды, в сопровождении пяти-шести молодых людей и шести-семи подростков омыться на берегу в водах

реки И, вкусить силу ветра у алтаря Дождя и, распевая песни, возвратиться». Учитель глубоко вздохнул и произнес: «Я хочу быть вместе с Дянем!» [308, с. 119].

Ученые по-разному оценивают внутренний смысл данного эпизода и поведение Учителя. Цянь Му полагает, что «мечты трех учеников, поглощенных заботами о служебной карьере и ликвидации хаоса в мире, просто неосуществимы» [279, с. 280]. Отсюда и негативная реакция Конфуция. Цзэн Си никогда не помышлял о мирских делах, отличался необузданным характером и буйной фантазией. Конфуций всегда с удовольствием слушал его музыку, ему захотелось отдохнуть на лоне природы у алтаря Дождя, и он одобрил мечту Цзэн Си. Но ни в коем случае нельзя предполагать, будто Конфуций отказался от своей «извечной мечты спасти мир». Просто «искренний ученый сыграл здесь тонкую шутку» [279, с. 280].

Большинство же комментаторов склонны рассматривать мечту Цзэн Си как конкретное описание ритуала моления о дожде. Действительно, через Цюйфу протекала река И, к югу от нее на искусственном холме, поросшем соснами, находился древний жертвенник, где проводился традиционный молебен о дожде. Как правило, в атрибут моления входили купание мальчиков в реке, пребывание всех на ветру и песнопения. Поскольку конец марта (а именно с ним ассоциируют «конец весны» Цянь Му и Ян Боцзюнь [279, с. 281; 308, с. 120]) — время, не совсем подходящее для купания, Цянь Му предполагает, что у реки находился какой-то теплый источник, в противном случае речь могла идти лишь об омовении рук [279, с. 279].

Однако представляется, что само построение текста и необычное поведение Учителя свидетельствуют о наличии более обширного замысла, выходящего за рамки традиционного обряда. Подшучивая над учениками, Конфуций тем самым показывает, что в его мире существуют ценности более значимые, нежели упорядочение государств. Люди должны уметь общаться с природой, ибо лишь она способна даровать им силу, что в конечном счете содействует и упорядочению правления. Я согласен с трактовкой Н. И. Семенченко, согласно которой диалог Конфуция с Цзэн Си о прогулке на лоне природы имеет глубокий культурно-исторический контекст, восходящий к культу умирающего и воскресающего бога — символа увядающей и расцветающей природы: «Алтарь Дождя оказывается в „Изречениях“ символом огромной обобщающей силы. Прогулка к этому алтарю (он представлял собой холм с жертвенником и рощей) приравнивается самопожертвованию и смерти, а „возвращение“ оттуда с „песней“ — воскресению из мертвых. В свою очередь, гибель и возрождение человека ассоциируются с жизнью мира. Эту точку зрения подтверждают и связь учения Конфуция с земледельческой магией, и выявленное у него тождество правителя и вселенной, и восприятие космоса как культа и жертвоприношения в их наиболее архаическом виде: в качестве жертвы, приносимой ею самой себе. Важную роль играет и

время, избираемое Цзэн Си для прогулки. Оно не случайно, ибо совпадает с появлением на небе созвездия „Дракона“, символа божества водной стихии, тесно связанного с культом плодородия» [141, с. 104].

Следует отметить еще одну мысль в анализируемом отрывке (временный отход от политики, уединение при слиянии с природой, «заряжающей» человека новой энергией), которая породила впоследствии концепцию отшельничества, активно разработанную последователями Конфуция уже в раннее средневековье (подробнее см. [99]).

3. Бережное отношение как к животному миру, так и к природным ресурсам.

Рачительное использование природных богатств Конфуций возвел в ранг государственной политики. В 515 г. до н. э., беседуя с циским правителем Цзин-гуном о сути истинного правления, он сказал: «Истинное правление заключается в бережном отношении к [государственным] ценностям». Под последними имелись в виду не только людские, но и природные ресурсы. Эта мысль была повторена и уточнена им во время одного из занятий с учениками, посвященного искусству управления обществом и государством. «При управлении государством, [способным выставить] 1000 колесниц... следи за бережным расходом основных средств».

В арсенале воспитательных методов, как уже отмечалось, Конфуций особо выделял личный пример. Коль поведение проповедника расходится со словом, то грош цена его правоучениям. Поэтому он всегда старался вести себя как истинный цзюнь-цзы. И благодарные ученики сохранили для нас его отношение к животному миру («Лунь юй», 7,27): «Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил неводом, стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую» [308, с.73]. Итак, не только суждениями, но и силой личного примера Конфуций прививал ученикам, а через них и всем жителям чувство ответственности за сохранение природы.

4. Регулярное благодарение Природе.

Периодические торжественные молебны и жертвоприношения в честь духов Неба и Земли на самом высоком государственном уровне входили неотъемлемым компонентом в его учение о ритуале. На строгом соблюдении всех правил последнего строилось не только управление страной (о чем будет рассказано в следующем разделе), но и воспитание членов общества. Конфуций своим личным примером внушал ученикам, что в экстремальной ситуации, когда у человека исчерпываются последние резервы внутренней энергии, лишь благодарственная просьба к Природе может вернуть утраченные силы («Лунь юй», 7, 35): «Конфуций тяжело заболел. Цзы Лу просил его обратиться с молитвой [к духам Природы]. Учитель спросил: «А поступают ли так?» Цзы Лу ответил: „Поступают“. В „Молитвах“ говорится: „Молись духам Земли и Неба!“ Учитель ответил: „А я уже давно молюсь!“» [308, с. 76].



Отметим в данной связи, что идеологические противники Конфуция осуждали его школу за излишнюю пышность жертвоприношений и ритуальной обрядности, разоряющей простой люд. Особенно активен был Мо-цзы (468—376), посвятивший этому специальную главу, названную «Против конфуцианцев». Приведем небольшой отрывок из нее, дабы читатель ощутил тогдашний накал полемических страстей: «Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлекать учеников. Устанавливают множество сложных церемоний, чтобы оттенить внешнюю сторону ритуалов и привлечь внимание многих людей. Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простоям. За всю жизнь невозможно постичь их учение, за целый год нельзя выполнить их церемоний, и даже богатый не может [позволить себе] услаждаться их музыкой. Богатые украшения и ложное искусство придуманы ими, чтобы вводить в заблуждение нынешних правителей; громогласная музыка служит тому, чтобы совращать глупых людей» (цит. по [152, с. 89]).

Осуждение, прозвучавшее из уст главы школы моистов, жившего почти в одно и то же время с Конфуцием, весьма значимо. Не осмеливаясь спорить с Мо-цзы, приведу лишь один эпизод из жизни самого Конфуция («Лунь юй», 11, 11): «Когда скончался Янь Юань, ученики собрались устроить ему пышные похороны. Учитель им сказал: «Этого делать не следует». Ученики все же поступили по-своему. Учитель произнес по поводу этого: «Хуэй смотрел на меня как на родного отца. А теперь я не могу видеть в нем сына. В этом не мой грех, а ваш, дети» [308, с. 113].

Как видим, сам Конфуций был противником пышных ритуальных действий, доходя в своем протесте до таких крайних мер, как отречение от любимого ученика. Не исключено, что обрядную пышность привнесли в школу его ученики. Впоследствии же, когда конфуцианство стало официальной имперской идеологией, пышность возросла во сто крат.

### Конфуций о государстве

В «Лунь юе» нет главы (или раздела), специально посвященной устройству государства, как нет разделов о человеке либо обществе. Конфуцианскую модель государства приходится реконструировать по отдельным суждениям и репликам. Нельзя пропустить ни одного штриха, иначе картина будет неполной. Выявить же ее важно — учитывая огромную популярность и социальную значимость трактата. Необходимость проявлять такую скрупулезность, понятно, осложняет исследование; в то же время знакомство с концепциями, реально использованными в императорском Китае на протяжении многих веков, казалось бы, облегчает зада-

чу. Но тут возникает другая опасность — свести учение Конфуция о государстве только к тем элементам, которые были потом восприняты китайской бюрократией. Будем пытаться избежать подобных крайностей.

Анализируя высказывания Конфуция по проблемам, связанным с государственным устройством, ощущаешь как бы изменение тональности. Голос Учителя становится более строгим, подчас даже резким. По-видимому, личный опыт пребывания, пусть даже недолгое время, на высших административных постах убедил его, что управлять людьми и государством — задача не из легких.

✓ Согласно разработанной Конфуцием схеме, все управление государством и обществом должно базироваться на *ли* («правилах») <sup>13</sup>. Соблюдению «Правил» он уделял особенное внимание. Об этом свидетельствует эпизод из «Лунь юя» (16, 13), на который обратил внимание Н. И. Конрад. «Одному из учеников Конфуция, жаждавшему постигнуть все тайны науки своего Учителя, показалось, что тот не все открывает своим ученикам, что главное он сообщает только избранным. И ученик этот решил, что самому главному Учитель учит своего собственного сына. Встретившись однажды с этим сыном, он спросил его: „Есть ли что-нибудь особенное, о чем ты слышал [от отца]?“ Тот ответил: „Нет. Как-то раз Учитель был один. Я пробегал в это время по двору, и он спросил меня: „Ты уже учил Стихи (Ши)?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Стихи, у тебя не будет ничего, о чем говорить“. Тогда я пошел и стал учить Стихи. В другой раз Учитель опять был один. Я пробегал в это время по двору. Он спросил меня: „Ты уже учил Правила (Ли)?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет ничего, на чем утвердиться“. Тогда я пошел и стал учить Правила. Вот об этих двух вещах я и слышал от него“» [77, с. 414] (ср. [308, с. 178]).

Значение *ли* (правил) весьма объемно: сюда входят *жэнь* (человеколюбие) и прежде всего любовь к родственникам и сородичам; *сяо* — сыновняя почтительность к родителям и предкам; уважение к старшим и подчинение им; честность и искренность; постоянное стремление к внутреннему самосовершенствованию; вежливость и др. Конфуций считал, что «вежливость» (*жан*), особенно для людей, исполняющих государственные функции, является обязательным элементом в деталях управления («Лунь юй», 4, 13): «Учитель сказал: „Можно ли управлять государством с помощью вежливости? Не возникнут ли трудности? Но если не придерживаться вежливости в управлении государством, то будут ли существовать Правила?“» [308, с. 38].

Пройдут века, и бюрократия превратит понятие «вежливость» в неотъемлемую часть *ли*. Правда, она будет трактоваться по-иному и сведется лишь к слепому и скрупулезному исполнению сложившихся церемоний (многократно отмеченный на Западе феномен «китайских церемоний»).

Многие принципы поведения, взаимоотношений между людьми и даже отношение к порученным делам, т. е. то, что составляло сущность ли, вырабатывались Конфуцием с учетом некоторых традиционных норм поведения, сложившихся в общинах, где представители старшего поколения пользовались непререкаемым авторитетом. Однако нормы морали, интерпретированные Конфуцием, не совпадали целиком с нормами обычного права и включали в себя ряд новых моментов. Представление о почитании старшего поколения, бытовавшее в общинах, было вынесено Конфуцием за рамки мелких социальных ячеек и инкорпорировано в модель не только общества, но и государственной структуры.

Согласно схеме Конфуция, правитель возвышался над главой семьи лишь на несколько ступенек. Подобный подход вводил правителя в круг обычных представлений общинников, превращая государство в обычную семью, только большую. Такая трактовка легко воспринималась современниками, так как в то время для мышления многих китайцев было характерно представление о государстве как о большой семье.

Поскольку Правила в целом включали в себя много традиционного и привычного, они должны были легко заучиваться. Изучающий и запоминающий их как бы незаметно воспринимал и заложенную в них идею естественного перехода возрастной градации в социальную — деление между пожилыми и молодыми, старшими и младшими, высшими и низшими.

Во времена Конфуция в отдельных царствах впервые стали вводиться фиксированные законы, что встретило его резко отрицательную реакцию, ибо провозглашенная сторонниками школы *фа цзя* (легистами) концепция всеобщего равенства перед законом базировалась на насилии над личностью и, по его мнению, нарушала основы управления государством. Если суммировать высказывания Учителя о легистах — Гуань Чжуне, Фань Сюаньцзы (последователе Цзы Чаня) и др., то станет ясно, что основной порок их теории и практики Конфуций видел в том, что они, используя закон, стремились насильственно уничтожить различия между благородными и простыми людьми (см. [298, т. 32, с. 2154–2195, 308, с. 31]). Конфуций же считал, что каждый должен заниматься своим делом: способные к управлению — делами государства, общинники — возделыванием земли, обеспечивая страну продовольствием. В «Цзочжуани» приводится следующее высказывание Конфуция по поводу кодекса законов, запечатленного на треножниках, отлитых в царстве Цзинь в 513 г. до н. э.: «Если исчезнет различие между верхами и низами, то как можно будет управлять государством?» [339, т. 5, с. 730].

Была еще одна существенная причина неприятия им идеи закона: Конфуций считал, что все насильственно навязываемое сверху, будет воспринято лишь поверхностно и не дойдет до души людей, а значит, неспособно к результативному функционированию («Лунь юй», 2, 3): «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок

[угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он станет послушным» [308, с. 12]. Итак, в отличие от родоначальников легизма (Цзы Чаня и Гуань Чжуня) Конфуций сделал каркасом своей модели государственного устройства Правила.

Идея Правил была тесно связана с концепцией цзюнь-цзы и ориентирована на ее носителя, ибо именно «благородный муж» являлся идеальным примером воплощения всех Правил. По изначальному замыслу Учителя, правителем государства мог быть только «благородный муж», однако Конфуций, хорошо знавший нравы и интеллектуальные возможности царей и высшей знати, понимал, что реально править будут люди, весьма далекие от нравственного и интеллектуального уровня цзюнь-цзы. А ведь именно им придется сочинять Правила! Будут ли последние продуманными и жизнеспособными?<sup>14</sup>. И насколько охотно воспримет их народ? Дойдут ли Правила до людских душ?

Весьма характерно, что спустя века после кончины Учителя в китайской политической культуре сложились краткие, но весьма емкие определения двух форм правления: *фа чжи* («правление законом») и *жэнь чжи* («правление людьми»). Определения эти используются и поныне, истоком же их считаются представления ранних легистов и Конфуция.

Действительно, Конфуций всегда стремился к тому, чтобы людьми управляли живые люди, но не сухой закон. Главная же его мысль — Правила, создаваемые людьми для людей, должны были восприниматься осознанно.

Большое внимание уделял Конфуций процессу их внедрения в каждодневную практику. Одно дело — создать Правила, что также было не просто, другое — добиться их претворения в жизнь. Учитель понимал также, что одиночки, какими бы талантливыми они ни были, не в состоянии создать жизнеспособные Правила. Необходимо было заложить в механизм создания и претворения в жизнь Правил такой принцип, который бы гарантировал их жизнестойкость. Таковым стал принцип хэ; апробировав его при создании образа «благородного мужа», Конфуций интегрировал его и в Правила.

Его мысль выражена в отдельном суждении устами ученика («Лунь юй», 1, 12), что также не было случайным. Поскольку оно весьма важно для постижения изначальной мысли Конфуция, необходимо предварительно, хотя бы кратко, ознакомить читателя с тем, как оно понималось специалистами и как трактуется ныне, ибо единства в понимании данного суждения нет и по сей день.

Его составляют 35 иероглифов, я же ради экономии приведу переводы только первой части, состоящей из 6 иероглифов, ибо в ней заключен зачин всей мысли.

Дж. Легг: «Философ Ю сказал: „В осуществлении правил ценным является естественная легкость“» [339, т. 1, с. 143];

А. Вэйли: «Учитель Ю сказал: „В практике ритуала ценным является гармония“» [358а, с. 86];

В. М. Алексеев: «Ю-цзы сказал: „В практике чинного поведения ценною является мягкость“» [16, с. 440];

В. А. Кривцов: «Ю-цзы сказал: „Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию“» [56, т. 1, с. 142];

Ян Боцзюнь: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении правил ценным является, чтобы во всех делах все было сделано надлежащим образом“» [308, с. 8].

Тан Мансян: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении правил ценным является покорность“» [244, с. 6];

Тао Чжу: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении правил ценным является покорность“» [246, с. 4];

Р. Мориц: «Ю-цзы сказал: „При проведении ритуалов, при соблюдении форм обхождения -- основную цену придают гармонии“» [344, с. 45].

Весьма знаменательно, что из всех китайских исследователей и переводчиков текста «Пути юя» лишь один Цянь Му сохранил термин «хэ» без перевода, но снабдил свое толкование объяснением, заслуживающим внимания: «Главным в правилах является почтительное отношение. Если среди людей возникнут какие-либо разногласия, то можно достичь их гармоничного разрешения, если руководствоваться почтительным отношением -- самым ценным в правилах» [279, с. 15].

Подавляющее большинство исследователей и переводчиков текста едины в том, что речь идет о методе внедрения Правил в жизнь. Расхождения же начинаются, когда доходят до объяснения термина «хэ». Здесь целый спектр толкований -- от «естественной легкости», «мягкости», «гармонии» до «почтительного отношения» и «покорности». Преобладает все-таки идея гармонии, в чем, на мой взгляд, прослеживается влияние школы Чжу Си<sup>15</sup>. Я же, исходя из знакомого уже читателю понимания термина «хэ», предлагаю следующее чтение: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении Правил ценным является достижение единства через разномыслие. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея принципом достижения единства через разномыслие, добивались такого единства. Но невозможно достичь такого единства вне рамок Правил“».

Сделав принцип «хэ» неотъемлемым условием осуществления Правил, Конфуций обязал всех, причастных к Правилам, как творцов, так и исполнителей, к акту соучастия, и соучастия активного. По его мысли, творец Правил, а им мог быть только правитель, обязан был привлекать к предварительному обсуждению ближайших сановников и требовать от них неукоснительного соблюдения свободной состязательности мнений. Получала оп-

ределенное право свободного обсуждения и часть тех, кому надлежало следовать устоявшимся или новым, исходящим сверху Правилам. По замыслу Конфуция, его можно было реализовать лишь на первом этапе, и распространялось оно, видимо, лишь на руководителей общин. Но от них требовалось достижение единства взглядов, что должно было не только облегчить претворение Правил, но и доведение их смысла до сознания каждого.

Особого внимания заслуживает последняя фраза, отрицавшая единство взглядов, достигнутое вне рамок Правил. Интегрировав принцип «хэ» в Правила, Конфуций одновременно четко ограничил сферу его применения. В то же время, если Правила учреждаются без использования этого принципа, по замыслу Конфуция, они уже не есть истинные Правила.

Невольно напрашивается вопрос: почему столь важная мысль излагается устами ученика?

Ученики, как уже успел убедиться читатель, довольно часто выступают в тексте «Лунь юя», но обычно они обращаются к Учителю с вопросами. Из 16 суждений, составляющих первую главу «Лунь юя», восемь принадлежат ученикам: Ю-цзы, Цзэн-цзы, Цзы Ся, Цзы Циню и Цзы Гуну. Чаще всех — трижды — и всегда с утверждением какой-либо мысли выступает Ю-цзы. Из 77 ближайших учеников Конфуция лишь двое (Ю и Цзэн) удостоились добавления термина «цзы» к их фамилиям, что отображало почтительное отношение Учителя. Такой чести удостоивались лишь самые талантливые, постигшие все тонкости учения. Изложение той или иной мысли устами ученика как бы показывает, что ее в школе уже проработали и усвоили. Она апробирована на практике, последователям учения надлежит лишь принять ее к исполнению. Факт же изложения мысли одним из самых способных учеников должен был подчеркнуть степень ее важности.

✓ После того как Правила выработаны и прошел первый, предварительный этап их усвоения, они получали путевку в жизнь. По мере распространения их в народе наступал следующий этап, когда никакое обсуждение Правил уже не допускалось — от жителей царства требовалось неукоснительное исполнение.

В голосе Конфуция звучат грозные нотки, когда он говорит о том, как следует соблюдать Правила («Лунь юй», 12, 1): «Нельзя смотреть на то, что противоречит ли, нельзя слушать то, что противоречит ли, нельзя говорить то, что противоречит ли» [308, с. 122].

На смену обычному праву, на котором держалась жизнь общин, и нарождающемуся законодательству Конфуций спешил поставить реконструируемые им нормы поведения. В условиях, когда управление государством и народом предполагалось осуществлять на основании ли, они, естественно, выполняли функции закона.

Во времена Конфуция, когда большинство населения входило в общины, руководимые органами самоуправления, сила личного примера продолжала играть немалую роль. Прежде всего взоры людей были обращены на руководителей общины, глав больших

семей, «отцов-старейшин». Поскольку последним приходилось вершить суд в общинах, они сами обязаны были следить за выполнением норм обычного права, являя собой образец их выполнения. В каждой общине или патронимии нормы обычного права обладали всеобщностью. Конфуций заимствовал эту идею всеобщности и всеобязательности норм поведения, вывел ее за рамки небольшого коллектива и распространил на пределы всего государства. Он наделил ли идеей всеобщности, обязывая всех, включая и царя, соблюдать весь комплекс норм, связанных с Правилами («Лунь юй», 13,14; 14,41): «Если правитель любит ли, то никто из народа не посмеет быть непочтительным; если правитель любит справедливость, то никто из народа не посмеет не последовать ему; если правитель любит искренность, то никто из народа не посмеет скрывать свои чувства» [308, с. 138]. Управлять народом надлежит лишь на основании ли: «Учитель сказал: „Если верхи любят ли, то использовать народ легко“» [308, с. 158].

Согласно учению Конфуция, идеальные Правила существовали только в древности, поэтому именно тогда в Поднебесной царил порядок и культура (*вэнь*). Идеализация древности (*гу*), использование ее примера в качестве самого весомого аргумента в политических спорах и теоретических построениях стали традиционными ко времени Конфуция. Основоположники многих философских и этико-политических школ (легистская, монетская, даосская и др.) часто использовали понятие «древность» именно в таком ключе.

Однако никто до Конфуция не уделял такого внимания «древности», не отдавал ей пальму первенства в своем учении. Конфуция можно по праву назвать певцом древности; он был первым в истории китайской философии и политической мысли, кто фактически не только создал культ древности, но и ориентировал свою модель государства как бы в прошлое. Поэтому столь часты в «Лунь юе» ссылки на «Шу цзин», слова и дела легендарных и реальных правителей прошлого. Изучение и знание «Книги стихов» («Ши цзин»), как явствует из «Лунь юя» (16,13), входило в комплекс знаний, необходимых каждому; не случайно изучение ее шло в одном ряду с изучением ли (см. [308, с. 178]). «Книга стихов», широко и красочно отражавшая реальную жизнь китайского общества в период, предшествовавший эпохе Чунь-цю Чжаньго, должна была служить наглядной иллюстрацией к тем правильным, истинным ли, которые существовали в прошлом.

Идеальное прошлое должно было, по замыслам Конфуция, играть роль образца идеального будущего. Поэтому все лучшее, что было связано с ли, — лишь отражение тех ли, которые уже были в древности («Лунь юй», 2,23): «Цзы Чжан спросил: „Позвольте узнать, [какая система правления утвердится] через десять поколений?“ Учитель ответил: „[Государство] Инь унаследовало ли [государства] Ся, известно также, какие [правила] оно отменило, а какие ввело вновь. [Государство] Чжоу унаследовало ли [государства] Инь, известно также, какие [правила] оно отме-

нило, а какие ввело вновь. Поэтому можно [заранее] знать, [какая система правления утвердится] при преемниках чжоуских правителей, пусть даже сменят друг друга сто поколений"» [308, с. 21 — 22].

Все потомки древних правителей страны, кому довелось управлять государством, обязаны неуклонно следовать традиционным «правилам». Теоретически допускались лишь небольшие изменения, не затрагивающие их основ. Всякий правитель обязан следить за тем, чтобы его государство ни на один день не сошло с установившегося пути.

«Лунь юй» свидетельствует, с каким трудом Конфуций шел на то, что назвать кого-либо «жэнь» («человеколюбивый»), обычно он старался уклониться от прямого ответа на соответствующий вопрос или настойчивой рекомендации учеников. Однако, когда речь заходила о соблюдении ли, точнее, о том, от кого зависело, какие «правила» вводить в стране, на каких «правилах» должно функционировать государство, Конфуций готов был назвать «жэнь» каждого, кто способен вернуть страну на старые, традиционные рельсы. В данной связи следует обратить особое внимание на следующее место из «Лунь юя» (12, 1): «Янь Юань спросил, [как осуществляется идея] человеколюбия. Учитель ответил: „Преодолевай себя и возвратись [в словах и поступках] к Правилам — это и есть [осуществление идеи] человеколюбия. Если хотя бы в течение одного дня преодолел себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то Поднебесная назовет [тебя] человеколюбивым"» [308, с. 122].

У Таким высказываниями Конфуций внушал своим ученикам уважение к истинным древним правилам, стремился повысить значимость традиционных методов управления в государственных делах. Одновременно утверждался культ древности.

Концепция заданности, предопределенности (за счет ориентирования на «древность») форм государственного устройства оказала громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая. В течение десятков столетий ведущие политики страны искали решение насущных проблем современности в идеальном прошлом. Такова была специфика культуры политического мышления, испытавшего большое воздействие, особенно на раннем этапе, учения Конфуция. При этом понятие «древность» то расширялось на тысячелетия, то сужалось до уровня десятков лет.

У Конфуция нет четкой и подробной схемы организации управления, этим занялись впоследствии легисты, но он выдвинул и разработал ряд принципиально новых идей, ставших фундаментом всей дальнейшей китайской государственности, особенно императорского периода. Именно Конфуцию принадлежит честь создания образа китайского бюрократа.

В своих суждениях о государстве он выделял два типа людей, два социальных слоя: управляющих и управляемых. В суждениях об управляющих он использует уже готовую модель цзюнь-цзы.



В данном случае он уже «благородный чиновник», олицетворявший всех причастных к делам управления государством и народом — от мелкого чиновника до сановника и самого царя. Но чаще всего под «благородным чиновником» имеются в виду представители высшей прослойки управляющих.

Как обычно, Конфуций раскрывает свое представление о «благородном чиновнике» на конкретных примерах, стараясь выбирать администраторов, известных его ученикам. Рассмотрим один из таких примеров («Лунь юй», 5,16): «Учитель сказал о Цзы Чане: „Он обладает четырьмя дао благородного мужа: в своих поступках он проявляет чувство самоуважения; находясь на службе у вышестоящих, он проявляет чувство ответственности (*цзин*); воспитывая народ, он проявляет чувство доброты; используя народ, он проявляет чувство справедливости“» [308, с. 47—48].

В переводе данного суждения я сохранил термин «дао» без перевода, ибо читатель уже имеет представление о его сущности в учении Конфуция. В. А. Кривцов переводит в данном случае «дао» как «качество» («Он обладает четырьмя качествами благородного мужа» [56, т. 1, с. 150]). Аналогичный перевод предложил в свое время и Дж. Легг [339, т. 1, с. 178]. Ян Боцзюнь сохраняет в своем тексте термин «дао» и предлагает следующую трактовку: «У него было четыре сферы действия, составляющие Дао благородного мужа» [308, с. 47—48].

Вводя термин «дао» в суждение о Цзы Чане, Конфуций как бы выделяет это суждение, подчеркивая его особую значимость. Поэтому прав Ян Боцзюнь, когда он сохраняет этот оттенок. Конфуций как бы вычленяет четыре «пути» в деятельности человека, претендующего на звание «цзюнь-цзы»: его собственное поведение; выполнение служебных обязанностей; деятельность на поприще воспитания народа и, наконец, его позиция в отношении того, как надлежит использовать народ, т. е. какими методами управлять им.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что Конфуций не мыслит цзюнь-цзы в отрыве от государственной службы, административной деятельности. Цзюнь-цзы в данном случае — не отшельник, а активная личность, занимающая вполне определенное положение в обществе и государстве. Он, как правило, должен выступать в функции первого советника (т. е. премьер-министра) или самого правителя. Об этом свидетельствуют «пути» его деятельности, где он обязан проявлять свои личные качества. Из четырех «дао» три самым непосредственным образом связаны с управлением.

Каким же должен быть цзюнь-цзы и как следует вести себя сановнику, если он мечтает получить сей высокий титул? Он не должен, начиная Конфуций, ни зазнаваться, ни заискивать, следует держаться всегда с достоинством, уважать себя как личность<sup>16</sup>. Это — главное, поэтому из всех четырех «дао» на первое место Конфуций ставит *ци син* («его собственное поведение»). Если человек не соблюдает чувство собственного достоинства, не

борется за него, не может его отстоять, если человек не уважает самого себя, то у него нет надежд стать цзюнь-цзы, ибо это уже не государственная личность.

Второе «дао» претендента на звание цзюнь-цзы — служба у сильных мира сего («служба у вышестоящих»). Каков же этот «путь» для цзюнь-цзы?

«Находясь на службе у вышестоящих, необходимо соблюдать почтительность». — переводит Дж. Легг [339, т. 1, с. 178]. В. А. Кривцов предлагает аналогичную трактовку: «Служа старшим, проявляет почтение» [56, т. 1, с. 150]. Подобная трактовка вполне правомерна, ибо иероглиф *цзин* имеет такое значение (а также и другое — «осторожность»). Ян Боцзюнь же предлагает совершенно иную трактовку: «Он с большой ответственностью и добросовестностью относится к поручениям верхов и правителя» [308, с. 48].

Таким образом, в первом случае речь идет о послушном исполнителе чужой воли, а во втором перед нами предстает образ активного администратора, способного и на самостоятельные решения.

Для того чтобы понять, что же хотел сказать Конфуций, необходимо учитывать специфику его суждений: когда он называет чье-либо имя, подразумевается, что ученики и слушатели знают этого человека — его биографию и деятельность, его моральные качества. По данной причине в суждениях, как правило, отсутствует подробная характеристика: Конфуций дает лишь оценку человека, слушателям же остается лишь сопоставить ее с деятельностью данного лица. Поэтому и нам следует хотя бы вкратце осветить административный путь Цзы Чаня, что поможет решить, какая из трактовок ближе к истине.

Цзы Чань был современником Конфуция, в течение 22 лет он занимал пост первого советника в небольшом царстве Чжэн при правителях Цзянь-гуне (565 — 530) и Дин-гуне (529 — 513) и фактически правил государством. Время было неспокойное, шли непрерывные войны между двумя крупнейшими царствами Китая — Цзинь и Чу. За время длительной службы Цзы Чаня в каждом из них сменилось по пять правителей, и отнюдь не по их желанию. Все они, каждый в своих интересах, пытались вовлечь царство Чжэн в свои интриги и междоусобицу. Нередко над Чжэн нависала угроза интервенции, однако внешняя политика Цзы Чаня дала возможность его царству не только не стать сателлитом ни одного из могущественных соседей, но даже сохранить с каждой из сторон добрые отношения. Цзы Чань, таким образом, сумел «обеспечить безопасность царства Чжэн и поднять его престиж» [308, с. 48]. Поэтому нельзя не согласиться с мнением Ян Боцзюня, что Цзы Чань «был одним из самых выдающихся политиков и дипломатов древнего Китая» [308, с. 48].

Ознакомившись вкратце с политической биографией Цзы Чаня, вернемся вновь к анализу суждения Конфуция. Если бы Цзы Чань отличался лишь «почтением к вышестоящим», то вряд ли он смог

бы в такое бурное время столь долго удерживаться у кормила власти. Более того, одной «почтительности» для проведения такой гибкой политики было явно недостаточно. От сановника требовались высокая мера ответственности, мобилизация всех его лучших качеств и как политика, и как человека. При таком контексте, видимо, правильнее считать, что от претендента на звание «цзюнь-цзы» в плане его службы требовалось проявлять не только и не столько «почтение к вышестоящим», сколько именно «ответственность» за порученное ему дело.

Из трех «дао», связанных с управленческой деятельностью цзюнь-цзы, два (и это также не случайно) касаются его взаимоотношений с народом. Третье «дао» — воспитание народа, т. е. воплощение в жизнь одной из важнейших составных частей учения Конфуция. Сановник, если он истинный «благородный муж», должен быть учителем народа, поэтому его прямая обязанность, а следовательно, и сфера деятельности — *янь минь* («воспитание народа»), и на этом поприще он должен воздействовать только добротой, личным примером. Иного не дано. Если же он, подобно легистам, станет опираться на законы, то его деятельность не будет «воспитанием народа», а сам он перестает быть конфуцианцем.

Четвертое «дао» — «использование народа». Речь идет о том, каким образом, какими методами следует использовать народ на государственных повинностях (трудовых, воинских), какую налоговую политику проводить, как вершить суд. Во всей этой сфере контактов с народом претендент на звание «цзюнь-цзы» должен всегда исходить из принципа *и* — «справедливости».

Только сочетание четырех перечисленных «дао» дает в итоге право называться «цзюнь-цзы».

Нетрудно заметить, что рассуждения о цзюнь-цзы на примере Цзы Чаня имеют самое непосредственное отношение к представлениям Конфуция о государственном устройстве и об обязанностях высшей администрации. Воззрения эти носили очевидный утопический характер: по конфуцианской модели государства, чиновники (если они, естественно, цзюнь-цзы) обязаны прежде всего заботиться о благе государства и его народа.

Было бы ошибочно, однако, предполагать, будто Конфуций был против эксплуатации. Всегда и во всем опасаясь крайностей, он в указанном плане выступал за умеренную эксплуатацию — «справедливое использование народа». К этой же мысли Конфуций возвращается в конце «Лунь юя» (20,2), назвав одним из «пяти прекрасных качеств», необходимых цзюнь-цзы для эффективного управления государством, умение правильно использовать людские ресурсы: «Учитель сказал: „Цзюнь-цзы... должен уметь использовать труд [народа] так, чтобы он не гневался [на вышестоящих]“» [308, с. 209—210].

Из многочисленных суждений Конфуция о цзюнь-цзы — управляющем рассмотрим еще одно («Лунь юя», 5,15), также о современнике Учителя: «Цзы Гун спросил: „Почему Кун Вэнь-цзы

нарекли посмертным именем Вэнь (Культурный)?» Учитель ответил: „Он был умен и активен, к тому же любил учиться и не считал зазорным скромно спрашивать советы у нижестоящих. Поэтому его и нарекли посмертным именем Вэнь“» [308, с. 47]. Данное суждение интересно тем, что оно относится уже к последнему году жизни Конфуция и, следовательно, отражает наиболее существенные требования, предъявляемые к чиновникам. Кун Вэнь-цзы (Кун Юй) был крупным сановником на родине Конфуция, в царстве Лу. Умер он на 15-м году правления луского царя Айгуна, т. е. в 480 г. до н. э., а в апреле 479 г. скончался Конфуций. Ученик Конфуция Цзы Гун, так же как и сам учитель, хорошо знал деятельность Кун Юя, поскольку она проходила на их глазах. По-видимому, современниками она оценивалась достаточно однозначно<sup>17</sup>. Связанные с этим толки, по-видимому, и побудили Цзы Гуна обратиться за разъяснениями к Конфуцию, тем более что торжественный акт посмертного присвоения почетного звания «вэнь» не мог, вероятно, произойти без участия Конфуция. В ответе Учитель выделил три важных качества: живой ум и активность; стремление не довольствоваться достигнутым и все время самоусовершенствоваться, посвящая досуг учебе; и наконец, способность никогда не зазнаваться и в процессе работы не считать для себя «зазорным... спрашивать советы у нижестоящих».

Последний момент имеет отношение к Конфуциевой модели государства. «Нижестоящие» обозначены иероглифом ся (досл. «те, кто внизу»). Здесь могут иметься в виду и стоящие ниже по рангу чиновники, но не исключено и более расширительное толкование понятия, включающее и простолюдинов («народ»).

✓ Однако обращение за советами к народу вряд ли следует понимать как проявление зачаточных форм демократии. Если и допускалось теоретически какое-то соучастие «нижестоящих» в управлении, то лишь на уровне органов общинного самоуправления, о чем речь пойдет ниже. В данном же случае проводится мысль о необходимости для управляющих устанавливать и поддерживать постоянные контакты с народом, чтобы знать настроения простых людей, их отношение к поступкам вышестоящих. Идея обратной связи государства и народа присутствовала и в учении легистов, но использовалась она несколько по-иному. Для Конфуция главное — избежать возникновения конфликтов между управляемыми и управляющими; последние должны добиться, чтобы народ доверял им, и уметь сохранить это доверие. ✓

Он неоднократно обращал внимание учеников именно на этот аспект управления, определяя его как одну из обязательных функций государства. Отвечая на вопрос Цзы Гуна о сущности истинного управления государством («Лунь юй», 12,7), ✓ Конфуций отмечал, что в хорошо управляемом государстве должно быть «достаточно продовольствия, достаточно вооружения и народ должен верить ей (т. е. администрации.— Л.П.)» [308, с. 126]. Развивая эту мысль («Лунь юй», 12,7), он в ответах тому же Цзы Гуну сказал, что в случае крайней нужды можно отказаться от

вооружения, продовольствия, но не от доверия народа, ибо если «народ перестанет верить, то [государству] не устоять» [308, с. 126].

Итак, образ «благородного сановника», «благородного правителя» и их основные функции очерчены вполне четко и определено. Конфуций впервые в истории Китая с помощью образа «цзюнь-цзы» поднял значение бюрократии в системе управления и в обществе в целом. Бюрократия обязана была не только следить за соблюдением Правил (ли), но и воплощать их в жизнь на собственном примере. Именно она в конфуцианской модели государства являлась и толкователем и носителем Правил. В этом одна из коренных причин большей значимости бюрократии в конфуцианской модели государства, нежели в легистской, ибо там бюрократия была скована законом и у нее не было такой свободы творчества в толковании законов, как у конфуцианских сановников в интерпретации Правил.

Можно предположить, что Конфуций вполне умышленно развязывал руки какой-то небольшой части управляющих из числа самых высших ее представителей, допустив их к толкованию Правил. Таким образом, правитель и его ближайшее окружение всегда могли в удобное им время и в выгодном для них смысле истолковать определенное правило и даже концепцию.

Рассмотрим это на примере толкования концепции «жэнь» («человеколюбия»), входящей в Правила («Лунь юй», 4, 3): «Учитель сказал: „Только обладающий человеколюбием может любить [кого-то из] людей и может ненавидеть [кого-то из] людей“» [308, с. 38]. На первый взгляд это суждение может показаться несколько странным, ибо гуманность несовместима с ненавистью. Правда, можно предположить, будто Конфуций, будучи человеком мудрым и дальновидным и зная хорошо природу человека, исключал аморфный, бескрайний гуманизм, распространяя его лишь на людей, достойных человеколюбия. Но не исключено и другое — этим суждением Конфуций наделял «человеколюбивого» правом не только на любовь, но и на ненависть. А ведь ни один правитель, принявший учение Конфуция, никогда не называл бы себя «лишенным человеколюбия», да этого не допустило бы и его ближайшее окружение. Но будучи «обладающим человеколюбием», а иного по рангу ему и не положено, он, ссылаясь на того же Конфуция, получал моральное право кого-то полюбить, а кого-то и возненавидеть, кого-то возвысить, а кого-то и казнить и т. п. — и все это в рамках «человеколюбия». Конфуций, таким образом, вручал управляющим мощное орудие управления народом и государством, и впоследствии китайские правители, начиная с эпохи Хань, широко использовали данное суждение в своих узкопрагматических целях.

Как уже отмечалось, правом на свободное толкование уже принятых Правил обладали лишь немногие, самые высшие сановники, ставшие цзюнь-цзы, и, естественно, первым среди них был глава государства. Остальная масса управляющих обязана была

послушно выполнять эти Правила. На вопрос Дин-гуна, какие отношения должны существовать между правителем и чиновниками, Конфуций ответил («Лунь юй», 3, 19): «Правитель наставляет чиновников с помощью правил, чиновники же служат правителю исходя из [чувства] преданности» [308, с. 30].

Будучи сторонником авторитарной системы, Конфуций в то же время был противником излишней абсолютизации царской власти. В своей модели государства Конфуций стремился ограничить права царя. В этом, по-видимому, одна из причин возникновения концепции «благородного мужа» — прообраза будущего «совершенного» бюрократа. Правителю, принявшему концепцию Конфуция, вольно или невольно приходилось взваливать на себя и бремя «обязанностей» цзюнь-цзы. Роль же наставников, не только следивших за соблюдением правителем принципов ли, но и причастных к их сотворению (вспомним принцип «хэ»), отводилась конфуциански образованным сановникам, тем же «благородным мужам», составлявшим ближайшее окружение царя. Конфуций возлагал определенные надежды на этот тип сановников, обязанных своим возвышением добросовестному изучению его теории. В то же время, стремясь успокоить правителей, Конфуций внушал им («Лунь юй», 16, 2), что если они будут досконально соблюдать все его наставления, то со временем может отпасть необходимость и в самих наставниках: «Учитель сказал: „Когда в Поднебесной царит Дао, правление уже не находится в руках сановников“» [308, с. 174].

Создавая модель идеального государства, Конфуций привлек на службу своей теории традиционное верование в божественную силу Неба. Культ Неба зародился в Китае в середине периода Чжоу. Вначале он сосуществовал с культом Шанди (тотемный предок династии Инь), а впоследствии сменил Шанди и стал единственной верховной божественной силой.

У чжоусцев Небо было тесно связано с делами людей, оно выполняло мироустроительные функции. Решение всех крупных государственных акций, как внутри государства, так и внешнеполитических, увязывалось с велением Неба. В качестве примера приведем небольшой отрывок из «Малых Од» «Ши цзина»:

Высоко ты, Небо, в величье своем;  
Отец наш и мать — так мы Небо зовем.  
Не знаю на нас ни греха, ни вины,  
А смуты в стране велики и сильны;  
И Небо великое в гневе на всех;  
Смотрю на себя и не вижу, в чем грех;  
А кары великого Неба сильны... [169, с. 265].

Из «Больших Од» «Ши цзина» обратим внимание читателя на «Оду царскому наставнику Чжун Шаньфу», где его право на высшую государственную должность подтверждается велением Неба:

Небо, рождая на свет человеческий род,  
Тело и правило жизни всем людям дает.  
Люди, храня этот вечный закон, хороши,  
Любят и ценят прекрасную доблесть души,

Небо, державно взирая на чжоуский дом,  
Землю внизу осветило горящим лучом,  
И, чтобы Сына Небес не коснулось зло,  
Небо в защиту ему Чжун Шаньфу родило [169, с. 395]

Здесь процитирована лишь одна из восьми частей оды, но и этого достаточно, чтобы наглядно представить место и роль Неба в жизни чжоусцев. Наместником Неба на земле был Сын Неба (в переводе А. А. Штукина — «Сын Небес») — чжоуский правитель.

Ко времени Конфуция в связи с ослаблением реальной власти чжоуского правителя пошатнулась и вера в Небо. Конфуций приложил много усилий для того, чтобы восстановить прежнюю веру. В его взглядах относительно системы государственного устройства Небу отведена особая роль. Оно выступает в качестве высшей направляющей силы, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной — от простого общинника до правителя. Оно определяет и жизнь всего государства. «Жизнь и смерть зависят от веления Неба, — поучает один из последователей Конфуция («Лунь юй», 12, 5), — богатство и знатность — в руках Неба» [308, с. 124—125]. В голосе Конфуция звучат жесткие ноты, когда речь заходит хотя бы о малейших колебаниях веры в святость Неба («Лунь юй», 20, 3): «Тот, кто не постиг веления Неба, не может стать благородным мужем» [308, с. 211]. Но постичь веления Неба суждено не каждому. Для этого нужно хорошо усвоить Правила, строго соблюдать их и обладать обширными знаниями.

В роли земных интерпретаторов воли Неба могли выступать у Конфуция лишь цзюнь-цзы, т. е. те, кто в совершенстве овладел принципами ли. Это была блестящая мысль, ставшая впоследствии одной из главных причин возвеличивания Конфуция бюрократией: мудрый мыслитель и тонкий политик вручал своим последователям мощное идеологическое оружие. Конфуций превратил Небо в стража основных догматов своей теории. Небо знает, кто и как претворяет учение о ли. Ведь именно Небо помогает людям, стремящимся к знаниям, познать этические нормы и полностью овладеть ими. Именно благосклонность Неба помогает правителю стать «благородным мужем».

«Небо породило во мне добродетель», — говорил Конфуций («Лунь юй», 7, 23) [308, с. 72]. Он не случайно связывал столь прочно Небо с делами людей. Небо контролировало не только поступки простых смертных, но и деяния правителя. Оно прежде всего должно было следить, насколько верен правитель принципам его учения. Отныне над правителем нависала угроза потери власти, если он сошел бы с начертанного Конфуцием пути. «Благородный муж», — проповедовал Конфуций («Лунь юй», 16, 8), — боится трех вещей. Он боится веления Неба, боится великих людей, боится слов совершенномудрых» [308, с. 177]. Горе тому правителю, которого оставило Небо: небесный отец покинул своего неблагодарного сына. Общинники, поклонявшиеся предкам и почитавшие старшее поколение, не случайно называли глав общин

*фу лао* («отцы-старейшие»). Отречение отца от сына было самым тяжким наказанием. От такого сына отворачивалась вся община, он превращался в изгоя. А поскольку волю Неба, выражавшуюся через различные природные явления, могли постичь и объяснить народу лишь конфуциански образованные сановники, их роль в политической жизни страны и решении государственных дел неизмеримо возрастала. Фактически правитель подпадал под контроль своих сановников. В случае крупного конфликта ничто не мешало какой-либо придворной группировке, выгодно истолковав любое явление природы (появление кометы и т. п.), выдать его за голос Неба и пустить в народе слух о недовольстве Неба правителем.

Именно поэтому учение Конфуция встретило такую горячую поддержку у наследственной аристократии. Конфуций как бы вдохнул в этот пошатнувшийся слой новые силы. Не случайно столь ярый противник конфуцианства, как Мо-цзы, обрушивался впоследствии на Конфуция именно за его стремление ограничить власть правителя. Слегка ступая краски, Мо-цзы в полемическом задоре произнес поистине пророческие слова: «Он потратил свой ум и знания на то, чтобы распространять зло, побуждать низы бунтовать против верхов, наставляя сановников, как следует убивать правителей» [233, цз. 39, с. 184].

Китайская бюрократия действительно взяла на вооружение данный способ свержения правителей. Веками дворцовые клики и группировки использовали этот санкционированный самим Конфуцием метод борьбы против неугодных императоров.

Привилегированный статус «благородных мужей» в системе административного управления и иерархии, ограничивавший сферу деятельности правителя заранее запрограммированным направлением, вызывал тревогу у наиболее дальновидных царей, хотя конфуцианская идея покорности власти импонировала очень многим. По-видимому, именно колеблющейся позицией царей объясняется тщетность десятилетних странствий Конфуция. Наследственная аристократия была уже слаба, а активный погрешитель его идей еще не вырос в мощную прослойку, ибо государственная бюрократия делала лишь первые шаги. В VII—III вв. до н. э. за политические теории и идеи могли платить только государи, и от их прихоти зависела судьба странствующего ученого.

Успех к Конфуцию пришел позднее, когда китайская бюрократия, убедившись в период Цинь на собственном опыте в неудобстве и жестокости некоторых легистских концепций, особенно легистской концепции всеобщности закона, обратилась в эпоху Хань к конфуцианской модели государства и учению Конфуция в целом, чтобы, слегка модернизировав и соединив с легизмом, возвести конфуцианство в сан государственной идеологии.

Одной из причин такой привязанности к учению Конфуция являлась идея относительной свободы личности в его системе, но эта идея распространялась, как убедился сам читатель, лишь на цзюнь-цзы.



В суждениях и высказываниях Конфуция о будущем государственном устройстве Китая бюрократии уделено гораздо больше внимания и места, нежели народу.

В то же время в «Лунь юе» (8, 9) есть одно суждение, которое помогает понять мысль Конфуция о нормах взаимоотношения между властью и имущими и народом. К сожалению, полного единства взглядов у специалистов в его трактовке пока не наблюдается. Решающее значение в правильном понимании его смысла играют запятые.

Следует пояснить, что вплоть до XIX в. в китайских текстах не ставились знаки препинания. Начиная с ханьского периода тексты стали делиться на фразы, но выделяли их с помощью комментария (подробнее см. [87а, с. 302—325]).

Изменения, происшедшие в китайском языке за несколько столетий после кончины Конфуция, требовали специальных толкований, ибо часть иероглифов вышла из употребления или приобрела новое значение. Кроме того, сложилась практика заимствования созвучных знаков. Не случайно ханьский историк Бань Гу (32—92), потративший несколько десятков лет на изучение древних текстов и создавший «Историю Хань», считал уместным отметить: «После того как Чжун Ни умер, стал утрачиваться смысл его изречений, а после того как были похоронены его 70 учеников, стал искажаться внутренний смысл его учения» (цит. по [87а, с. 316]). Поэтому начиная с ханьского периода в Китае сложилась высококвалифицированная комментаторская школа, основанная не только на филологических исследованиях одного или нескольких классических текстов, включая прежде всего «Лунь юй», но и на традиции его толкования, восходящей к тому времени, когда эти тексты были полностью понятны читающим (подробнее см. [87а, с. 317—320]).

Наличие в тексте комментария свидетельствовало о завершении логического хода мысли. Однако членения текста внутри фраз не было. Точка пришла в Китай из Японии в XIX в., запятые же впервые появились лишь в начале XX в.

Анализируемое суждение состоит из 10 иероглифов, которые обычно разделялись запятой на две параллельные части — по пять иероглифов в каждой (подобный подход разделяется подавляющим большинством исследователей). К сожалению, нам неизвестен инициатор такой разбивки. Но, даже приняв ее, специалисты до сих пор не достигли единства в постижении мысли Конфуция.

Поскольку суждение лаконично, целесообразно ознакомиться с тем, как его толкуют представители двух культур: западной и китайской. Необходимость текстологического анализа объясняется также и тем, что данное суждение часто используется учеными и политиками в качестве наиболее наглядного примера отношения Учителя к народу.

Европейские текстологи:

Дж. Легг: «Учитель сказал: „Народ можно принудить следо-

вать по тропе действий, но его нельзя принудить понять это"» [339, т. 1, с. 211]. В комментарии к переводу Дж. Легг отмечает, что в данном случае речь идет о том, чего можно, а чего нельзя добиться от народа. Объясняя значение иероглифа *чжи* («это»), дважды встречающегося в тексте, он цитирует Чжу Си, по мнению которого в первой половине фразы «чжи» выступает в значении «долг», а во второй — «принципы долга». Дж. Легг знакомит читателя с толкованием Чжу Си: «Народ можно принудить выполнять долг, но невозможно принудить постичь принципы долга» [339, т. 1, с. 211] (см. также [41а, с. 70]).

А. Вэйли: «Учитель сказал: „Простой народ можно принудить следовать этому, но его нельзя принудить понять это"» [358а, с. 134]. В пояснении к переводу А. Вэйли добавляет, что под словом «это» (*чжи*) имеется в виду «Дао-Путь» [358а, с. 134].

В. А. Кривцов: «Учитель сказал: „Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему"» [56, т. 1, с. 155].

И. И. Семененко: «Учитель сказал: „Народ можно принудить к послушанию. Но его нельзя принудить к знанию"» [141, с. 276].

Р. Мориз: «От народа можно потребовать повиновения, но не знания» [344, с. 75].

Китайские конфуциеведы:

Ян Боцзюнь: «Кун-цзы сказал: „Простой люд, его можно принудить идти по указанному пути, но невозможно принудить его понять, ради чего это делается"» [308, с. 81].

Тао Чжу: «Кун-цзы сказал: „Простой люд, надо позволить ему исполнять наши замыслы, [но] надо и позволить ему разуметь, ради чего надлежит творить именно это"» [246, с. 55].

Цянь Му: «Учитель сказал: „[Тому, кто наверху] управляет народом, [иногда] только позволительно принуждать народ к начинаниям, [претворению моего руководства], [но] невозможно принудить народ знать все, [в чем заключается скрытый смысл моего руководства]"» [279, с. 197]. Свое толкование текста Цянь Му сопровождает пространным пояснением, суть которого сводится к мысли, что во взаимоотношениях правителя и народа последний отнюдь не безропотный объект послушания. Народ можно заставить слепо исполнять указания свыше, но такая практика не может быть длительной, ибо не приведет к хорошим результатам. Поэтому к принуждению правитель может прибегать лишь «иногда», в порядке исключения. Комментируя вторую часть суждения, Цянь Му отмечает, что при подготовке к большим политическим актам у представителей верховной власти могут быть свои скрытые планы, которыми нецелесообразно делиться со всем народом (см. [279, с. 197]).

Тан Мансян: «Кун-цзы сказал: „Можно принудить простой люд к претворению наших замыслов, но нелегко принудить его разуметь, ради чего надо делать это"» [244, с. 76].

Как видим, спектр толкований данного суждения весьма широк. И все же есть качественное отличие в постижении мысли

Конфуция между европейскими и китайскими исследователями. Ни один из последних (при всем разнообразии оттенков их трактовок) не осмелился приписать Конфуцию неверия в потенциальные возможности простого народа овладеть знаниями. И это вполне естественно, ибо для китайца именно с Конфуция начинается апологетика знания как неотъемлемой в дальнейшем части духовной культуры нации. Среди европейских переводчиков наиболее адекватно донесли смысл суждения Дж. Легг, А. Вэйли и В. А. Кривцов. Из всех рассмотренных вариантов толкования текста ближе всех к духу учения оказался, по моему мнению, перевод Цянь Му.

Нисколько не сомневаясь в интеллектуальных потенциях простого люда, Конфуций тем не менее полагал, что правителю трудно добиться от него полного понимания смысла политических начинаний. Более того, подчас это даже нецелесообразно, дабы не раскрывать заранее смысла задуманных акций. Не следует забывать, что Учитель жил во времена перманентной межгосударственной вражды.

И пусть не покажется кому-либо из читателей подобное толкование суждения архисовременным. Специфика развития человечества рождает порой весьма характерные параллели и ассоциации. Не случайно такой тонкий знаток всемирной истории, как А. Тойнби, осмысливая процессы современного мира, сравнивал ситуацию второй половины XX в. с той, что была в Китае эпохи Чуньцю — Чжаньго (см. [354б, с. 4—11]).

На этом анализ данного суждения еще не заканчивается. В комментаторской литературе содержится еще одно неординарное толкование, которое я, как исследователь, не имею морального права обойти.

Уже давно отдельные китайские исследователи, высказывая недоумение по поводу смысла этого суждения, предлагали внести некоторые коррективы в сам текст. Одни полагали, что вместо иероглифа *минь* («народ») должен стоять *ди* («ученики») (подробнее см. [308, с. 81]). Автор монографии «Исследование „Лунь юя“» Чэнь Юйкан впервые предложил иную разбивку текста, настаивая на внесении еще двух запятых и превращении прежней запятой в точку с запятой (подробнее см. [308, с. 81]). В таком случае иероглифы в анализируемой фразе членятся по системе: 2,3; 2,3, а суждение в целом обретает совсем иной смысл. Исходя из предложенного им членения фразы, Чэнь Юйкан дает два варианта чтения текста:

1) «Конфуций сказал: „В отношениях с народом, тех из него, кто согласен, принуждай следовать этому; а тех, кто не согласен, также принуждай осознать это“»;

2) «Если общественное мнение согласно, то принуждай совместно следовать этому; тех же, кто не согласен, также принуждай совместно осознать это» (цит. по [308, с. 87]).

Ян Боцзюнь сомневается в правомочности подобного членения фразы, ибо по правилам древнекитайской грамматики на месте

нынешних запятых должен был бы стоять знак цзэ («в таком случае»).

Если же исходить из традиционной приверженности древних китайцев к параллелизму, то членение фразы двумя запятыми и одной точкой с запятой в принципе ничем не отличается от первого варианта — членения одной запятой. Ибо в обоих случаях при внешне кажущейся параллельности построения фразы нарушена одна из традиционных закономерностей. Как правило, при построении параллельной конструкции типично противопоставление знаменательных морфем знаменательным и служебных морфем — служебным. В данном же случае при обоих способах членения фразы это правило не соблюдено, ибо служебное слово *бу* (отрицание типа русского «не») противопоставляется знаменательному слову *минь* («народ») <sup>14</sup>. Но не исключено, конечно, что в этом суждении ученики Конфуция, фиксируя мысль Учителя, не придерживались принципа параллелизма, что может служить косвенным аргументом в пользу Чэнь Юйкана. К сожалению, Чэнь Юйкан при переводе ввел пояснительные слова. Я полагаю, что при рассмотрении суждения, обросшего разноречивыми толкованиями, целесообразнее придерживаться дословного перевода. Тогда при членении фразы по схеме 2,3; 2,3 она выглядит следующим образом: «Конфуций сказал: „Когда народ согласен, принуждай следовать этому, когда не согласен, принуждай осознать это“».

При таком переводе точнее восстанавливается изначальная мысль Конфуция. Он внушает правящим, что перед каждым большим начинанием в рамках всего государства необходимо предварительно посоветоваться или хотя бы узнать мнение народа. Ведь он сам заявлял, что самое ценное в судьбе государства — это доверие народа. Вполне возможно, что в его время советоваться можно было с фу лао («отцами-старейшими») и сань лао («тремя старейшими»), представлявшими органы общинного самоуправления. Кстати, через несколько веков именно так поступил, начиная свое восхождение к трону, приверженец Конфуция основатель ханьской династии Лю Бан. Остановимся на этом эпизоде.

Жители Сяньяна — столицы империи Цинь — с тревогой ожидали нашествия повстанческой армии Лю Бана, ибо для многих повстанцев циньцы ассоциировались с царством Цинь, насильно поглотившим их царства. В то время локальный патриотизм был намного сильнее общеперского, не случайно сподвижники Лю Бана выступили под лозунгом «Восстановим великое Чу», ибо они были уроженцами чуского царства. Перед вступлением в столицу в 207 г. до н. э. Лю Бан заключил договор с отцами-старейшими бывшего царства Цинь, гарантировав их от мародерства: «Я стал царем Гуаньчжуна <sup>15</sup> и заключаю с отцами-старейшими договор о [введении] закона из трех пунктов: за убийство человека — смерть; за ранение человека или ограбление — возмещение (выкуп) согласно тяжести преступления; все законы Цинь полностью отменяются.

Все чиновники и народ остаются на своих местах, как прежде. Не бойтесь. Я пришел, чтобы избавить от беды отцов-старейших, а не для нападения и жестокостей» (цит. по [112, с. 208]).

Подобный договор снял напряженность в отношениях с новой властью, и народ Цинь, по словам Сыма Цяня, приветствовал повстанцев, «поднося рядовым и командирам быков, баранов и вино» (цит. по [112, с. 208]).

Приверженность Лю Бана духу Конфуцовой модели взаимоотношения с народом сыграла в дальнейшем решающую роль в его борьбе за престол с наследственным аристократом Сян Юем (подробнее см. [112, с. 208 --219]).

Итак, согласно рассматриваемому суждению (если исходить из второй схемы членения фразы), правителю прежде всего надлежит заручиться поддержкой народа. Получив его согласие, правитель уже более уверенно может приступать к проведению реформ (или какой-либо другой масштабной операции), принуждая подданных к более активному их исполнению. В случае, если «народ» (т. е. его представители на местах) не согласен, правитель обязан сделать все возможное, вплоть до прямого принуждения (Учитель допускал и такую форму «воспитания»), дабы была осознана необходимость начинаний. В результате такой «воспитательной работы» правитель сможет добиться согласия народа и приступить к осуществлению намеченной цели.

Таков смысл данного суждения, если руководствоваться разбивкой фразы, предложенной Чэнь Юйканом. Среди китайских ученых нашлись его последователи, выразившие, правда, свою позицию в довольно необычной форме. На Международной научной конференции, посвященной 2540-й годовщине со дня рождения Конфуция, проходившей в октябре 1989 г. в Пекине, наряду с официально изданным сборником докладов, присланных загодя ее участниками, распространялся также и ксерированный анонимный доклад с подборкой и объяснением отдельных суждений Конфуция. Среди них оказалось и рассматриваемое суждение, которое предлагалось читать с пунктуацией Чэнь Юйкана.

Я склонен все же признать право на существование и такого варианта. Открывающееся в результате новое видение текста внутренне не только не противоречит духу учения, но как бы восполняет недостающее звено в цепи суждений Конфуция о сути истинного правления. По существу, оно венчает его размышления о приверженности «благородного мужа» принципу «хэ», целесообразности прислушиваться к советам «нижестоящих» («Лунь юй», 5, 15), о необходимости добиваться доверия народа («Лунь юй», 12, 7) и ни в коем случае не доводить государственные дела до такой степени, когда народ «начинает гневаться» («Лунь юй», 20, 20).

Такая трактовка данного суждения особенно созвучна атмосфере взаимоотношений между правителями и подданными в городах в эпоху Чуныцю, на которую обратил в свое время внимание В. А. Рубин (см. [138, с. 6—7]). Народ там играл более

активную роль, нежели позднее, в период империй Цинь — Хань. В качестве подтверждения своей мысли В. А. Рубин цитирует приведенную в «Цзочжуани» речь начальника музыкантов Куана, которую целесообразно воспроизвести именно в данном контексте: «Небо, создав народ и поставив над ним государя, поручило ему быть пастырем, и ему не следует терять этого качества... Любовь Неба к народу огромна, разве оно позволит одному человеку чинить произвол над ним, давать волю своим прихотям и не считаться с природой Неба и Земли? Конечно, нет» (цит. по [138, с. 8]).

Предложенная Чэнь Юйканом и его анонимными последователями пунктуация помогает в рассматриваемом тексте понять ход мысли Конфуция, направленной на поиск наилучшей модели государственного устройства.

При описании модели государственного устройства в нашей литературе делался упор на строжайшей социальной стратификации общества, не допускающей каких-либо вертикальных перемещений, особенно в верхние страты<sup>20</sup>.

Такая трактовка учения Конфуция о государственном устройстве обычно обосновывается ссылками на два конфуцианских принципа: «исправление имен» и «правитель должен быть правителем»<sup>21</sup>.

Суждения Конфуция нелегко поддаются расшифровке, для этого недостаточно одного лишь знания древнекитайского языка. Поскольку многие из них высказывались в связи с определенным событием или поводом, необходимо установить: когда? при каких обстоятельствах? в беседе с кем именно была высказана та или иная мысль? И наконец, что представлял собой вопрошавший? Только такой комплексный подход в сочетании с филологическим анализом, учитывающим мнения современных китайских текстологов, может дать ключ к пониманию подлинного, изначального смысла.

Рассмотрим вначале второе суждение Конфуция, ибо оно относится к более раннему периоду. Беседа с Цзин-гуном, правителем соседнего с родиной Конфуция царства Ци, состоялась в 515 г. до н. э. Конфуцию в то время было 37 лет, он только что прибыл в Ци в свите луского царя, вынужденного бежать из своего царства, поскольку власть там оказалась в руках двух соперничавших аристократических родов. И в царстве Ци, как удалось выяснить Конфуцию, обстановка при дворе оставляла желать лучшего. Сановник Янь Ин контролировал положение в столице и, ссылаясь на принцип «хэ», оказывал определяющее воздействие на внутреннюю и внешнюю политику государства. Цзин-гун, страдая от постоянной опеки Янь Ина, обратился к пришельцу с просьбой поделиться соображениями о «сути истинного правления».

Известны два ответа Конфуция. Смысл первого, пространного, заключается в том, что каждое из перечисленных Конфуцием лиц должно по-настоящему выполнять свои обязанности: правитель

должен быть истинным правителем, сановник должен быть истинным сановником, отец должен быть истинным отцом, сын истинным сыном. Учитель довольно прозрачно намекал, что в Ци, как и в Лу, еще не достигли «сути истинного правления» – власть еще не сосредоточена в руках царя, сановники превысили свои полномочия, а все это не может не влиять на правственные принципы взаимоотношения отцов и детей. Именно такой трактовки сказанного Конфуцием придерживаются китайские ученые Ян Боцзюнь, Цянь Му, Куан Ямин и др. [308, с. 128; 279, с. 295; 198, с. 200 – 202]. На другой день Цзин-гун пригласил Конфуция для продолжения беседы и услышал следующий, более краткий ответ: «Истинное правление заключается в бережном отношении к [государственным] ценностям». Под последними, как уже отмечалось, Конфуций имел в виду все богатства государства – и природные, и людские ресурсы. Политик, в руках которого оказывается право распоряжаться этим богатством, должен быть очень внимателен и расчетлив, ни в коем случае не допуская перерасхода государственных средств.

Естественно, что ответы Конфуция понравились Цзин-гуну, и он решил присвоить мудрецу высокий чин и дать территорию в управление. Однако всемогущий Янь Ин разрушил его намерения, и Конфуцию пришлось спешно покинуть государство Ци.

«Исправление имен» — одно из важнейших положений Конфуция о принципах управления государством и организации общества. Впервые он заговорил об этом в беседе с Цзы Лу в 488 г. до н. э., когда на 12-м году страстаний на чужбине судьба наконец позволила ему осуществить долгожданную мечту – получить высший чиновничий пост. Но взамен вежливо намекнула о желательности пересмотра одного из основных принципов государственного устройства, 64-летнему проповеднику предстояло как бы пройти еще один публичный экзамен на правственную прочность. Первый он успешно выдержал за 12 лет до того, когда в знак протеста против нарушения луским правителем своих основных обязанностей демонстративно отказался от службы и покинул родные края. Небо словно вопрошало: а как поведет себя он ныне, после стольких лет горьких скитаний, не стал ли более податлив?

Выше соответствующее место из «Лунь юя» (13, 3) уже затрагивалось (при описании биографии Конфуция). Рассмотрим его теперь в ином аспекте: «Цзы Лу спросил: „Вэйский правитель намерен привлечь Вас к управлению государством. С чего Вы собираетесь прежде всего начать?“... „Начать необходимо с упорядочения названий (*чжэн мин*), которые не соответствуют сути!“

Цзы Лу спросил: „Неужто Вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?“

Учитель ответил: „Как же ты невоспитан! Совершенный человек осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сущности, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то дела не будут ладиться.

А когда дела не ладятся, то ритуал и музыка недействительны. Если ритуал и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому совершенный человек, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах совершенного человека не должно быть и тени неточного» [308, с. 133 - 134].

Несколько пояснений к тексту. В 488 г. до н. э. вэйским правителем был Чу-гун. Его воцарению предшествовала типично дворцовая история: последняя молодая жена престарелого вэйского царя Линь-гуна (534 - 493) возненавидела законного наследника — Куай Туя и принудила его бежать из Вэй в другое государство. После смерти Линь-гуна она возвела на престол в 493 г. сына Куай Туя — Чу-гуна. Между отцом и сыном началась длительная борьба за престол. Стремясь укрепить свое положение, Чу-гун стал привлекать талантливых администраторов из других государств. К 488 г. до н. э. у него уже служило несколько учеников Конфуция, и, видимо, не без их совета вэйский правитель обратился к Учителю. Если бы Конфуций согласился стать первым советником, то как бы официально признал законность перехода престола к Чу-гуну. В этом крылась истинная причина, подтолкнувшая последнего на приглашение Конфуция, — ему нужен был авторитет Учителя. Но поначалу через Цзы Лу, ближайшего ученика Конфуция, он решил узнать о его намерениях. Цзы Лу, лучше всех знавший воззрения Учителя на «истинное правление», пытался воздействовать на Конфуция, но тщетно. Вэйский правитель для Учителя — человек, дважды нарушивший его основной принцип: он не только не «истинный правитель», но и не «истинный сын». Царство Вэй являло собой классический, с точки зрения Конфуция, образец государства, где названия («правитель», «сановник», «отец», «сын») «не соответствуют сущности», а потому там и со словами, их обозначающими, «неблагополучно». Далее он рисует картину всеобщей государственной разрухи и нравственного опустошения, порожденных тем, что основа государственного устройства нарушена. Для такого царства возможен лишь один выход — необходима коренная перестройка, дабы «названия» вновь стали «соответствовать их сущности», тогда и слова правителя «станут правильными», и «дела будут ладиться».

Иными словами, необходимо форму привести в соответствие с содержанием. В этом основной смысл понятия «чжэн мин». Поэтому думается, что вернее было бы переводить «чжэн мин» как «упорядочение названий»<sup>22</sup>. Ответ же Конфуция следует трактовать как отказ от предлагаемой должности.

Сокровенную суть суждения «правитель должен быть правителем...» можно понять только в сочетании с концепцией «упорядочения названий», ибо они комплексно отражают главную мысль Конфуция о принципе «истинного правления». Большинство



В данном случае Учитель говорит о высшем эшелоне власти, который должен состоять по возможности из большого числа цзюнь-цзы. Поэтому исследователи обычно трактуют термин «шан» во множественном числе: «верхи» у В. А. Кривцова и в моей работе, «правлящие» у Ян Боцзюня, Тан Мансяна и др. (см. [56, т. 1, с. 162; 124, с. 81; 308, с. 135; 244, с. 130]).

Долг высшей административной элиты не только свято соблюдать основные управленческие и нравственные компоненты учения Конфуция — правила-ли, справедливость-и, честность-синь, — но, что самое главное, искренне быть им преданными, «любить» их. Учитель не случайно говорит о «любви», у него сила личного примера придавалась особая значимость. Только когда представители верхов «подлюбят» справедливость, честность и сами Правила, т. е. когда все это войдет в их плоть и кровь, они смогут являть народу истинных носителей этих трех компонентов. В этом, по замыслу Конфуция, и должна заключаться их главная функция.

И не случайно такой тонкий знаток «Лунь юя», как Ян Шуда [317, с. 306], комментируя смысл фразы: «Если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не подчиниться», приводит для пояснения следующий текст беседы Конфуция с луским правителем Ай-гуном (494 - 466) («Лунь юй», 2, 19): «Ай-гун спросил: „Что нужно предпринять, дабы народ подчинялся?“ Кун-цзы ответил: „Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, то народ сам подчинится. Если возвышать кривых и ставить их над прямыми, то народ не подчинится“» [308, с. 19—20]<sup>25</sup>.

Как видим, «справедливость» распространяется и на принцип выдвижения чиновников — при праведном, истинном правлении в государственной администрации «кривые» не должны главенствовать над «прямыми».

Когда верхи станут реальным воплощением нравственных норм Конфуция, само собой будет достигнута высокая степень естественного доверия и близости их народу. В атмосфере веры народа в нравственные критерии верхов и их политики ни один человек из народа не решится нарушать государственных предписаний. Народ сам, по своей инициативе устремится к верхам, «неся за спиной [грудных] детей».

Что же касается конкретного государственного руководства сельским хозяйством, то верхи (в ответе речь идет о функциях цзюнь-цзы) не должны этим заниматься. Резкость ответа не случайна. Конфуций, видимо, понимал, что если бы он в своей школе начал обучать и искусству земледелия, то неминуемо нашлись бы в его время или среди потомков-последователей активные личности, которые насочиняли бы массу мелочных предписаний общиннику, лишив его всякой свободы творчества.

В сфере сельскохозяйственных работ «благородным мужем» является сам крестьянин. Не случайно Учитель отвечает: «...в этом я не могу сравниться... в этом я не могу сравниться...»

И не случайно огородничество идет за полеводством, ибо оно требует более высокого профессионального мастерства. Сам факт сравнения со «старым земледельцем», «старым огородником» несет конкретную смысловую нагрузку. К сожалению, В. А. Кривцов опустил в переводе термин «лао» («старый»), а И. И. Семененко заменил его понятием «искусный»<sup>26</sup>.

Искусным в своем деле может быть и молодой, и средних лет крестьянин. Понятие «лао» вводит образ земледельца в круг наиболее чтимых Учителем нравственных ценностей, одной из которых было почитание старости, приобретшее благодаря Конфуцию характер особого культа и ставшее впоследствии неотъемлемым компонентом китайской духовной культуры. До сих пор, когда в Китае хотят подчеркнуть особое уважение к человеку, к его фамилии добавляют «лао». Так, известного китайского ученого, первого президента АН КНР Го Можо часто именовали Го-лао — «почтенный Го».

В ответе Конфуция понятие «старый» символизирует мудрость и глубокое знание своего предмета. Ставя в делах аграрных старого крестьянина выше себя, Учитель тем самым не только отдавал дань уважения его профессии<sup>27</sup>, но и как бы поучал учеников, что администратору, какой бы пост он ни занимал, никогда не сравниться с умудренным жизненным и трудовым опытом профессионалом — старым огородником. Отсюда возможен лишь один вывод: оставьте земледельца в покое, не навязывайте ему своих указаний и не тратьте зря время на изучение его профессии — все равно вам не удастся усвоить ее так хорошо, как человеку, выросшему на земле и сросшемуся с ней. А тот, кто пытается так поступать, просто глуп и не понял основного в его учении об управлении государством. Отсюда резкость и категоричность оценки Фань Чи за поставленный вопрос — какой же он все-таки «маленький человек». Здесь уместнее привести трактовку понятия «сяо жэнь», данную Л. Н. Толстым: какой же все-таки этот Фань Чи «темный человек»<sup>28</sup>.

Это определение соотношения управленческого и производительного земледельческого труда оказало впоследствии огромное влияние на политическую культуру Китая. Верхи, коль они состоят из подлинных цзюнь-цзы, не имеют, по замыслу Конфуция, никаких моральных прав вмешиваться в дела профессионалов, занятых в сельском хозяйстве. Не только чиновники, но и многие крестьяне помнили реакцию Учителя на вопрос ученика Нань Жун («Лунь юй», 14, 5): «Нань Жун спросил Кун-цзы: „...не оттого ли Юй и Цзи получили Поднебесную, что они собственноручно обрабатывали землю?“ Учитель промолчал. Когда Нань Жун ушел, Учитель сказал: „Этот человек подобен благородному мужу! Сколь обширна его добродетель!“» [308, с. 146].

В эпизоде с Фань Чи Конфуций своим авторитетом («я не могу сравниться»), по сути, поставил «старого земледельца» в положение цзюнь-цзы сельского хозяйства. В этом кроется одна из глубинных причин непререкаемого авторитета Конфуция в среде

китайских крестьян. Авторитетом Учителя освещалось право земледельцев на свободу в их трудовой деятельности. Государство и помещики могли нещадно эксплуатировать крестьян, чем они не без успеха и занимались. Когда уровень изъятия превышал прибавочный продукт (изымалась и часть необходимого), китайское крестьянство поднималось на восстания. В истории страны известны династии, основанные победившими крестьянами, в частности ханьская (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и минская (1368–1644). Однако в пору даже самой жестокой эксплуатации верхи, как правило, редко посягали на свободу трудовой деятельности производителя материальных благ. Китайский крестьянин на протяжении многих веков чаще всего сам определял: где, когда, что и как сеять и пахать. Эта конфуцианская традиция была серьезно нарушена лишь однажды — в середине XX в., в период коммунизации деревни. Последствия известны.

Не признавая права народа на широкое участие в управлении государством, Конфуций в то же время не мог не учитывать наличие социальных организаций, не входивших в состав царской администрации. Речь идет об органах общинного самоуправления.

В конфуцианской модели государства нашлось место и для общины. В этом нет ничего удивительного, ибо во времена Конфуция община (ли) со своими органами самоуправления в лице фу лао и сань лао играла на местах большую роль. Царская администрация, как правило, функционировала в надобщинной сфере, вся же повседневная жизнь общинника регулировалась органами самоуправления. В их функции в тот период, когда создавался «Лунь юй», входил и разбор ссор и тяжб между членами общины.

Поскольку в работах об учении Конфуция, особенно о его модели государственного устройства, община, как правило, не упоминается, этой проблеме придется уделить специальное внимание с анализом текстов. Как представляется, община выпала из сферы внимания исследователей по вине переводчиков «Лунь юя».

Гл. 4 трактата называется «Ли жэнь» (досл. «Община и человеколюбие»). Обычно название не переводится, поскольку эти же два иероглифа стоят в начале первого суждения Конфуция (4. 1): «Учитель сказал: „Если в общине царит человеколюбие (жэнь), то это прекрасно. Разве можно считать ученым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?“» [308, с. 34].

Обычно переводчики «Лунь юя» трактуют *ли* как местообитание людей, поселение. Отсюда и следующие переводы рассматриваемого места: «Именно добродетельное поведение создает прекрасные отношения между соседями» (Дж. Легг [339, т. 1, с. 165]); «[Прекрасно, когда живешь там, где царит человеколюбие]» (Ян Боцзюнь [308, с. 34]); «Там, где царит человеколюбие, прекрасно» (В. А. Кривцов [56, т. 1, с. 147]).

Нетрудно убедиться, что при такой трактовке общине не находится места. А ведь Конфуций не случайно начинает гл. 4 именно

с этой фразы. Эта глава выполняет особую роль в тексте памятника, в ней сконцентрированы основные суждения Конфуция о понятии «жэнь» («человеколюбие»). Начиная свои суждения с упоминания общины, Конфуций как бы показывал своим ученикам, что главное — добиться, чтобы в каждой ли царило жэнь. Ведь там, где царит жэнь, царят чувства «сыновней почтительности» и «братской любви» («Лунь юй», 1, 2 [308, с. 2]), т. е. установлена или восстановлена атмосфера нормальных взаимоотношений между младшим мужским поколением общины — «сыновьями — младшими братьями» (*цзы ди*) и старшим мужским поколением — «отцами — старшими братьями» (*фу сюн*). Руководство общины формировалось из среды «отцов — старших братьев», по такому же принципу формировалось и руководство более крупных объединений типа *дан*, *цзун*, *цзун-цзу* (патронимии). В их обязанности входило наблюдение за поведением членов общины и патронимии, дабы царил там нужный им моральный климат.

Читателю уже известно, что ряд морально-этических категорий — сяо («сыновняя почтительность») и в первую очередь жэнь — в учении Конфуция и особенно потом, когда конфуцианство превратилось в официальную идеологию страны, имел и социальную значимость. Обладатель сяо, не говоря уже о носителе жэнь, мог претендовать на чиновничью должность; и, даже еще не получив ее, он все равно автоматически как бы возвышался над своими сородичами и односельчанами. Быть причисленным к имеющим жэнь было не так просто. Но кто имел право давать такое определение человеку? Правитель? Царская администрация?

Со временем они получают такие права, точнее, сами наделят себя ими, когда поймут значение этого рычага идеологического и морального воздействия на народ. Сам Конфуций таких всеобъемлющих прав им не давал, по крайней мере его суждения свидетельствуют, что он хотел наделить этим правом общину, т. е. фу лао и сань лао. Обратимся вновь к тексту «Лунь юя» (4, 7): «Учитель сказал: „Ошибки каждого человека [рассматриваются] в его дане. Только рассмотрев ошибки, можно узнать, [достойн ли он определения] человеколюбивый“» [308, с. 37].

Приведу варианты перевода этого места. «Учитель сказал: „Ошибки человека зависят от того, к какому классу он сам принадлежит. Наблюдая за ошибками человека, можно узнать, добродетелен ли он“» (Дж. Легг [339, т. 1, с. 167]); «Учитель сказал: „[Существуют различные типы людей, человеческие ошибки также подразделяются на несколько типов]. Тип ошибки определяется типом человека, совершившего ошибку. Тщательно рассмотрев ошибки человека, можно определить, к какому типу следует отнести этого человека“» (Ян Боцзюнь [308, с. 37]); «Учитель сказал: „[Характер] ошибок зависит от того, кем они сделаны. Только посмотрев на ошибки, можно узнать, обладает ли человек человеколюбием“» (В. А. Кривцов [56, т. 1, с. 148]).

Пусть читателя не удивляет богатство оттенков перевода. Каждый из цитированных переводчиков — специалист высокого класса, а Ян Боцзюнь еще и носитель языка. Текст действительно сложен и, подобно многим суждениям Конфуция, допускает различные толкования, точнее, оттенки в понимании.

Дж. Легг, Ян Боцзюнь и В. А. Кривцов избрали неопределенно-личную форму выражения. При таком подходе неясно, кто же называет человека обладающим жэнь. Ключ к трактовке данного суждения заключается в термине «дан». Дж. Легг переводит его как «класс», Ян Боцзюнь — как «гип», «группа». Современное его значение — «партия». Думается, что здесь Конфуций использовал данный термин в том значении, какое он имел в то время, — как одно из обозначений понятия «община», «патронимия». Кстати, именно в таком же значении использует его и Шан Ян.

Итак, именно *дан* (так же как *ли* или *цзун*) имел право рассматривать ошибки человека и выносить суждения о наказании виновного. Сфера компетенции царской администрации ограничивалась в таких случаях верхними слоями управляемых. Конфуций, сам возглавлявший судебное ведомство, отлично знал прерогативы общины и патронимий и не собирался их ограничивать или передавать в ведение царской администрации. Более того, и это очень важно для понимания того, как воспринималось конфуцианское учение на уровне массового сознания и соответственно судеб конфуцианства в целом, Конфуций не только не лишил общинное руководство его традиционных прав, но и силой авторитета своего учения предоставил фактически общине право называть человека обладающим жэнь, сяо или *ди* («любовью к старшим братьям»).

В другом месте «Лунь юя» (13, 20) содержится весьма ценное указание Конфуция о том, кто именно, какие социальные группы имели право называть человека обладающим сяо или *ди*. Сравним уже имеющиеся в научном обращении образцы признанных переводов на английском, китайском и русском языках.

«Цзы Гун спросил: „Какими качествами должен обладать человек, чтобы ему присвоили звание сановника (*ши*)?“ Учитель ответил: „Тот, кто ощущает чувство стыда за свои поступки и, будучи посланным в любую часть света, не опозорится, выполняя поручение своего правителя, заслуживает быть названным сановником“. Цзы Гун продолжал: „Я хотел бы спросить, кто может быть поставлен на ступень ниже?“ И он ответил: „Тот, кого группа его родственников провозгласит обладающим сыновней почтительностью, кого односельчане и соседи провозгласят обладающим братской любовью“» (Дж. Легг [339, т. 1, с. 271]); «Цзы Гун спросил: „Как можно получить звание *ши*?“ Конфуций ответил: „Тот, кто сдерживает свои поступки с помощью чувства стыда и, будучи посланным за границу, выполнит задание, может получить звание *ши*“. Цзы Гун спросил: „Пожалуйста, расскажите о том, кто может стать рангом ниже?“ Конфуций ответил: „Тот, чье

почитание отца и матери восхваляет род, тот, чье почитание старших восхваляет родная деревня"» (Ян Боцзюнь [308, с. 140]);

«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 называть 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"» (В. А. Кривцов [56, т. 1, с. 163]).

Нас в данном случае интересует ответ Конфуция на второй вопрос Цзы Гуна, но я привел и первые фразы (ответы на следующие вопросы не имеют отношения к общине, поэтому они опущены), чтобы читатель уловил логику рассуждения. Ученик Конфуция Цзы Гун интересуется, какими моральными достоинствами должны обладать люди, претендующие на то, чтобы стать ши или получить более низкий ранг. Ши (сановник) — высшая категория чиновников, рангом ниже ши или обычные чиновники. Из ответа Конфуция следует: чтобы получить обычный чиновничий ранг, необходимо обладать сяо и ди.

Из трех цитированных выше переводов лучше всех понял Конфуция Дж. Легг, поскольку только он отразил в своем переводе факт «провозглашения» «обладающим сяо» (или ди). Это очень важно, но такая трактовка еще не открывает всего смысла ответа Конфуция. Он употребляет два спаренных термина: *цзун цзу* и *сян дан*. Право называть имеющим сяо, согласно тексту, имеет *цзун цзу*, а имеющим ди — *сян дан*. «*Цзун цзу*» и «*сян дан*» — термины, которыми обозначали большие коллективы сородичей. Иногда эти термины разрывались, и входившие в них нероглифы употреблялись самостоятельно. И *цзун*, и *цзу*, и *сян*, и *дан* — термины социальные, которые во времена Конфуция использовались для обозначения понятий «патронимия» (отдельные исследователи предпочитают термин «клан», «род») и «община».

Поэтому второй вопрос Цзы Гуна и ответ на него Конфуция должны звучать следующим образом: «[Цзы Гун] спросил: „Осмелюсь спросить, кто может быть поставлен рангом ниже?“ [Учитель] ответил: „[Тот, кого его] *цзун цзу* провозгласило [обладающим] сыновней почтительностью. [тот, кого его] *сян дан* провозгласил [обладающим] любовью к старшим братьям"» [308, с. 140].

Итак, сам Конфуций сообщает нам, кто именно имел, согласно его учению, право относить людей к морально-этическим категориям обладающих сяо или ди. Фактически это право получали не простые односельчане или члены рода, а главы патронимий или общин. Кандидатуры могли обсуждаться на общинных или патронимических сходках, но решающее слово принадлежало «отцам старейшим» или «трем старейшим». Впоследствии, спустя несколько веков, когда конфуцианство стало официальной идеологией, на

дверях домов того, кто удостоивался быть названным обладающим жэнь, сяо или ди, вешались соответствующие таблички, чему, как правило, предшествовала торжественная церемония с участием всех членов общины.

Конфуций в своей модели не только расширил права руководителей общины на моральное верховенство над общинниками, но и приобщил их через все растущую роль понятия «жэнь» к управлению народом в целом, но лишь на своем, общинном уровне, не выше. Теоретически допускалось обсуждение таких вопросов всеми взрослыми общинниками. Ибо в то время, и Конфуций это хорошо знал, члены целого ряда общин и патронимий принимали участие в решении некоторых внутриобщинных дел и могли отстаивать свои взгляды на общинных собраниях. Не случайно в «Лунь юе» (9, 26) приводится следующее суждение: «Учитель сказал: „Можно лишить поста командующего тремя армиями<sup>29</sup>, но невозможно заставить простолюдина (*ли фу*) отказаться от его намерений“» [308, с. 95]. Однако при всей видимости внутриобщинной демократии решающее слово всегда принадлежало общинной верхушке или главам патронимий.

✓ Неудивительно поэтому, что учение Конфуция, особенно те положения, которые касались норм поведения и образа жизни народа, было, естественно, не сразу, но, главное, безоговорочно воспринято главами общин и патронимий, поскольку предоставляло им дополнительное право на определенную долю автономии в управлении общинниками и соучастие в делах административных. Именно Конфуцию, по сути дела, принадлежит идея соединения воспитательных функций общинных органов самоуправления с аналогичными функциями государственной администрации. Этому институту суждено будет пройти через весь императорский Китай.

В «Лунь юе» (13, 18) содержится еще одно, также уже упоминавшееся выше, суждение, которое весьма важно для понимания места общины в системе государственного управления, моделируемого Конфуцием. Речь идет уже не только о воспитательных, но и о чисто юридических прерогативах общины: «Цзэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем дане есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом“. Кун-цзы сказал: „Прямые люди моего дана отличаются от ваших: отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“» [308, с. 139].

Социальное содержание термина «дан» в переводах Дж. Легга, Ян Боцзюня [308, с. 139] и В. А. Кривцова [56, т. 1, с. 163] опущено, все они вместо «в моем дане» переводят «у нас»; правда, Дж. Легг в комментарии указывает, что иероглиф *дан* имеет значение «деревня» [339, т. 1, с. 270].

Приведенная беседа весьма характерна для того времени. В связи с ростом и развитием частной собственности менялся и моральный климат в общине. Я уже отмечал, что встречались патронимии и общины, где дед был беден, а внук богат. Раньше

такого положения не возникало. Из текста непонятно, у кого отец украд барана — у сына, кого-либо из общинников или из стада другой общины. Ясно, что сын сообщил об этом факте представителям администрации<sup>30</sup>. Шэ-гун охарактеризовал этот поступок как проявление честности и прямоты. Это отнюдь не означает, будто Конфуций одобрял факт кражи. Хорошо зная судебную практику, он считал, что такие преступления, как кража чужого имущества, должны рассматриваться самой общиной, тем более когда в дело замешаны родственники или сородичи. Сын не имеет никаких моральных прав, даже если отец виноват, доносить на родителя — это противоречит сяо. За такое доносительство община обязана наказать его, ибо он нарушил ее моральный кодекс. Она же сама и решит, следует ли наказывать отца, не обращаясь за помощью к администрации, ибо это уже ее прерогативы.

Данное суждение Конфуция оказало впоследствии огромное влияние на судебную практику и развитие законодательства императорского Китая. Была издана серия законов, юридически закрепляющих позицию Конфуция: всякий, кто доносит на родителей, будет подвергаться суровому наказанию. Чем ближе родственные узы, тем суровее кара<sup>31</sup>.

Для того времени, к которому относится процитированное суждение, оно означало подтверждение Конфуцием юридических прав общинного руководства, что также не могло не быть замечено фу лао и сань лао.

Итак, судя по всему, Конфуций стремился закрепить за общиной не только воспитательные, но и некоторые юридические функции. По крайней мере любой руководитель общины всегда мог сослаться перед чиновниками на это суждение Конфуция и требовать передачи дела на суд общины, где действовало обычное право.

В заключение необходимо ознакомить читателя с текстом двух социальных утопий Конфуция, ибо они оказали формирующее воздействие на развитие политической культуры Китая. Одна из них стала символом построения социализма с китайской спецификой.

Будучи тонким психологом, Конфуций понимал, что «истинное правление» с тем человеческим материалом, который наличествовал в его времена, осуществить не так-то просто. Поэтому наступление эры «истинного правления» он относил к далекому будущему (беря его из прошлого), когда будет построено Датун — общество Великого единения. На пути к нему необходимо построить в обозримом будущем еще одно, как бы промежуточное общество, где уже будут частично реализованы цели общества Великого единения. Это общество Конфуций назвал Сяокан (общество Малого благоденствия).

В трактате «Ли цзи» («Книга ритуалов», или «Книга установлений»), к составлению которого Конфуций имел самое непосредственное отношение, в главе «Ли юнь» («Действенность установ-



лений», или «Закономерности движения установлений») впервые зафиксированы эти две утопии.

Общество Датун:

«Когда шли по великому Пути, Поднебесная принадлежала всем, [для управления] избирали мудрых и способных, учили верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому родными человеку были не только его родственники, а детьми — не только его дети. Старцы имели признание, зрелые люди — применение, юные — воспитание. Все бобыли, вдовы, сироты, одинокие, убогие и больные были присмотрены. Своя доля была у мужчины, свое прибежище — у женщины. Нетерпимым [считалось] тогда оставлять добро на земле, но и не должно было конить его у себя; нестерпимо было не дать силам выхода, но и не полагалось [работать] только для себя. По этой причине не возникали [злые] замыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось Великим единением».

Общество сяо кан:

«Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают [отношения] государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием — братьев, согласием — супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них поднимают оружие. В соответствии с ними избирались [на царство] Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни одного, кто бы не почитал ритуал. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу свое постоянство. Если кто не следовал ему, он потерял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием. Все это и называется Малым благоденствием<sup>32</sup>» [56, т. 2, с. 100—101].

Я уже отмечал, что обе утопии оказали большое влияние на развитие политической культуры Китая, особенно на этапе соприкосновения с Западом. К идее Датун и Сяокан обращались, творчески развивая их, самые разные мыслители и политические деятели XIX—XX вв. — Кан Ювэй, Сунь Ятсен, Мао Цзэдун, Чан Кайши, Дэн Сяопин (подробнее см. в гл. 5).

Здесь же позволю не согласиться с мнением Куан Ямина [198, с. 254], будто, по мысли Конфуция, уже на стадии Сяокан должна была быть реализована еще одна его концепция — резко сокращен управленческий аппарат. Достаточно процитировать следующий отрывок из «Лунь юя» (8. 20): «У Шуня было всего пять сановников, а в Поднебесной царило истинное правление... Учитель сказал: „Трудно подобрать таланты, не так ли?“» [308, с. 84]. По времени правления Шуня (III тысячелетие до н. э.) — именно тот период, который Конфуций относил к эпохе общества Великого единения. Видимо, он понимал, что резкое сокращение

чиновничества — задача не из легких, а потому отнес его к завершающему этапу построения идеального государства. В то же время я согласен с Куан Ямином, что уже в обществе Малого благоденствия, согласно представлениям Конфуция, правитель при назначении на должности начнет подбирать «талантливых», «добрых» и «человеколюбивых», отдавая им предпочтение перед имеющими «родственные связи» [198, с. 254].

Завершая реконструкцию воззрений Учителя относительно государственного устройства, необходимо отметить, что Конфуций выделял три типа государства, когда критерием являются профессионализм и нравственность управляющих, ответственных за благосостояние народа, причем его мысли звучат вполне актуально и сегодня:

1) хорошо управляемое государство (там, где царит свой Дао-Путь),

2) плохо управляемое государство (сошедшее со своего Дао-Пути),

3) лишенное всякого управления государство (там, где царит Хаос).

Конфуций устанавливает прямую связь между перспективами человека и типом государства. В первой модели перед каждым открываются нравственно обусловленные возможности реализации «естественных устремлений» — все зависит от него самого: нищим может оказаться только бездельник. Во второй модели, лишенной нравственных основ, процветать могут лишь аморальные люди (сяожэни), а честные, знающие и трудолюбивые, обречены на нищенствование. Что же касается государства третьего типа, то Конфуций не советует там задерживаться, т. е. оно обречено («Лунь юй», 8, 13): «Учитель сказал: „В государстве, где царит Дао-Путь, — стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенным Дао-Пути, — стыдно быть богатым и знатным... В государстве, где царит Хаос, люди не живут“» [308, с. 82].

Эти воззрения оказали впоследствии глубокое воздействие на формирование политической культуры не только Китая, но и всех стран конфуцианского культурного региона.

## Глава 5

### СИМВОЛ КИТАЯ

#### Противники и последователи Конфуция

Посмертная судьба Конфуция сложилась счастливо, если не считать двух горестных событий — конца III в. до н. э. и 70-х годов XX в., — связанных с именем одного и того же человека. Злым гением Учителя оказался Шан Ян (390—338) — основоположник легистской школы (*фа цзя*).

Поскольку легисты сыграли немалую роль и в превращении учения Конфуция в официальную идеологию императорского Китая, необходимо хотя бы вкратце рассказать об их воззрениях и взаимоотношении с ближайшими последователями Конфуция: Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Формирование мировоззрения Шан Яна происходило под непосредственным влиянием взглядов Гуань Чжуна, Цзы Чаня, Ли Куя, У Ци и других ранних легистов. Он хорошо был знаком и с учением Мо-цзы (подробнее о нем см. [152]), заимствовав впоследствии отдельные моистские положения. Шан Ян изучал и идеи Конфуция, которые в его время начинали играть все большую роль в политической жизни страны.

Честолюбивый и волевой человек, он вынужден был уехать из родного царства и пробиваться вверх собственными силами в государстве Цинь. В глазах его аристократии он был изгоем; единственной надеждой Шан Яна был циньский правитель Сяо-гун (361—338).

Первые беседы с ним не дали никаких результатов, царь просто засыпал, выслушивая политические программы очередного претендента на должность советника. Однако, когда Шан Ян высказал Сяо-гуну свои новые идеи, царь был столь увлечен его доводами, что не заметил, как сполз с циновки и приблизился к прищельцу. Так заканчивает Сыма Цянь свое повествование о первых встречах Шан Яна с Сяо-гуном (см. [241, цз. 68, с. 4—5 (3400—3401)]).

Трудно сказать, сколь достоверны эти сведения, знаменательно другое: прищелец был вскоре назначен советником царя и ему было поручено провести реформы. Следовательно, в главном

Сыма Цянь был прав: идеи Шан Яна действительно понравились правителю Цинь.

Учение Шан Яна было направлено главным образом на абсолютизацию царской власти и создание мощного государства, способного поглотить своих соседей. Оно носило ярко выраженный антиконфуцианский характер. Видимо, это и привлекло Сяогуна, которого уже давно сковывали наставления конфуциански настроенных сановников из представителей аристократии Цинь.

В учении Шан Яна, задолго до Макиавелли, создавшего модель деспотического государства, можно выделить условно две программы переустройства страны — экономическую и политическую.

### *Экономическая программа*

Многие древнекитайские философы и политические деятели связывали экономическое благосостояние государства с уровнем развития земледелия. Об этом говорили ранние легисты, в частности Гуань Чжун. Так, в «Гуань-цзы» (гл. «Об управлении народом») говорится: «Если народ занимается земледелием, это значит, что поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много, а если зерна много, это значит, что государство богато, а в богатом государстве воины сильны, при сильных же воинах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства» (цит. по [170, с. 264]). Идеологи самых различных политических школ проповедовали важность земледелия, считая его основным занятием. И Конфуций и Мо-цзы почитали труд земледельца. Последний считал трудящимися лишь тех, кто обрабатывал землю: «Из десяти человек лишь один пашет, а девять бездельничают» [233, цз. 47, с. 285].

Эту идею воспринял и Шан Ян. «Совершенномудрый,— говорится в гл. 3 «Шан цзюнь шу» («Книги правителя области Шан»), — знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию» [167, с. 153]. Однако в его учении сельское хозяйство приобретает особую, невиданную ранее роль. Это объясняется прежде всего тем, что осуществление многих кардинальных политических концепций Шан Яна зависело от успешного разрешения зерновой проблемы.

Речь прежде всего идет о перестройке системы управления, так как создание нового бюрократического аппарата, находящегося целиком на содержании казны, должно было в десятки раз повысить расходы царского двора<sup>1</sup>. Имелось в виду также успешное осуществление и всей внешней политики, ибо агрессивные войны, к которым призывал Шан Ян, были невозможны до тех пор, пока в стране не будут созданы большие запасы продовольствия. Не случайно в гл. «Шан цзюнь шу» («Земледелие и война») дается следующая рекомендация правителю: «Тот, кто стремится

к процветанию страны, не ослабляет внимания к земледелию, даже если амбары и житницы переполнены» [167, с. 148 - 149]. Шан Ян неоднократно возвращается к этой мысли. «В сильном [государстве] продукты прибывают, в слабом убывают. Поэтому страна, где продукты прибывают, — сильна, а страна, где продукты убывают, — слаба» [167, цз. 3, с. 221].

Шан Ян предложил целую серию конкретных мер, направленных на повышение производства зерна и увеличение налоговых поступлений. Он убеждал правителя любыми средствами приостановить процесс разорения и бегства земледельцев, ибо сокращение числа свободных земледельцев-налогоплательщиков вело к уменьшению доходов царской казны. Тревога за положение в сельском хозяйстве проходит красной нитью через весь памятник. «Управляя государством, — наставлял Шан Ян в гл. 23 „Правитель и подданные“, — умный правитель должен... сделать так, чтобы земледельцы не покидали земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами» [167, с. 227].

Шан Ян неоднократно предлагал правителю провести всеобщую подворную перепись (гл. 2, 4, 19), которая позволила бы представить реальное положение в деревне, и ввести новую, более совершенную и гибкую налоговую систему — взимать налог в зависимости от урожая (гл. 2): «Если взимать налог с количества зерна, [собранного земледельцами], то это значит, что правитель установит единый [для всех закон о налоге] и народ успокоится» [167, с. 142]. При помощи подворных списков Шан Ян надеялся выявить всех уклоняющихся от земледелия, а также тех, кто оказался в частной зависимости и перестал платить налоги. Он даже пытался запретить использование наемного труда, чтобы как-то приостановить бегство общинников. Однако, если бы даже ему удалось собрать вместе всех безземельных общинников, включая и тех, кто, покинув деревню, странствовал в поисках работы, необходимо было еще наделить их землей, а это была трудная задача: заброшенные или проданные участки перешли в собственность общинной верхушки, а государство в то время еще не было столь могущественно, чтобы решиться на экспроприацию земель у богатых общинников. Да Шан Ян, видимо, и сам никогда бы не решился на такой шаг, ибо он потерял бы очень важного и нужного ему союзника в борьбе против аристократии. Шан Ян попытался разрешить аграрный кризис за счет бесхозных, целинных земель.

В трактате (гл. 6) поднимался вопрос о том, какое огромное значение для укрепления могущества страны имеет умелое использование целинных земель: «Иметь огромные земли и не распашивать целину — все равно что не иметь земли... Поэтому искусство управления государством заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины» [167, с. 109]. Поднятию целины посвящена гл. 2 трактата, являющаяся черновиком царского указа, составленного Шан Яном. В ней приводится подробный

перечень конкретных мероприятий, направленных на привлечение земледельцев к освоению целинных земель.

Сосредоточивая внимание на их обработке, Шан Ян, по-видимому, преследовал несколько целей. Прежде всего создавалась реальная возможность укрепить экономическое положение царя как главы государства, поскольку переселенные на целину земледельцы попадали в непосредственное подчинение царскому двору и все взимаемые с них налоги шли непосредственно в казну. Кроме того, создавался новый слой государственно-зависимых земледельцев, обязанных своим благополучием царскому двору. Никаких сведений о правах этих земледельцев нет, поэтому неясно, становились ли они собственниками обработанных ими участков или получали их на правах держания.

Стремясь увеличить эту новую категорию земледельцев, на которую Шан Ян возлагал большие надежды, он предложил царю пригласить в царство Цинь безземельных общинников из соседних китайских государств. Этой важной проблеме посвящена гл. 15 трактата («О привлечении народа [в царство Цинь]»). Шан Ян рисовал перед правителем радужную картину: «Если ныне вы явите милость и огласите доступное всем воззвание об освобождении от повинностей и раннего дела в течение трех поколений для тех, кто, доверившись справедливости, придет к нам из соседних царств, а также о том, что в пределах четырех границ Цинь с населения, живущего в горах, на склонах гор, на холмах и на болотах, в течение десяти лет не будет взиматься никаких налогов, и если все это будет записано в виде закона, то в царстве Цинь будет миллион тружеников» [167, с. 201].

Среди серии мер, направленных на увеличение доходов царской казны, особые надежды Шан Ян возлагал на официальную торговлю государственными должностями и рангами знатности. Он был одним из первых (если не самым первым) мыслителей древнего Китая, которые выдвинули эту идею. «Если в народе, говорится в гл. 13 памятника, -- имеются люди, обладающие излишком зерна, следует поступать так, чтобы им за сдачу [лишнего] зерна предоставлялись чиновничьи должности и ранги знатности» [167, с. 192]. Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Владелец таковым освобождался от трудовой повинности, он мог иметь зависимых; тех, кто имел девятый и более высокий ранг знатности, общали наделить правом сбора налогов с 300 семей общинников [167, гл. 19, с. 217].

В источниках не сохранилось сведений о том, по какой цене собирался Шан Ян продавать административные должности и ранги знатности. Сыма Цянь сообщает, что в 243 г. до н. э. в царстве Цинь один ранг знатности стоил около 1 тыс. даней (30 т) зерна [241, изд. 6, с. 4 (418)], что составляло годовой доход сановника. Поскольку год был неурожайный, следует учитывать, что ранги знатности могли продаваться тогда по более низкой цене.

Однако и указанная Сыма Цянем цена вряд ли была доступна рядовому общиннику даже в самые урожайные годы. По подсчетам сановника Ли Куя, служившего при дворе вэйского царя Вэнь Хоу (424–387), в те времена земледелец обычно собирал с одного му земли около полутора даней (45 кг) зерна. Прожиточный минимум семьи из пяти человек составлял около 90 даней (2,7 т) зерна в год. Если взять среднюю цифру и предположить, как это делает Ли Куй, что обрабатываемый земледельцем участок равен 100 му, то доходов с этого участка не хватило бы даже на содержание семьи, поскольку значительная часть произведенного продукта уходила на налоги, жертвоприношения, религиозные празднества и т. п. (см. [159, с. 229]). Однако далеко не все земледельцы имели участки по 100 му, зачастую обрабатываемое ими поле не превышало нескольких десятков му. Вряд ли земледельцу удалось бы накопить достаточное количество «излишков зерна». Для этого необходим был совместный труд десятков людей, обрабатывавших поля одного хозяина.

Государственная торговля должностями и рангами знатности открывала доступ в новый, привилегированный слой прежде всего богатым общинникам. Освободившись от налогов и повинностей с помощью единовременного взноса зерном, они могли в дальнейшем беспрятственно и в более благоприятных условиях расширять свои земельные владения, используя труд безземельных и малоземельных общинников. По-видимому, призывы Шан Яна запретить труд наемных работников в случае их претворения в жизнь ограничи бы, видимо, число таких покупателей. Но в данном случае сказывалось стремление сохранить в максимально возможных масштабах слой свободных общинников — главный источник как налоговых поступлений, так и солдат в армию и рабочей силы для выполнения трудовых повинностей. Предложение же о продаже рангов знатности и должностей способствовало росту новой имущественной знати и служило еще одним дополнительным источником пополнения доходов царской казны.

По мнению Шан Яна, осуществление всех перечисленных мер должно было обеспечить успешное решение продовольственной проблемы в масштабах всего государства.

Значительное внимание в экономической программе Шан Яна уделялось и торговле, однако она рассматривается главным образом в связи с ее пагубным влиянием на сельское хозяйство. Шан Ян осуждал торговцев за то, что они дают приют разорившимся общинникам. Он рекомендовал правителю использовать на государственных повинностях всех частнозависимых и рабов, находящихся на службе у торговцев, рассчитывая с помощью такой принудительной меры вернуть хотя бы часть бывших общинников в деревню к земледельческому труду.

Шан Ян пытался оказать давление на торговцев, используя различные экономические рычаги. В то время представители легистской школы разрабатывали концепцию регулирующей роли государства в стабилизации рыночных цен. Они полагали, что

государственный контроль над ценами на зерно и разумная политика государственных закупок смогут пресечь ростовщическую деятельность купцов, наживавшихся на искусственном колебании цен. Приведу лишь один из многочисленных рецептов такого рода, содержащийся в «Гуань-цзы»: «Ведь когда вещей много, они дешевы; когда их мало, они дороги. Когда они рассеяны [по всей стране], их ценят низко; когда они сконцентрированы, их ценят высоко. Мудрый государь хорошо знает это. Поэтому он выравнивает в государстве его избытки и недостатки и таким образом регулирует богатство. Если хлеба дешевы, он приобретает продовольствие за деньги; если подотно и шелка дешевы, он приобретает одежду за деньги. Он видит, что [в одном случае] вещи не ценятся, а [в другом случае] ценятся, и управляет ценами при помощи регулирования. Поэтому дороговизна и дешевизна могут быть смячены, а государь получит при этом свои выгоды» (цит. по [170, с. 289]).

Шан Ян шел еще дальше — он предлагал правителю вообще запретить всякую частную торговлю зерном, дабы купцы не могли скупать по низким ценам сельскохозяйственные продукты в урожайные годы и сбывать их втридорога в голодное время (гл. 2): «Пусть торговцы не имеют возможности скупать зерно, а земледельцы продавать его [купцам]... Если купцы будут лишены возможности скупать зерно, то в урожайный год они не получают дополнительных благ. А если они не получают дополнительных благ в урожайный год, то и в голодный год лишатся крупных барышей. Если они лишатся крупных барышей, то будут бояться [разорения]» [167, гл. 2, с. 143]. Шан Ян советует повысить пошлины, взимаемые при продаже различных товаров: «Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость» [167, с. 147].

Выдвигая целый ряд ограничительных мер, Шан Ян стремился как-то замедлить темпы развития торговли и, главное, ограничить число торговцев. Но было бы неправильно думать, будто Шан Ян выступал вообще за запрещение торговли — он признавал ее значение и необходимость (гл. 20): «Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом» [167, с. 221]. Следует отметить, что в «Шан цзюнь шу» нигде не говорится о запрещении купцам покупать за зерно должности и ранги знатности. Вероятно, Шан Ян, как и позднейшие циньские правители, учитывал разницу между мелким бродячим торговцем и богатым купцом. Особенно отчетливо это отношение к различным прослойкам торговцев проявилось в период правления императора Цинь Шихуана (подробнее см. [112, с. 126—128]).

Среди теоретических положений экономической программы Шан Яна заслуживает внимания еще одно, направленное на укрепление экономического могущества царской семьи. Шан Ян



предлагает ввести государственную монополию на разработку естественных богатств, передав доходы правящему дому (гл. 2): «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы, то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться» [167, с. 144]. Это предложение сыграло в дальнейшем большую роль в укреплении экономической основы китайского централизованного бюрократического государства — в империях Цинь и Хань были учреждены государственные монополии на соль и железо.

### *Учение о государственном устройстве*

Шан Ян, как и Конфуций, стремился к созданию прочного государства, где бы господствовал образцовый порядок; он также не представлял себе другой формы правления, кроме монархической. Однако на этом их сходство кончается. Шан Ян придерживался совсем иных взглядов на методы управления народом и государством и на ту роль, которую суждено было играть в этом закону и правителю.

Полемизируя с Конфуцием, Шан Ян критиковал образ гуманного правителя как нечто нереальное. По его мнению, гуманный царь не в состоянии управлять государством и не способен навести порядок в собственной стране (гл. 18): «Человеколюбивый может быть человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]. Отсюда становится ясным, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной» [167, с. 215]. Хорошее правление, по мнению Шан Яна, возможно лишь там, где правитель опирается на единые, обязательные для всех законы. Именно при помощи закона возможно проведение крупных экономических и политических акций.

Поэтому в политической программе Шан Яна закону отводилась роль верховной силы, которой должны были беспрекословно подчиняться все жители Поднебесной (гл. 18): «Обычно правитель по своим добрым поступкам не отличается от других людей, не отличается он от них и по уму, не превосходит их ни в доблести, ни в силе, однако, даже если среди людей есть и совершенномудрые, они не осмелятся плести интриги против [государя]; даже если есть доблестные и сильные, они не осмелятся убить правителя; даже если люди многочисленны, они не решатся свергнуть своего правителя; даже если люди могут нажить миллионные [богатства] за счет обильных наград, они не решатся драться за них, если даже будут применяться наказания, люди не осмелятся роптать на них. И все это оттого, что есть закон» [167, с. 213]. Эта мысль весьма созвучна идеям, изложенным в «Гуань-

цзы», где закон выступает в качестве универсального инструмента управления народом: «Совершенномуудрый правитель полагается на закон, а не на мудрость... Если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит свои дела и ринется за славой» [185, цз. 45, с. 255].

Шан Ян возлагал большие надежды на законодательную систему. Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее привилегированного положения. Разрабатывая свою концепцию закона, Шан Ян стремился наделить правителя неограниченной властью. В его учении правитель является творцом законов, он не обязан обсуждать свои планы с представителями аристократии или высшими чиновниками. В отличие от конфуцианцев, считавших возможными критику и даже смещение царя в случае нарушения им норм морали, Шан Ян не допускал и мысли о каком-то наказании правителя, нарушившего закон. Самое большее, на что способен Шан Ян, — это призывать правителя соблюдать свои же законы (гл. 23): «Умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внимает рассуждениям, противоречащим закону; он сам не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону; он должен превозносить действия, соответствующие закону; он должен увязывать свои поступки с законом. И в стране воцарится порядок, земли ее будут расширяться, армии усиливаться, а правитель пребывать в почете» [167, с. 228--229].

Поскольку законы, по мысли Шан Яна, не подлежали обсуждению, то исключалась и всякая критика деяний главы государства. В политической программе Шан Яна закону суждено было служить опорой деспотической власти.

Текст памятника свидетельствует, что, разрабатывая концепцию закона, Шан Ян представлял многие трудности, с которыми ему придется столкнуться. Введение единых законов способствовало установлению нового типа связи: правитель — общинник. Правитель через государственный аппарат устанавливал непосредственный контакт с общинниками. Тем самым ущемлялись права не только аристократии, но и органов общинного самоуправления. Отношение советов старейшин к новым законам вызывало, по-видимому, особую заботу Шан Яна. Он понимал, что жизнеспособность законов во многом зависит от того, как воспримут их на местах. В трактате неоднократно встречаются советы правителю учитывать обычаи народа при создании новых законов (гл. 6): «Если совершенномуудрый, управляя государством, устанавливает законы, исходя из обычаев народа, то он добивается порядка в царстве, при обследовании дел государства он уделяет внимание основному, и тогда все идет как полагается. Когда же [законы] устанавливаются без учета обычаев, а при обследовании дел государства не уделяется внимания основному, то, хотя законы и будут установлены, люди перестанут подчиняться, возникает много трудностей и не удастся ничего достигнуть» [167, с. 173].

Шан Ян, вероятно, считал необходимым сохранить за общиной ряд ее традиционных прав и привилегий. В трактате содержатся рекомендации правителю прислушиваться при решении важных вопросов к мнению руководителей общины и глав семей (гл. 5): «Если порядок в государстве покоится на суждениях семьи, [оно] достигает владычества [в Поднебесной]» [167, с. 166]. О том, что речь идет именно о представителях органов общинного самоуправления, свидетельствует следующий отрывок из той же главы. «Поэтому [государство], где дела решаются на основании суждения [каждых] десяти общин, — слабое; государство, где дела решаются на основании суждения [каждых] пяти общин, — могущественное» [167, с. 114]<sup>2</sup>.

Одновременно Шан Ян пытался доказать общиннику, что закон будет охранять его и заботиться о его правах не хуже, чем совет старейшин. Он обещал ему защиту со стороны власти его прав от всяких злоупотреблений на местах (гл. 26): «Если [кто-либо из государственных должностных лиц] в своих отношениях с народом не будет следовать закону, то люди могут обратиться за разъяснением к вышнему чиновнику — законнику, и тот обязан объяснить им, какое наказание ожидает [чиновника], нарушившего закон. Эти люди должны ознакомить провинившегося с мнением вышнего чиновника — законника» [167, с. 237]<sup>3</sup>.

Учитывая интересы богатых общинников, Шан Ян советовал правителю узаконить право частной собственности. Об этом довольно образно говорится в гл. 26 трактата: «Когда сто человек гонятся за одним зайцем, они делают это отнюдь не из желания разделить его на сто частей, а лишь потому, что [никто] не установил своих прав [на этого зайца]. [И наоборот], если даже весь рынок будет наводнен продавцами зайцев, то и тогда вор не посмеет украсть зайца, ибо право [собственности] на него уже установлено» [167, с. 238].

Эта мысль Шан Яна не осталась забытой, она нашла свое воплощение в циньском законодательстве.

Для осуществления концепции усиления власти правителя при помощи закона Шан Яну необходимо было сокрушить политическое могущество аристократии, которое основывалось на традиционном праве наследования высших административных должностей и рангов знатности. Благодаря этому институту аристократия фактически была независима от правителя. Но существу, не было резкого правового различия между представителями знатных патронимий и правителем. Если представитель правящей патронимии получал по наследству пост главы государства, то выходцы из других могущественных патронимий становились его сановниками, фактически не спрашивая на то его согласия. Естественно, что в таких условиях они могли вмешиваться в решение государственных дел.

Шан Ян предлагал правителю лишить аристократию ее традиционных прав и ввести новый порядок — систему назначения на должности и присвоения рангов знатности. Он считал, что ее

учреждение позволит главе государства подняться над аристократией и сосредоточить в своих руках всю полноту политической власти. Именно поэтому в трактате уделяется такое большое внимание порядку замещения административных должностей и получения рангов знатности. Идея Шан Яна о введении новой системы назначения пронизывает весь трактат, ибо «метод поощрения рангами знатности и жалованием - ключ к жизни или гибели страны» [167, гл. 9, с. 184].

Поскольку аристократия царства Цинь представляла значительную силу, вести против нее открытую борьбу было далеко не безопасно даже человеку, приближенному к царю. Поэтому в трактате некоторые положения излагаются в иносказательной форме. Говоря о методах борьбы с аристократией, Шан Ян использовал для обозначения ее представителей нерасчлененный термин «минь» («народ»). Наиболее наглядными в этом отношении являются гл. 4 и 20 («Рассуждения о народе» и «Ослабление народа»). Иногда автор говорит более определенно, оперируя терминами «сильные», «богатые»<sup>4</sup>. Так появился известный тезис Шан Яна о том, что богатых надо сделать бедными, а бедных богатыми. Метод, при помощи которого Шан Ян предлагал бороться с «богатыми», свидетельствует как раз о том, что под ними он имел в виду прежде всего представителей аристократии (гл. 5): «Если богатым нанести ущерб наградами, то они станут бедными. Когда, управляя страной, придаю большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных дела их богатыми, а богатых бедными, бедный станет богатым, а богатый бедным, и государство будет сильным» [167, с. 164-165].

Введение новой системы назначений, о которой говорится здесь и в других аналогичных местах трактата<sup>5</sup>, могло нанести ущерб лишь той части «богатых», которая уже имела и ранги знатности, и должности. Оно не только не задевало интересов богатых общинников и торговцев, но и, наоборот, открывало перед ними возможности перехода в привилегированный слой. Отныне правитель, умело используя новую систему назначения, мог избавиться от неудобных ему представителей знатных фамилий. Создавалась реальная возможность обновления всего административного аппарата в центре и на местах. Шан Ян, видимо, надеялся, что реализация его предложения о развитии земледелия повысит производство зерна и государство сможет содержать огромную армию чиновников.

Ратуя за отмену системы наследования должностей, Шан Ян стремился создать совершенно новый управленческий аппарат, целиком подвластный правителю. Однако новая система управления неизбежно должна была породить и новую опасность трону в лице нарождавшейся бюрократии. Поскольку бюрократия привлекалась к руководству политической и хозяйственной жизнью страны, она наделялась и определенной властью. Шан Ян, видимо, понимал, что со временем новое чиновничество может стать самостоятельной политической силой и выступить даже против самого

правителя, если его политика станет угрожать ее интересам. Предвидя это, он советовал правителю практиковать среди чиновников взаимную слежку и доносы, дабы держать должностных лиц в постоянном страхе. В качестве поощрительной меры он предложил награждать тех чиновников, которые станут доносить на своих коллег (гл. 17): «Независимо от того, является ли сообщивший знатым или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалование того старшего чиновника, [о проступке которого сообщит правителю]» [167, с. 207]. Это предложение Шан Яна, как и многие другие, оказало определенное влияние на формирование методов управления государственным аппаратом в императорском Китае.

По замыслу Шан Яна, новая система назначения и представления рангов знатности позволяла правителю направить усилия людей в нужное русло, т. е. сосредоточить их на земледелии и ведении войны. Шан Ян ввел даже специальный термин «и» («Единое») для выражения идеи сосредоточения усилий народа на земледелии и ведении войны. В трактате этому посвящена специальная глава «Рассуждение о Едином». В политической программе Шан Яна учение о Едином связано с концепцией усиления государства. В отличие от многих философов, видевших путь усиления государства только в преимущественном развитии сельского хозяйства, Шан Ян доказывал, что могущественным может быть лишь то государство, которое одновременно с поощрением земледелия проводит агрессивную политику. Это была новая, ранее неизвестная в Китае концепция усиления государства.

В эпоху постоянных войн (не случайно китайская историография назвала V–III вв. периодом Чжаньго – Сражающихся царств), когда народы многих государств устали от сражений и мечтали о мирной жизни, все чаще начинали звучать призывы к миру. Мо-цзы разработал концепцию «всеобщей любви», выступив с открытым осуждением межгосударственных войн (подробнее см. [152, с. 131–138]). В «Дао-дэ цзине», окончательное составление которого относится ко второй половине периода Чжаньго<sup>6</sup>, также осуждаются правители, проводящие агрессивную политику (§ 30): «Кто служит главе народа посредством дао, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючка. После больших войн наступают голодные годы» (цит. по [173, с. 131–132]). В трактате ставится под сомнение само величие победы над противником. «Прославлять себя победой – значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, несчастье происходит от насилия... Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной церемонией» (цит. по [173, с. 132–133]).

Высказывания Мо-цзы и многие положения «Дао-дэ цзиня», которые были сформулированы намного раньше составления этого трактата, не могли быть неизвестными Шан Яну. Однако он строил свою теорию успешного управления государством на концепции агрессивной войны. Никто до него не выступал в Китае с такой страстной апологетикой войны (гл. 13): «Если страна бедна и в то же время направляет свои усилия на войну, то яд появляется в [стране] противника, [в такой стране] не будет шести паразитов и она, несомненно, станет могущественной. Если страна богата и в то же время [ни с кем] не воюет, то яд появляется внутри [этой страны], рождаются шесть паразитов и [страна], несомненно, ослабеет» [167, с. 192]

Выдвигая идею о благо войн, Шан Ян, видимо, не хотел того, что именно война создаст наиболее благоприятные условия для укрепления личной власти царя (гл. 3) «Государство может достичь спокойствия благодаря земледелию и войне, так же как и правитель будет в почете [лишь] благодаря земледелию и войне» [167, с. 150]. «Обычно добивающийся хорошего управления, — отмечал Шан Ян, — беспокоится, как бы народ не оказался рассеян, ибо тогда невозможно будет подчинить его какой-то одной [идее]. Вот почему совершенномудрый добивается сосредоточения [всех усилий народа] на Едином» [167, гл. 3, с. 154]. Иными словами, Шан Ян называет «совершенномудрым» того правителя, который может заставить «народ внутри государства заниматься земледелием, а вне царства помышлять о войне» [167, гл. 6, с. 170]

Нетрудно заметить, что «совершенномудрый» Шан Яна несколько отличается по своим моральным качествам от цзюнь-цзы Конфуция. Шанъяновскому правителю ни к чему скромность, человеколюбие и стремление к знаниям, главное — уметь повелевать народом. В трактате (гл. 18) воспевается война со всеми ее жестокостями: «Если войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; если убийством можно уничтожить убийство, то разрешены даже убийства» [167, с. 210]. В гл. 17 («Награды и наказания») говорится: «Убийство человека не есть проявление жестокости» [167, с. 208 - 209].

В V-IV вв. и позднее в Китае был довольно широко распространен обычай кровной мести, поэтому, если общинник убивал человека, чужа, за своего сородича, никто не считал этот поступок аморальным. Шан Ян стремился расширить рамки дозволенного и приравнять государство к патрионии. Он пытался внушить общиннику, что убийство человека ради государства — благо (гл. 18): «В могущественном государстве отец, отправляя на войну сына, старший брат — младшего, а жена — мужа, напутствуют их одинаково: „Не возвращаясь без победы“» [167, с. 211].

Шан Ян, вероятно, рассчитывал на то, что, если общинник станет не раздумывая поражать врагов иноземных, со временем его можно будет использовать и против врагов внутренних — против аристократии. Впоследствии он сам выступил за запре-

шение обычая кровной мести, ибо он спланировал сородичей вокруг главы патриимии.

Для осуществления программы Шан Яна необходимо было совершить ломку в психологии общинника, вырвать его из-под влияния патриимии с ее системой подчинения молодежи старшему поколению, обычаями взаимопомощи, кровной мести и т. п. Одновременно следовало изолировать образованную часть населения от воздействия конфуцианских идей. Поэтому Шан Ян так яростно выступал против норм поведения Конфуция, воплощенных в учении о ли. Конфуцианская концепция идеального государства была в большей степени построена с учетом норм обычного права, определявших всю совокупность отношений внутри патриимии. Шан Яну предстояло вести долгую и упорную борьбу против укоренившихся традиций.

Важное место в политической программе Шан Яна занимает его учение о методах руководства народом, воздействия на массы в направлении, нужном правителю. Правителю нужен был ограниченный, но преданный подданный, интересующийся лишь сельским хозяйством и войной. Чем меньше подданный знает, тем лучше (гл. 8): «Когда знания поощряются и не пресекаются, они увеличиваются, но когда они увеличиваются, то невозможно управлять страной, ибо появляется коварство. Когда [знания] пресекаются и не поощряются, люди искренни и просты» [167, с. 182].

Шан Ян не стеснялся поделиться своими соображениями о том, почему он симпатизирует именно необразованным (гл. 6): «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко» [167, с. 173]. Он неоднократно возвращался к этой мысли, убеждая правителя, как хорошо и приятно иметь дело с темным человеком (см. [167, гл. 7, с. 176]).

Говоря о вреде образования, Шан Ян имел в виду вполне определенные знания. С призывом к учению выступал Конфуций, однако под знанием (*чжи*) он подразумевал не только изучение (*сюе*) своей собственной концепции, как это считает Я. Б. Радугин-Затуловский (см. [134, с. 115—116]). Конфуций, как убедился уже читатель, смотрел на образование несколько шире — он считал, что помимо норм поведения (*ли*) необходимо еще уметь наслаждаться стихами и народными песнями, любить музыку, т. е. он признавал необходимость усвоения национальной культурной традиции. Конфуций придавал большое значение «Ши цзину», 18 раз эта книга упоминается в «Лунь юе». «Начинай [свое образование] с „Ши цзин“, — говорил Конфуций, — укрепляй его с помощью ли, а завершай музыкой» [308, с. 81]. Он понимал, что именно «Ши цзин» больше всех способствовал усвоению традиционных нравственных ценностей. В «Лунь юе» (17, 9) приводится следующее изречение Конфуция: «„Ши цзин“ может вдохновлять, может давать представление [о нравах народа], может способствовать [духовному] общению с людьми, может увещевать [как отца, так и правителя]; вблизи [учит] отношению к отцу, вдали [учит] отношению к правителю» [308, с. 185].

Правда, мы не должны забывать, что рассуждения Конфуция о пользе образования не всегда относились к простому народу. Точнее, простой люд не всегда мог реализовать установку «в обучении не должно быть разницы в происхождении». Но на теоретическом уровне путь к образованию никогда не был закрыт и для рядового общинника.

Шан Ян так остро ненавидел учение Конфуция именно потому, что оно формировало совсем иного человека с чуждыми ему моральными ценностями. Он объявил Конфуция государственным врагом № 1. Он понимал, что до тех пор, пока в царстве Цинь будет распространено учение Конфуция, ему не удастся заставить циньцев помышлять лишь о земледелии и войне.

В его трактате (гл. 3, 4, 5, 13, 17) часто говорится о «паразитах» (досл. «вилах»), которые, по мнению Шан Яна, мешают нормальному функционированию общественной жизни и являются врагами общества. Их распространение губительно для страны. К числу «паразитов», от которых надлежит очистить государство, Шан Ян относил ли, музыку, «Ши цзин», «Шу цзин», добродетель, почитание старых порядков, почитательность к родителям, братский долг, бескорыстие, человеколюбие, красноречие, острый ум. Причина, по которой добродетель, человеколюбие и т. п. попали в число «паразитов», понятна — они были чужды, если не враждебны, модели человека, сконструированной Шан Яном. Также не нуждается в пояснении отнесение к ним конфуцианских ли. Необходимо лишь объяснить, почему в разряд «паразитов» были включены музыка, «Ши цзин» и «Шу цзин».

Вполне возможно, что под «музыкой» подразумевались общинная ритуальная музыка и народные песенки, исполняемые под аккомпанемент. Общинная ритуальная музыка могла вызывать опасения Шан Яна прежде всего потому, что она способствовала сплочению родственных коллективов. В III в. до н. э. — III в. н. э. в Китае был широко распространен жанр афористической песенки *яо*, как правило сатирической по содержанию. Песенки эти отличались злободневностью, объектом их обличения и насмешки, подчас беспощадно-злой, становились знать и чиновничество, а в отдельных случаях даже «священная» особа императора (подробнее о них см. [94]). В лирических песнях древности социальная направленность была выражена значительно слабее, но и в них, по словам современников, зачастую содержалось «предостережение правителю», слышался «ропот народа». Естественно, что такая музыка не могла не показаться Шан Яну «паразитом».

«Ши цзин» пользовался огромной популярностью в древности<sup>8</sup>. Он, как справедливо отметил Н. И. Конрад, являлся «мощным средством воздействия на людей, на их психику, на их взгляды, на их чувства» [75а, с. 9]. Сложившаяся в Китае к началу I тысячелетия до н. э. нравственная традиция нашла наиболее полное воплощение в «Ши цзине». В VII—III вв. эта книга стала играть большую воспитательную роль, влияя на духовное формирование подрастающих поколений.



«Ши цзин» - гимн свободных общинников своей жизни со всеми ее радостями и страданиями. В сборнике немало песен, порицающих жадность и жестокость сановников и правителей. Достаточно напомнить о песне «Большая мышь», где в образе большой мыши, съевшей на корню весь урожай, осуждается вся правящая прослойка. В песне звучит призыв оставить отчий дом и уйти в счастливую страну:

Ты, большая мышь, жадна!  
Моего не ешь зерна  
Мы трудились гнетный год  
Нет твоих о нас забот!  
Оставайся ты одна -  
Есть счастливая страна,  
Да, счастливая страна,  
Да, счастливая страна!  
В той стране, в краю чужом,  
Правду мы свою найдем [169, с. 137].

Имеется немало грустных песен жены о муже, которого забрала на войну и угнали куда-то далеко, за много сотен ли от дома. В «Ши цзине» приведены также песни самих воинов-общинников, тоскующих о мирной жизни. Наиболее типичными являются «Дума солдата о доме» и «Жалоба воинов, слишком долго задержанных на службе царю» [169, с. 87, 325].

«Ши цзин» пронизывает тема братской любви:

Пред смертным ужасом огня  
Лишь братская любовь сильна!  
И в грудах тел среди долины  
Трун брата ищет брат один [169, с. 202].

Во времена составления памятника были еще очень прочны родственные узы, связывавшие членов патриимнии: *фу сюн* («отцов - старших братьев») и *цзы ди* («сыновей - младших братьев»). Видно, поэтому тема братской любви встречается и в «Лунь юе».

Если оценивать содержание «Ши цзина» с позиций учения Шан Яна, то он предстает средоточием многих «паразитов» (критика правителей, нежелание воевать, братская любовь и т. п.), враждебных тому «идеальному» обществу, которое проецируется в «Шан цзюнь шу». Совершенно естественно, что «Ши цзин», так же как и «Шу цзин», оказался в числе неугодных и был зачислен в разряд «паразитов» (гл. 3): «Если на тысячу человек, посвятивших себя земледелию и войне, приходится всего лишь один, [знающий] „Ши цзин“ и „Шу цзин“ и являющийся умным оратором, вся тысяча станет лениться пахать и воевать» [167, с. 150].

Шан Ян был последователен в своем стремлении создать «нового человека». Именно он впервые в истории Китая выступил с призывом сжигать вредную литературу, мешающую воспитанию «государственного человека». «Правитель Шан, -- читаем мы в „Хань Фэй-цзы“, -- наставлял Сяо-гуна предать огню „Ши цзин“ и „Шу цзин“» [256, цз. 4, с. 67].

Шан Ян предложил правителю оградить общинников от воздействия всех идей и учений, исключая легистское (гл. 2). «Высшие государственные сановники и чиновники в ранге дафу не должны увлекаться пространными рассуждениями, оживленными спорами, а также странствовать и предаваться [праздной] жизни. Если они будут лишены возможности [праздно] жить на одном месте или разъезжать по всем уездам, то земледельцы не услышат о разных переменах и не будут взирать на них как на образец для подражания. Если земледельцы будут лишены возможности внимать их рассуждениям о переменах и взирать на них как на образец для подражания, то умные земледельцы не покинут своих привычных занятий, а глупые земледельцы не поймут, [что можно жить иначе]. Если люди не любят учености, то они считают, [что важнее всего] усердно заниматься земледелием» [167, с. 145 – 146]. Он советует (гл. 17) наказывать тех, кто обладает «обширными знаниями, красноречием... соблюдает обряды... являет пример добродетельного поведения» и т. п. Речь при этом шла прежде всего о приверженцах Конфуция. При наказании этих людей, наставлял Шан Ян, не должно допускать никакого снисхождения, необходимо запретить им обсуждать дела правителя. «[Из этих людей] сильных надо сломить, красноречивых заставить прикусить языки» [167, с. 208].

По теории Шан Яна (гл. 17), наиболее эффективным методом воздействия на массы является введение единой системы наказаний, награждения и «воспитания». Таков принцип управления государством совершенномудрого. Но чтобы этот принцип дал ощутимые результаты, правитель должен хорошо разбираться в психологии человека.

Изменения, происходившие в V – III вв. в китайской общине в связи с ростом частной земельной собственности и имущественной дифференциацией, не могли не оказать влияние и на общинника. Жажда обогащения подчас оказывалась сильнее любви к бедным сородичам. Философ Ян Чжу (395—335) довольно точно выразил стремление среднего человека в тот беспокойный период: «Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая [стремление] к долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Стремящиеся к обладанию этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний» (цит. по [128, с. 207]).

Шан Ян умело использовал происходившую в обществе переоценку моральных ценностей, проповедуя, что все люди от природы жадны и своекорыстны: «Стремления людей к богатству и знатности угасают лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба» [167, гл. 17 с. 209]; «Людам свойственно следующее: когда они голодны — стремиться к пище; когда утомлены — стремиться к отдыху; когда тяжело и грудно — стремиться к радостям; когда унижены — стремиться к славе. Стремясь к выгоде, люди забывают о ли; стремясь к славе, теряют основные качества человека»

[167, гл. 6, с. 169]; «Подобно тому как поток воды устремляется лишь вниз, а не в разные стороны, так и люди стремятся лишь к богатству. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду» [167, гл. 23, с. 228]. Правителю же следует уметь воздействовать на «природные качества людей» и использовать их в своих интересах. ✓

Шан Ян считал, что, удачно используя новую систему назначения на должности и предоставления рангов знатности, можно будет не только удалить с политической арены аристократию, но и привлечь на сторону правителя многих представителей более низких социальных слоев. Он настаивал на допуске к административным постам людей из любого сословия, независимо от их знаний, достаточно, чтобы они были преданы правителю. Отныне перед каждым свободным — а таких было большинство — теоретически открывались довольно радужные перспективы. Человек, получивший ранг знатности, освобождался от трудовой повинности. Шан Ян советовал ввести специальное поощрение для носителей рангов знатности, отличившихся в боях (гл. 19): «Если обладатели пятого ранга знатности пожелают стать чиновниками, они назначаются начальниками войск уезда, одновременно им жалуются по шесть рабов-военнопленных и по пять тысяч шестьсот монет» [167, с. 217].

Следует отдать должное Шан Яну: он, подобно своему главному оппоненту Конфуцию, также был гонимым психологом. Разбираясь в природных качествах человека, а также учитывая веру своих современников в загробный мир и культ предков, он разработал для обладателей рангов знатности специальную процедуру похорон, согласно которой качество и величина гроба, число и вид деревьев на могиле зависели от величины ранга знатности (см. [167, гл. 19, с. 218]).

Однако и ранги знатности, и должности можно было получить прежде всего за воинскую доблесть (гл. 17): «[Все] привилегии и жалованье, чиновничьи должности и ранги знатности должны даваться лишь за службу в войске, иных путей не должно быть» [167, с. 203]. Стремясь приобщить богатых общинников-землевладельцев к новой знати, Шан Ян, как уже отмечалось, считал возможной продажу рангов знатности после сдачи государству излишков зерна, приравненной к проявлению воинской доблести [167, гл. 13, с. 192]. Ранги знатности предоставлялись также тем, кто доносил царю о нарушении государственных законов.

✓ Одним из наиболее эффективных методов управления народом Шан Ян считал наказания. «Хорошее правление осуществляется путем наказания», — говорится в главе «Суровые распоряжения». Шан Ян выдвинул новую, неизвестную ранее в Китае концепцию наказания: он отказывался признать наличие какой-либо связи между мерой наказания и тяжестью содеянного преступления, утверждая, что необходимо жестоко карать даже за малейшее нарушение приказов царя, ибо в противном случае не-

возможно управлять народом. Для большей убедительности Шан Ян приводил развернутое обоснование своей концепции (гл. 15). «Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь [тяжкие] преступления, но невозможно будет даже предотвратить мелкие проступки» [167, с. 164]. Учение о наказаниях встретило, по-видимому, решительное противодействие конфуцианских советников царя, призывавших его вернуться на путь гуманного правления. Обрушиваясь на своих противников, Шан Ян обвинил их в «разложении народа», ослаблении царской власти и т. п.

Стремясь одновременно усилить роль наказаний и установить непосредственный контакт между царской администрацией и общи́ником, разрывая при этом патронимические узы, Шан Ян ввел в свое учение о наказаниях весьма существенный момент — систему круговой поруки. Ею связывались не только родственники (отец отвечал за сына, жена — за мужа и т. п.) и соседи, но и занятые в течение какого-то времени общим делом. Шан Ян предложил, в частности, использовать эту систему и в армии, предварительно разбив воинов на пятки. Он уверял правителя, что введение круговой поруки в войсках поможет покончить с дезертирством.

Широкое распространение системы круговой поруки позволяло правителю держать всех жителей царства в постоянном страхе и полном подчинении. Идея такого сквозного контроля над мыслями и поступками людей была одной из «лучших» находок Шан Яна, его существенным вкладом в теорию управления деспотическим государством.

Выдвижение на первый план закона, метод наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки — все это было направлено на абсолютизацию царской власти и установление тотального контроля. Стремясь превратить человека в слепое орудие правителя, Шан Ян возвел унификацию мышления и всеобщее огулнение в ранг государственной политики.

Официально основными и наиболее почитаемыми сословиями общества были объявлены земледельцы и воины. Однако Шан Ян понимал, что без исполнительного аппарата вся его стройная система не сможет существовать. Поэтому он уделял большое внимание служилому сословию и заложил основы бюрократической системы управления. Шан Ян считал необходимым создать новый тип чиновника, обязанного всем своим благополучием государству, а следовательно, заинтересованного в упрочении новой системы управления. Одним из наиболее действенных средств была отмена сословной ограниченности при выдвижении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей. Это позволяло создать жизнеспособный государственный организм, ибо создавались благоприятные условия для постоянного обновления бюрократии. Таким образом, именно учение Шан Яна открывало широкий простор для социальной мобиль-

ности, в этом отношении оно выгодно отличалось от учения Конфуция, который был противником резких социальных перемещений.

Призывая к борьбе с чиновниками, злобно нарушавшими закон, и введению строгого надзора за действиями администрации, Шан Ян стремился ограничить деятельность всех чиновников, независимо от занимаемых ими постов, исполнительными функциями.

Выступая против сословной ограниченности, Шан Ян в то же время сам с помощью своей системы рангов знатности создавал новый, привилегированный слой, который должен был цементировать государство Шан Яна.

Но в модели Шан Яна имелся серьезный теоретический просчет — он недооценивал возможности и роли чиновничества в жизни деспотического государства. Шан Ян полагал, что с помощью различных превентивных мер удастся удержать чиновничество на положении покорных и безгласных исполнителей воли всепьяного правителя. Однако бюрократия могла мириться с положением второстепенной политической силы лишь до тех пор, пока она была слаба. По мере укрепления ее позиций и превращения в правящее сословие должна была возрасти и роль бюрократии, особенно ее высшего звена, в решении различных государственных дел. Поскольку Шан Ян исключал всякую возможность передачи правителем хотя бы некоторых своих функций высшему чиновничеству, его концепция управления страдала известной ограниченностью и могла быть использована лишь на отдельных этапах китайской истории, чаще всего в переходные периоды. Конфуцианцы впоследствии использовали этот просчет и укрепили свое положение, разработав концепцию добродетельных сановников, управляющих государством.

В учении Шан Яна нашли отражение интересы вполне определенных социальных слоев, прежде всего новой имущественной знати — богатых общинников и нарождающейся бюрократии, ибо именно они, а не рядовые общинники могли извлечь наибольшую выгоду из принципа равных возможностей; именно в их интересах была выдвинута идея свободной продажи рангов знатности. Приобретая ранг знатности, богатые общинники, не утруждая себя получением гуманитарного образования, переходили в новый, привилегированный слой общества. Лишь ограниченное число земледельцев, доказавших свою отвагу в боях, могло рассчитывать на ранги знатности (как правило, самые низшие).

Забота Шан Яна о земледельцах объясняется прежде всего заинтересованностью в сохранении основного контингента налогоплательщиков, способных нести и воинскую повинность. Как и прежде, все тяготы налогового бремени и военной службы перекладывались на плечи простого народа. Поэтому вряд ли можно согласиться с Э. Р. Хьюсом, будто учение Шан Яна представляло собой «философию простых людей» [325, с. 77]<sup>2</sup>, оно могло лишь временно облегчить положение земледельцев.

Реалистическое в целом учение Шан Яна не было лишено некоторых элементов утопии. Прежде всего это касается идеи правственного перевоспитания человека, лишения его культурных и духовных ценностей, которые накопил к тому времени китайский народ за свою более чем полуторатысячелетнюю историю. Идея превращения человека в существо, помышляющее лишь о земледелии и войне и презревшее моральные критерии, была бесплодна уже с самого зарождения. Ближайшие события показали, что даже в период наивысшей концентрации власти, которая была достигнута при Цинь Шихуане, государству не удалось установить полный контроль над общинниками: общины, сохранившие органы самоуправления, жили своей духовной жизнью.

В то же время многие замыслы Шан Яна были осуществлены им в Цинь и вывели это царство, расположенное на западной окраине Китая, в число гегемонов, начавших борьбу за объединение страны<sup>10</sup>.

Усиление Цинь явилось наглядной демонстрацией результативности учения Шан Яна, что серьезно затрудняло для конфуцианцев борьбу с легизмом. Тем не менее один из выдающихся последователей Конфуция — философ Мэн-цзы (приблизительно 371—289) — выступил с критикой основных положений учения Шан Яна.

Если рассматривать историю раннего конфуцианства в плане борьбы с легизмом, то Мэн-цзы находился в более выгодных условиях, нежели Конфуций, ибо он имел перед собой противника, развернувшего всю свою аргументацию.

Одним из важных положений Шан Яна является идея о врожденном корыстолюбии человека. Мэн-цзы же утверждал, что человек от природы добр и бескорыстен: «Склонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Среди людей нет таких, которые не стремились бы к добру, как нет воды, которая бы не стремилась течь вниз» [234а, г. 1, цз. 11, с. 433—434]. Хотя в тексте памятника говорится, что Мэн-цзы высказал это положение в беседе с философом Го-цзы, оно объективно направлено против концепции Шан Яна.

Мэн-цзы выступал за укрепление кровнородственных связей и восстановление ранних форм общины, когда земля еще не превратилась в частную собственность отдельных лиц. Он проповедовал восстановление системы *цзинь тьянь* («колодезной системы» землепользования), и это еще один, уже открытый протест против идей Шан Яна. Мэн-цзы был активным противником разработки пустующих земель.

Стремясь удержать общинников в рамках традиционной морали, Мэн-цзы в отличие от Шан Яна призывал их почитать старшее поколение: «Есть пять вещей, которые по мирским обычаям считаются [непочтительностью]: (1) когда, лентясь работать, не заботятся о пропитании родителей; (2) когда, предаваясь азартным играм [в шашки] и пьянству, не заботятся о пропитании родителей; (3) когда, питая страсть к деньгам и богатству и

сосредоточивая свою любовь на жене и детях, не заботятся о пропитании родителей; (4) когда, предаваясь похоти слуха и очей, срамят родителей; (5) когда питают страсть к храбрости, дракам и озорничеству и тем ставят родителей в опасное положение» (цит. по [133, с. 154]).

Шаньяновскому идеалу Мэн-цзы противопоставляет образ очищенного от мирской скверны человека, стремящегося к самосовершенствованию. Он уделял большое внимание совершенствованию добродетельных начал, заложенных в человеке самой природой (см. [234а, т. 1, цз. 13 (1), с. 555]).

Мэн-цзы, подобно Шан Яну, не представлял себе никакой иной системы управления, кроме монархической; не случайно он цитировал высказывание Конфуция: «Как на небе не может быть двух солнц, так и у народа не может быть двух правителей» [234а, т. 1, цз. 9 (1), с. 376]. Но в отличие от Шан Яна Мэн-цзы, так же как и Конфуций, был активным сторонником ограничения власти правителя. Он особенно подчеркивал карающую роль Неба, а вместе с ней и роль конфуцианских сановников: «Если правитель совершил проступок, [сановники] должны увещевать его, но если он не прислушивается к их многочисленным увещеваниям, то они должны сместить его» [234а, т. 1, цз. 10, с. 430]. В его трактате довольно много подобных высказываний о насильственном свержении провинившегося правителя.

Невольно возникает вопрос: не был ли Мэн-цзы поборником демократических методов управления? На него хорошо отвечает В. М. Штейн: «Было бы, однако, крайне опрометчиво выводить из подобных суждений Мэн-цзы, что он был поборником демократии и что народ играет в его политическом мировоззрении какую-нибудь серьезную роль. Прежде всего в глазах Мэн-цзы в понятие «народ» входил лишь верхушечный слой, т. е. господствующие классы... стремление Мэн-цзы изобразить государя несамостоятельным, слабым в нравственном отношении существом, которое должно иметь возле себя умного советника, одаренного всеми правительскими качествами, проистекало из намерения теоретически доказать приоритет ученого-конфуцианца над государем» [170, с. 137].

Мэн-цзы, выступая против шаньяновской идеи равных возможностей, усилит концепцию Конфуция о социальном делении: «Одни заняты умственным трудом, другие – физическим. Занятые умственным трудом управляют людьми, а занятые физическим трудом управляются людьми. Управляемые кормят людей, а управляющих кормят люди» [234а, т. 1, цз. 5 (1), с. 219].

Таково вкратце основное содержание полемики Мэн-цзы с Шан Яном.

Резко критикуя основные положения учения Шан Яна, Мэн-цзы выдвинул собственную политическую программу управления государством и народом, программу так называемого гуманного управления. Суть ее сводилась к следующему: правитель должен выполнять по отношению к своим подданным роль отца семейства,

рассматривая государство как семью правителя и прибегая к принуждению лишь в крайнем случае; наделить крестьян землей путем восстановления системы цзинь гянь, когда все земледельцы получали равные поля размером по 100 му; отказаться от военных авантур; провести ослабление наказаний; снизить налоги и подати; отказаться от правительственной монополии на использование болот и озер; проявлять заботу о вдовах, сиротах и бездетных; обеспечить чиновников наследственным окладом (эта программа была хорошо исследована В. А. Рубиным [138а, с. 70—81]). К перечисленным восьми пунктам следует добавить еще один, без которого политическая программа Мэн-цзы выглядела бы неполной: правитель должен передать управление государством мудрым сановникам<sup>11</sup>.

Судьба любой политической программы определялась в то время прежде всего тем, насколько ее творец сумел учесть изменения, происходившие в жизни Китая, а также какие реальные пути намечал он для укрепления положения правителя и государства в целом. Не следует забывать, что основными потребителями идеологического товара являлись правители и именно им суждено было решать спор легистов с конфуцианцами. Многие пункты программы Мэн-цзы оказались утопией.

Развитие общества нельзя повернуть вспять. В эпоху повсеместной замены норм обычного права государственными законами и создания регулярной армии уже невозможно было править по-старому, патриархальными методами Яо и Шуня (т. е. методами, свойственными чифдому). Введение уравнительной системы землепользования в период развития частной собственности на землю и усиления имущественной дифференциации в общине практически также было невозможно. Правитель встретил бы решительное сопротивление и со стороны богатых общинников.

Призыв «к отказу от военных авантур» вряд ли мог встретить поддержку. В период непрочных военных союзов и постоянных вооруженных столкновений различных царств, когда каждое государство стремилось укрепить свое положение, именно успешные военные действия способствовали усилению личной власти правителя. Был и весьма важный объективный момент: объединение Китая («сверхзадача» того времени) можно было осуществить лишь оружием.

Снижение налогов и податей было также нереально: введение административно-территориального деления, проводившееся во всех китайских царствах, сопровождалось расширением управленческого аппарата. В этих условиях в каждом царстве резко возрастала потребность в зерне, так как чиновничество находилось на натуральном довольствии. «Правительственная монополия на использование болот и озер» означала монопольное право двора на добычу соли и железа, и вряд ли кто-либо из правителей отказывался от него, ибо это подорвало бы экономическое могущество правящей семьи. Что касается двух последних пунктов программы, то они были выгодны как аристок-



ратии, так и новой бюрократии. Обеспечение чиновников наследственными окладами и передача некоторых функций правителя чиновничьей верхушке сыграли в дальнейшем немалую роль в утверждении именно конфуцианства в качестве официальной идеологии господствующего класса, и прежде всего бюрократии.

Отдавая должное гражданскому мужеству Мэн-цзы, который пытался создать идеальное общество, очищенное от всякого насилия над личностью, все же необходимо отметить, что он завел конфуцианское политическое учение в тупик, ибо не сумел учесть тех больших изменений, которые произошли в жизни китайского общества со времени смерти Конфуция. Конфуцианству грозила опасность превращения в ординарную философскую школу, которая уже не могла бы оказывать какого-либо определенного влияния на политическую жизнь страны. И не случайно Сыма Цянь в биографии Мэн-цзы дает следующую оценку его деятельности. «Мэн Кэ (т. е. Мэн-цзы. - - Л. П.) проповедовал добродетель... и те, к кому он приходил, его не слушали» [241, цз. 74, с. 4 (3598)].

Значительную роль в исходе многолетней дискуссии конфуцианцев и легистов суждено было сыграть Сюнь-цзы (около 289—238), который сумел вывести конфуцианство из тупика (подробнее о нем и его взглядах см. [162]). Он был первым конфуцианцем, попытавшимся синтезировать легизм и конфуцианство в единое учение, заложив тем самым предпосылки для создания качественно нового конфуцианства<sup>12</sup>

Сюнь-цзы был хорошо знаком с учением Шан Яна и с результатами его реформ. Царство Цинь, которое он посетил в 266 г. до н. э., покорило молодого философа своей системой управления, дисциплинированностью и организованностью населения (см. [242, цз. 16, с. 202]), тем более что сокрушительное поражение, которое циньцы нанесли в 241 г. до н. э. объединенной армии четырех крупных государств (Хань, Вэй, Чжао и Чу), подтверждало жизнеспособность многих шанъяновских идей.

В отличие от Конфуция и Мэн-цзы Сюнь-цзы не стремился к возрождению и сохранению традиционных отношений и методов управления, практиковавшихся в древности. Более того, так же как и Шан Ян, он считал немыслимым восстановление этих методов управления в эпоху бурных социальных изменений: «Отвергать современных правителей и почитать [порядки], существовавшие в глубокой древности, — все равно что отвергать своего правителя и переходить на службу к другому» [242, цз. 5, с. 51].

Большое влияние оказала на Сюнь-цзы концепция Шан Яна об использовании метода наград и наказаний в делах управления. Достаточно привести лишь одну выдержку из его трактата: «Когда награды обильны, [государство] могущественное; когда же награды скудны, [государство] слабое. Когда наказания наводят страх, [государство] могущественное; когда же наказания презирают, [государство] слабое» [242, цз. 15, с. 179]. Награды и наказания являлись у Шан Яна тем инструментом, с помощью

которого правитель мог «воспитывать» жителей Поднебесной в удобном ему духе. Такую же роль придавал им и Сюнь-цзы, считая этот метод основой управления: он называл его «небесной добродетелью» [242, цз. 9, с. 94]. Сюнь-цзы советовал правителям ввести этот метод и в армии, награждая воинов деньгами за каждого убитого врага. Одной из высших наград являлись рабы. Воинам, уничтожившим в бою пятерых противников, он предлагал жаловать пять семей рабов [242, цз. 15, с. 180, 181].

Учитывая стремление незнатных имущих слоев к участию в управлении, встречавшее понимание у правителей, Сюнь-цзы заимствовал у Шан Яна концепцию равных возможностей. Но это не было слепым подражанием – в концепции Сюнь-цзы роль закона играет переосмысленное конфуцианское учение о ли. Излагая свои взгляды об образцовых методах управления народом, он отмечал: «Следует выдвигать [на должности] мудрых и способных независимо от их положения; следует лишать [должностей] неспособных, не тратя времени на дополнительные расследования; следует умерщвлять злостных преступников, не тратя времени на их перевоспитание. ... Если сын или внук царя, аристократа, ученого или сановника перестанет следовать ли и чувству долга, то его надлежит низвести до положения простолюдина. И если сын или внук простолюдина накапливает знания, совершенствуется в делах, следует ли и чувству долга, то его надлежит возвысить до положения аристократа, первого советника, ученого, сановника» [242, цз. 9, с. 94]<sup>13</sup>.

Допуская развитие социальной мобильности (т. е. переход людей из одного сословия в другое), Сюнь-цзы тем самым нарушал традиционное конфуцианское положение о незыблемости социальной стратификации. Однако, заимствуя идею Шан Яна о возможности перехода людей из одного сословия в другое, Сюнь-цзы в то же время в типично конфуцианском духе ратовал за сохранение прав и привилегий, связанных с сословным делением. Особенно отчетливо это проявляется там, где речь заходит о наказаниях: «Всех, кто относится к ученым (*ши*) и находится выше них, следует направлять в должное русло с помощью ли и музыки; простой люд следует приводить к порядку с помощью законов и уложений» [242, цз. 10, с. 15].

Сюнь-цзы стремился сблизить деистический закон (*фа*) с конфуцианским *ли*. Поэтому он наполнил ли новым содержанием: «[Благодаря *ли*] ограничивается хорошее и скверное и проявляются в нужное время радость и гнев. [Благодаря *ли*] повинуются низы и проявляют мудрость верхи. [Благодаря *ли*] удается избежать беспорядка в этом беспрерывно меняющемся мире. Горе тому, кто нарушит [*ли*]. Не является ли *ли* высшим [принципом вселенной]?» [242, цз. 19, с. 236].

В этом новом определении нет и намек на незыблемость социальных градаций – одного из значений *ли* в учении Конфуция. Можно согласиться с мнением Ян Юнго [174, с. 398—399], что в теории Сюнь-цзы *ли* приобретает значение закона (*фа*). Кстати,

об этом вполне определенно говорит и сам Сюнь-цзы. «Нарушение ли означает нарушение закона» [242, цз. 2, с. 20].

Многочисленные рассуждения Сюнь-цзы об общности ли и фа на практике могли привести к известной конфуцианизации закона, внесению в законодательство отдельных конфуцианских нормативов. Именно в этом направлении и развернулась в дальнейшем вся деятельность ханьских конфуцианцев.

Итак, взгляды Сюнь-цзы о методах управления народом и государством формировались под воздействием учения Шан Яна, начиная с Сюнь-цзы, пронесясь качественные изменения в самом конфуцианстве. Поэтому весьма симптоматично, что именно из его школы вышли два выдающихся представителя легизма — известный теоретик Хань Фэй-цзы и Ли Сы (подробнее об его деятельности см. [322]), первый советник императора Цинь Шихуана, который на практике осуществлял идеи легистов уже в пределах всего Китая.

Хань Фэй-цзы родился в 288 г. до н. э. в знатной семье царства Хань, родственной правящему дому. Уже в молодости он интересовался идеями Шан Яна и Шэнь Бухая<sup>11</sup>, изучал произведения даосов<sup>15</sup>. Обучение у Сюнь-цзы, видимо, усилило увлечение легизмом. Хань Фэй-цзы выделялся среди учеников своими способностями, но, будучи, от рождения занкой, не мог рассчитывать на какие-либо успехи на ораторском поприще. Поэтому всю силу своего таланта он посвятил написанию трактатов, в которых изложил свои взгляды об управлении государством и народом.

Исследователи древнекитайской идеологии единодушно отмечают большую роль Хань Фэй-цзы в развитии легизма. Ему удалось соединить две параллельно функционировавшие концепции легистской школы — Шан Яна и Шэнь Бухая. Многое заимствовав у Шан Яна (учение о всеисильности закона; концепцию наград и наказаний как основной метод управления народом; учение о примате земледелия и войны над всеми другими занятиями), Хань Фэй-цзы выступал за разрушение патронимических связей, ибо сохранение патронимиями автономных органов самоуправления сужало рамки деспотической власти, отстаивал теорию равных возможностей и ратовал за допущение к государственной службе всякого способного претендента, независимо от его социального происхождения (см. [256, цз. 17, с. 310]).

Хань Фэй-цзы не только развил учение Шан Яна и Шэнь Бухая, но и создал свою собственную теорию управления государством.

Столетнее функционирование бюрократического аппарата, созданного Шан Яном в царстве Цинь, породило новую проблему — правителю становилось все труднее управлять чиновниками. Часть государственных чиновников, призванных осуществлять волю правителя, стремилась превратиться из управляемых в управляющих, в царстве Цинь участились случаи злоупотребления властью (см. [256, цз. 17, с. 305]). Именно этого опасались еще ранние легисты, недаром Шэнь Бухай уделял такое большое внимание искусству управления чиновниками. Одна из основных

заповедей Шэнь Бухая, бывшего в течение 15 лет первым советником ханьского царя, сводилась к тому, чтобы правитель решал все вопросы единолично, не советуясь с чиновниками: «[Государь], умеющий видеть сам, — разумен, умеющий слушать сам — умен, умеющий принимать единоличные решения — сможет стать правителем Поднебесной» (цит. по [256, цз. 13, с. 241]). Однако Шэнь Бухай, по мнению Хань Фэй-цзы, не уделял должного внимания законам, в частности законам о наказаниях чиновников (см. [256, цз. 17, с. 304 - 305]).

В теории Хань Фэй-цзы наблюдается удачное сочетание положений, выдвинутых в учениях Шан Яна и Шэнь Бухая. В отличие от Шан Яна он делал основным объектом своего исследования не весь народ, а лишь чиновников, поскольку именно от них зависит эффективность мероприятий царя.

Помимо тщательно разработанного метода наград и наказаний Хань Фэй-цзы предложил ряд способов воздействия на чиновников с учетом психологических особенностей бюрократии: предоставлять чиновникам высокие должности и оклады, но постоянно держать их в страхе за свою судьбу; добиться, чтобы чиновники постоянно помнили, кому они обязаны своим благополучием и как следует себя вести, дабы не лишиться всех благ; держать в руках добродетельных чиновников, угрожая им уничтожением семьи и всей патронимии; ввести шанъяновскую систему слежки и поощрения доносов и т. п. (см. [256, цз. 18, с. 330—332]).

Важной составной частью концепции некусства управления Хань Фэй-цзы является учение о мудром правителе. «Правитель, — отмечается в трактате, — ни в коем случае не должен делить ни с кем свою власть. Если он уступит чиновникам хотя бы крупицу власти, они тут же... превратят эту крупицу в сто крупиц» [256, цз. 10, с. 179]. Особенно следует оберегать право правителя награждать и наказывать чиновников (см. [256, цз. 2, с. 27]).

Сконцентрировав всю власть в своих руках, правитель должен умело применять законы; если нужно, он может быть неразборчив в средствах их осуществления; необходимо проявлять жестокость и проводить политику облуечения народа<sup>11</sup>. Скрытность — одно из основных качеств мудрого правителя: разумнее иногда прикинуться глухим, чтобы понаблюдать, как поведут себя чиновники: «Он (мудрый правитель. — *М. И.*) скрывает свои следы, утаивает причины своих [поступков], дабы чиновники не воспользовались ими; удаляет свою мудрость, принижает свои способности, дабы чужие не могли разобраться в них... лишает чиновников надежды и использует их так, чтобы они не желали власти [правителя]» [256, цз. 1, с. 19].

Хорошо зная права служилой бюрократии, Хань Фэй-цзы советовал царю постоянно поддерживать в чиновничьей среде атмосферу подозрительности и взаимного недоверия; умышленно раскалывать сановников на противоборствующие группировки, тайно поддерживать их, тем самым добиваясь ослабления влияния бюрократии (см. [256, цз. 16, с. 290]). Весь этот арсенал средств и

составлял так называемое искусство управления, удерживающее бюрократию в определенных рамках и не дающее ей возможности подмывать правителя.

Хань Фэй-цзы отмечал в своем трактате, что тот, кто овладел искусством управления, может спокойно сидеть на троне, не опасаясь никаких неожиданностей (см. [256, цз. 10, с. 184—192]). Как видим, он не только не исправил теоретического просчета Шан Яна, но и, наоборот, усугубил его, пытаясь установить более жесткий контроль над деятельностью администрации. Вполне естественно, что бюрократия начала в этих условиях проявлять все больший интерес к конфуцианству. Время работало на Конфуция.

На первых порах, пока бюрократия была еще слаба, идеи Хань Фэй-цзы находили свое применение. Его трактат с особым восторгом был встречен в царстве Цинь, где легизм утвердился в качестве официальной идеологии. Сыма Цянь сообщает, что, ознакомившись с текстом, циньский царь Ин Чжэн (будущий император Цинь Шихуан) воскликнул: «Радн того, чтобы встретиться с этим человеком и побродить с ним, я умер бы без сожаления!» [241, цз. 63, с. 27 (2285)]. Однако после прибытия Хань Фэй-цзы в Цинь судьба его сложилась трагически: он был вскоре оклеветан своим бывшим соучеником и брошен в тюрьму, где ему пришлось выпить яд.

Отравил его Ли Сы — советник Ин Чжэна, неутомившийся соперничества талантливого политика. Ли Сы, мнением которого очень дорожили Ин Чжэн и высшие циньские сановники, руководствовался в своих действиях учениями Шан Яна, Шэнь Бухая и Хань Фэй-цзы.

О влиянии идей Шан Яна и Хань Фэй-цзы свидетельствует и конкретная деятельность циньских царей и сановников в IV—III вв. до н. э.

Итак, воздействие легизма и реформ Шан Яна на развитие китайской государственности IV—III вв. до н. э. прослеживается в двух основных направлениях — территориальном и идеологическом.

Одержав победу в царстве Цинь и создав там качественно новую структуру власти — авторитарную форму правления, легизм закрепился на западе Китая.

Влияние легизма как политического учения к концу III в. до н. э. усилилось, он начинает доминировать среди других идеологических течений, оказывая все большее воздействие на эволюцию конфуцианства. Наиболее наглядным примером этого является учение Сюнь-цзы, пытавшегося синтезировать конфуцианство и легизм.

Военное усиление царства Цинь и возросший авторитет легизма способствовали развитию китайской государственности по линии все большего восприятия основных концепций учения Шан Яна, его оппонент пока находился в тени. Однако это отнюдь не означало, будто последователи Конфуция добровольно уступили

свои позиции. Решающее сражение было впереди — в имперский период.

**Проба сил в общегосударственном масштабе:  
Цинь Шихуан против Конфуция  
(213—212 гг. до н. э.)**

Сама китайская государственность осуществила, видимо под- сознательно — в целях испытания на прочность, первый во все- мирной истории эксперимент: насколько работоспособна и дол- говечна система управления народом, отделившая политику от морали?

Поначалу на примере первой централизованной империи была апробирована в чистом виде именно такая модель, бросившая открытый вызов Конфуцию. Творцами ее был Шан Ян и его после- дователь Хань Фэй-цзы, воплотил же ее в жизнь император Цинь Шихуан. В истории китайской нации этому деятелю не повезло, до сих пор нет спокойного, объективного исследования его дея- тельности. И все объясняется тем, что над ним довлеет рок исто- рии — именно по указу первого императора была осуществлена первая посмертная публичная казнь Конфуция.

Постараемся восстановить события и обстановку тех далеких лет, сфокусировав усилия на реконструкции уровня политического мышления Ин Чжэна (Цинь Шихуана).

Судьба не баловала будущего императора Цинь Шихуана. Он рано потерял отца — Чжуан Сянван скончался в 246 г. до н. э., когда Ин Чжэну было всего 13 лет. До его совершеннолетия, т. е. до того времени, когда Ин Чжэну исполнился 21 год, царством Цинь правил богатый торговец Люй Бувэй, занимавший пост пер- вого советника. В его назначении на эту высокую должность ре- шающее слово принадлежало вдовствующей царице — матери Ин Чжэна. Она хорошо знала Люя и была многим обязана ему — это он познакомил ее с Чжуан Сянваном, когда тот был заложни- ком в царстве Чжао. Богатый купец часто бывал у царевича, ссу- жал его деньгами и сватал ему одну из своих красавиц налож- ниц. Историки до сих пор спорят о том, кто же был подлинным отцом Ин Чжэна, ибо во время женитьбы невеста уже была «нем- ножко беременна» (см. [241, цз. 35, с. 2508]). Однако о беремен- ности наложницы Люй Бувэя говорится лишь в одном месте «Исторических записок» — в биографии Люй Бувэя, и эта версия не подтверждается другими, более ранними источниками. Следует учесть также тот факт, что о ней не сообщается в биографии Цинь Шихуана из тех же «Исторических записок». Поэтому я склонен согласиться с мнением Д. Бодде и Р. В. Вяткина, что данная вер- сия — позднейшая интерполяция ханьских конфуцианцев (см. [148, т. 1, с. 333]). «История рождения первого императора, — пи- шет Д. Бодде, — вероятно, остроумная выдумка какого-то ханьско- го конфуцианца, который использовал ее для того, чтобы опоро-

чить Шихуана, представив его незаконным сыном хитрого, бесвестного и необразованного торговца и матери, которая была не-многим лучше проститутки» [323, с. 18].

Мать Ин Чжэна действительно была женщиной легкомысленной и вряд ли занималась воспитанием своего сына.

Что же касается Люй Бувэя, то я бы не назвал его «необразованным торговцем». Именно он предложил своим «гостям» — странствующим ученым (а их при дворе первого советника насчитывалось более 3 тыс. человек) — составить энциклопедический труд, в котором были бы отражены идеи самых различных школ и направлений: даосской, конфуцианской, легистской, натурфилософской, «аграрной», моистской и др. Многолетнее творческое содружество представителей самых разнообразных школ, имевших возможность свободного изложения взглядов, дало хорошие плоды — в итоге появился великодушный труд, названный, естественно, по имени заказчика и главного редактора-составителя «Люйши чуньцю» «Весны и осени господина Люя». По-видимому, главный редактор хотел противопоставить свою работу «Чуньцю» Конфуция. Первый советник царства Цинь придавал своему детищу очень большое значение — в окраинном царстве, считавшемся его недругами «полуварварским», появился трактат, воплотивший все лучшие достижения тогдашней философской и политической мысли. Именно Люй Бувэй, возвысившийся над многолетними спорами различных противоборствующих школ, сумел создать такой коллектив авторов. По его распоряжению в 241 г до н. э., когда был составлен окончательный вариант текста, «Люйши чуньцю» был выставлен у городских ворот Сяньяна, столицы царства Цинь, на всеобщее обозрение. Современники, по-видимому, с интересом вчитывались в трактат, иных поражали его размеры — на бамбуковых планках, что висели у ворот, было начертано 200 тыс. иероглифов. Таков был объем текста. Предание гласит, что здесь же была выставлена тысяча золотых монет — в награду тому, кто бы смог убавить или прибавить хоть один иероглиф в «Люйши чуньцю» (см. [56, т. 2, с. 284]).

Естественно, что Ин Чжэн знал об этой работе; он, видимо, беседовал при дворе своего первого советника с авторами и, несомненно, читал трактат. Пытливому 18-летнего юношу, страдавшего ранним честолюбием, но пока еще не имевшего реальной власти, должны были интересовать прежде всего те его части, где говорилось о технике и искусстве управления людьми, причинах и путях создания могущественного государства, общая концепция верховной власти и т. п. Он хотел пополнить знания, почерпнутые из «Книги правителя области Шан» — настольной книги циньских правителей. Даосское влияние на Ин Чжэна известно, оно особенно возросло в последние годы жизни, когда утомленный император посылал экспедиции в поисках эликсира бессмертия. Первое же знакомство с даосскими текстами состоялось, по-видимому, при чтении «Люйши чуньцю». После «Шан цзюнь шу» даосская концепция власти могла показаться несколько не-

обычной. Простую человеческую жизнь даосы ценили намного выше власти, и это относилось не только к чиновникам, но и к правителям. «Совершенно мудрый, — говорилось в главе „Ценить жизнь“ „Люйши чуньцю“, — глубоко анализируя [вещи и явления] в Поднебесной, [приходит к выводу], что самой ценной [на свете] является жизнь... Яо [хотел] уступить Поднебесную Цзычжоу Чжифу<sup>17</sup>. Последний ему ответил: „Можно сделать меня правителем Поднебесной. Однако я страдаю болезнью душевного беспокойства и нуждаюсь в лечении. У меня [пока] нет времени, чтобы управлять Поднебесной“. Поднебесная — это вещь [чрезвычайно] важная. Но из-за нее он не хотел причинять ущерб своей жизни, из-за других вещей — тем более. Поднебесную можно доверить только тому, кто не считаетея с тем, что Поднебесная погубит его жизнь. В Юе люди на протяжении трех поколений убивали своих государей. Из-за боязни [быть убитым] сын правителя Ван-цзы Соу скрылся в [пещере] Даньсюе. В царстве Юе не было государя. Найти Ван-цзы Соу не удавалось. Наконец его нашли в Даньсюе. Но он отказался выходить [из пещеры]. Люди из царства Юе зажгли полынью и, выкурив сына правителя оттуда, повели его к экипажу. Когда Ван-цзы Соу, держась за веревочные поручни, поднимался на колесницу, обращаясь к Небу, он воскликнул: „О владыка! Разве не можешь обойтись без меня?“ Ван-цзы Соу не боялся стать государем, а боялся бед, [сопровождающих] государя. Того, кто похож на Ван-цзы Соу, действительно можно назвать не желающим из-за государства губить свою жизнь. Именно такого человека в Юе хотели иметь и сделать своим государем» [56, т. 2, с. 291].

Вчитываясь в даосские главы «Люйши чуньцю», Ин Чжэн узнавал, что даосы подразделяют жизнь на несколько видов — «целостную», «ущербную» и «жизнь под гнетом». В первом случае имелось в виду, что человек может осуществить «все шесть желаний»<sup>18</sup>, во втором — лишь часть этих желаний, в третьем — когда «шесть желаний» удовлетворить невозможно. Даосы не терпели насилия над личностью, если они и соглашались на какую-то власть над собой, то только со стороны правителя справедливого и человеколюбивого, идущего по «пути вана». Они осуждали тиранню. «Желание постоянно пьянствующего быть опрятным, корыстолюбивого — справедливым, деспота — ваном не может быть осуществлено даже Шунем» [56, т. 2, с. 290]. Их концепция верховной власти в корне расходилась с той, о которой речь шла у Шан Яна. «Поднебесная, — читал Ин Чжэн в главе „Ценить справедливость“, — не принадлежит одному человеку, она принадлежит всем» [56, т. 2, с. 290].

Думается, что взгляды даосов, изложенные в «Люйши чуньцю», вряд ли могли удовлетворить пытливого юношу, он буквально считал дни, когда наконец сможет сесть на престол и насладиться всей полнотой власти.

Конфуцианские главы «Люйши чуньцю» располагали к раздумью, а некоторые, родившиеся не без влияния легизма поло-



жения вызывали даже сомнения. Из главы «Использование народа» Ин Чжэн узнал, что люди от рождения равны независимо от этнического происхождения. Все зависит от воспитания: «Жуны<sup>19</sup> рождаются [на землях] жунов, вырастают среди жунов и [говорят] на языке жунов, не ведая того, как они ему научились. Чусцы рождаются в Чу, вырастают в Чу и [говорят] на языке Чу, не ведая того, как они ему научились. Если сейчас чусца вырастить среди жунов, а человека из жунов вырастить среди чусцев, то человек из Чу будет говорить на языке жунов, а тот, кто из жунов, будет говорить на языке чусцев» [56, т. 2, с. 296].

Конфуцианцы уделяли проблеме «воспитания народа» доминирующую роль, правитель также был обязан сам постоянно учиться, не только ориентируясь на мудрецов прошлого, но и на ошибках неспособных государей, приведших свои царства к гибели: «Каждая вещь, по сути дела, имеет свои достоинства и свои недостатки, точно так же и люди. Поэтому искусный в учении человек использует достоинства других людей, чтобы восполнить этим свои недостатки. А использующий [достоинства] других может приобрести всю Поднебесную. Не следует презирать неспособных, и не следует гнушаться незнающих» [56, т. 2, с. 295]. Это положение заслуживало внимания.

Плодотворна была и идея обязательных дискуссий среди чиновников накануне принятия важного решения — так Ин Чжэн впервые узнал о принципе «хэ». Конфуцианские мужи наставляли правителя: «споры и обсуждения нужно обязательно проводить. Если удастся провести споры и обсуждения, то это учит большим суждениям. Если же не удастся провести такие споры и обсуждения, то это [похоже на то, что] вы надеваете сермягу, чтобы идти в гости, или, надев парадное парчовое платье, остаетесь дома» [56, т. 2, с. 296].

Что же касается конфуцианской концепции власти, представленной в трактате, то она отличалась от привычных легистских взглядов. «Утверждение власти каждого правителя, — говорилось в главе „Использование народа“, — исходит от народа (досл. „масс“. — Л. И.). Если, утвердив свою власть, [правитель] бросает свой народ, это означает, что он хватается за ветки и забывает про ствол. А когда добиваются побочного и теряют основное, то не было случая, чтобы можно было спокойно жить» [56, т. 2, с. 296].

Конфуцианцы учили уважать интересы народа, советовали умело использовать его мужество, силу, зоркость, мудрость: «Ибо использование народа — это великое сокровище правителя» [56, т. 2, с. 296].

Действительность же учила юношу совсем другому — народ был далеко и не мог оказать какого-либо влияния на развитие событий при дворе. Да он тогда и сам еще вряд ли представлял себе реальные нужды простолудинов. Его больше всего беспокоила собственная судьба. Интересы царевича не только не уважали, наоборот, и мать, и ее ближайшее и весьма влиятельное

окружение прилагали все силы, чтобы не допустить Ин Чжэна к реальной власти. 239—237 гг. до н. э. были наиболее драматическими в жизни Ин Чжэна — ему удалось раскрыть направленный против него заговор, сместить и фактически уничтожить самого Люй Буэя, высласть принцев советников и взять в руки всю власть в царстве Цинь. Эти годы не прошли бесследно, именно тогда закалялся его характер и формировалась личность. Предательство родни и части высших сановников неминуемо усилило и без того болезненную подозрительность молодого царя, активизировало поиски путей и методов эффективной ликвидации новых заговоров. Ин Чжэн по-прежнему много читал и, как прежде, настойчиво искал ответы на мучающие его вопросы. И наконец, находит то, что так долго искал.

Сыма Цянь в «Биографии Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» сообщает: «Кто-то доставил эти книги в царство Цинь. Циньский царь [Ин Чжэн], прочитав книги „Ропот одинокого“ и „Пять паразитов“, воскликнул: „Вот что мне нужно! Я готов пожертвовать жизнью ради того, чтобы встретиться и побеседовать с автором!“ Ли Сы ответил: „Эти книги написал Хань Фэй“» [241, цз. 63, с. 27—28 (3285—3286)].

Фактически это первое достоверное историческое сообщение, зафиксировавшее непосредственную реакцию Ин Чжэна на прочитанное. Поэтому для лучшего понимания процесса формирования политических взглядов будущего императора необходимо уделить самое тщательное внимание анализу основных идей Хань Фэй-цзы. Сыма Цянь называет «Ропот одинокого» и «Пять паразитов» «книгами» (*шу*). По-видимому, в то время произведения Хань Фэя еще не были сведены в единый трактат и могли распространяться в виде отдельных книг. Неясно, все ли «книги» Хань Фэя были доставлены в царство Цинь или только два названных произведения. Известно лишь, что они появились в Цинь как раз в то время, когда Ин Чжэн готовился напасть на царство Хань — родину Хань Фэя (см. [241, цз. 63, с. 27—28 (3285—3286)]). Ин Чжэн, которому недавно исполнилось 25 лет, был уже достаточно зрелым по тому времени политическим деятелем, а главное, он интересовался всеми новинками политической литературы.

«Ропот одинокого» и «Пять паразитов» были закончены Хань Фэем в 235—234 гг. до н. э., незадолго до его приезда в царство Цинь. Тогда же их прочитал Ин Чжэн, поэтому можно предположить, что распространение книг было хорошо налажено. Поставщики литературы знали, чем интересуется молодой циньский царь.

По объему «Ропот одинокого» невелик — это 11-я глава будущего трактата «Хань Фэй-цзы», но он насыщен советами и идеями, оказавшимися полезными Ин Чжэну в его практической деятельности.

В центре — проблема сохранения власти на самом высшем уровне. Как удержать первого советника от посягательств на прерогативы правителя? Превратить его в послушное и в то же

время активное орудие государя и не оказаться самому игрушкой в руках умного царедворца?

Уже в самом начале главы Хань Фэй выводит два типа сановников. Первый — мудрый чиновник, преданный правителю душой и телом, отдающий все свои помыслы служению государю: «Человек умный и сведущий в искусстве управления непременно должен быть дальновидным и ясно разбираться в делах, а если он не разбирается ясно в делах, он не может распознать своекорыстие [других]. Человек способный и сведущий в законах непременно должен быть решительным и непреклонным, а если он не непреклонен, он не сможет преодолеть коварство других. Подданный следует повелениям [государя] и поступает в соответствии с ними, смотрит на закон и исполняет службу в соответствии с ним» [56, т. 2, с. 228–229]. Таков в «Хань Фэй-цзы» образ идеального сановника, первого помощника и друга правителя.

Но бывает, и очень часто, что рядом с государем оказывается советник совсем иного типа, который помышляет лишь о личной выгоде. Такого типа сановников Хань Фэй называет «самовластными»: «Самовластный — это тот, кто не обращает внимания на повеления [государя] и своевольничает, преступает законы ради собственной пользы, вредит государству ради выгоды своего дома, оказывается в состоянии силой влиять на своего государя, вот кто действительно самовластный» [56, т. 2, с. 229]. Правитель должен уметь разбираться в людях, отличать истинно преданного сановника от «самовластного». Одним из критериев отбора Хань Фэй-цзы считал профессионализм. Как правило, сановники первого типа обладают более высокими профессиональными навыками, нежели «самовластные», ибо у тех все силы уходят на интриги. «Человек умный и сведущий в искусстве управления ясно разбирается в делах, и если придушивать [к нему] и использовать [его на службе], то можно распознать затаенные чувства самовластного... если использовать людей умных и сведущих в искусстве управления, способных и сведущих в законах, то чиновники знающие и самовластные непременно окажутся вне рамок [закона]» [56, т. 2, с. 229].

Автор «Ропота одинокого» дает еще один совет своим именным читателям — учитесь учитывать психологическую несовместимость «профессионалов» и «самовластных»: «Умные и сведущие в законах люди и распоряжающиеся властью узурпаторы являются непримиримыми врагами» [56, т. 2, с. 229]. Умный правитель, сам овладевший искусством управления, должен уметь играть на этих противоречиях и продвигать тех, кто более необходим и ему и царству. Но это трудная задача, решить которую может лишь правитель с большим политическим опытом и сильным характером. Ибо распознать истинные намерения «сановника-узурпатора» весьма трудно — внешне он угодлив и послушен, никогда не спорит и всегда поддакивает, исполняет любые прихоти правителя, а поэтому пользуется его доверием и любовью: «Редко бывает так, чтобы узурпировавший власть не пользовался бы

доверием и любовью государя, который к тому же давно знаком с ним. Доходит до того, что такой человек подлаживается к настроениям государя, подлаживая ему и в хорошем, и в плохом. Используя все это, он и делает карьеру. Должности и звания [такого человека] почетны и важны, сообщников у него толпы, и все государство воспеваает его» [56, т. 2, с. 230].

Сановник такого типа оказывает пагубное воздействие на всю систему управления, и прежде всего на бюрократию — она выходит из повиновения и ориентируется уже на нового хозяина. В самом обществе деформируются моральные устои: «Когда самовластный узурпатор захватывает в свои руки бразды правления, то вне двора и внутри его все служит ему... если чиновники не следуют за ним, то их карьера не движется, поэтому массы чиновников используются им, если придворные не следуют за ним, то им невозможно связаться с государем, поэтому все окружающие скрывают его [злые деяния]; если ученые не следуют за ним, то их жалование становится ничтожным и они не находят должного почта [от государя], поэтому и ученые прославляют его... Поэтому государь все слабеет, а крупные чиновники становятся все могущественнее» [56, т. 2, с. 229].

Естественно, что «самовластный» будет крепко держаться за власть и чинить всяческие препятствия «профессионалу», ибо в его лице он видит самого опасного противника. Самое надежное в этих условиях — полностью блокировать государя от нежелательных контактов, а в случае реальной опасности — оклеветать соперника. Хань Фэй-цзы рисует яркую картину неудач «профессионала», стремящегося наладить систему управления в стране в интересах самого правителя: «А когда к государю хочет обратиться человек, сведущий в законах и в искусстве управления, то он не находит у государя ни доверчивого и любовного отношения, ни давнего прочного знакомства. Когда он хочет речами о законе и об искусстве управления выправить заблуждения государя, то оказывается, что его [взгляды] противоречат [настроениям] государя. [Такой человек] занимает низкое положение, влияние его ничтожно, у него нет сторонников, и он одинок... он может ждать долгие годы, но так и не пробиться к очам государя; а узурпировавший власть... может обращаться к государю хоть каждый день» [56, т. 2, с. 230]. Именно поэтому и назвал Хань Фэй-цзы свое произведение «Ропот одинокого».

Но «одинокий» не только ропщет на превратности судьбы и собственную беспомощность, он указывает правителю реальный выход из создавшегося положения. Хань Фэй-цзы вновь возвращается к излюбленной легистской теме, поднятой впервые еще Шан Яном, — об объективной несовместимости интересов правителя и крупных чиновников: «Выгода государя в том, чтобы иметь способных [подданных] и назначать их на должности, а выгода чиновников в том, чтобы, не имея способностей, распоряжаться делами; выгода государя в том, чтобы иметь заслуженных [подданных] и вознаграждать их; выгода чиновников в том, чтобы,

не имея заслуг, быть богатыми и знатными; выгода государя в том, чтобы выдающиеся люди служили ему по своим способностям; выгода чиновников в том, чтобы использовать в личных целях своих друзей и сторонников... Таким образом, государь теряет силу, а чиновники завладевают государством; государь опускается до положения подчиненного чиновника, а первый министр начинает распоряжаться [раздачей] чиновничьих верительных бирок» [56, т. 2, с. 232].

Каков же выход, возможно ли вообще одному человеку, если даже он стоит во главе царства, обуздать неуправляемую массу чиновников? Возможно, если правитель будет строго придерживаться легистских принципов управления и ужесточит наказания. Хань Фэй-цзы считал, что необходимо ввести новую категорию преступлений, именуемых «тяжкими преступлениями». Всякий, даже малейший обман государя следует квалифицировать как «тяжкое преступление», которое «заслуживает смерти». Начинать казни следует с высших чиновников, призвав к ответу самого «самовластного». Тогда положение в царстве в корне изменится, и правитель вновь обретет власть над администрацией, ибо «разумный человек, который дальновиден и боится смерти, ни за что не пойдет за самовластным узурпатором; мудрец, который совершенствуется в бескорыстии и стыдится обманывать своего государя заодно с коварными чиновниками, ни за что не пойдет за самовластным узурпатором. Что же касается тех, кто плетется за узурпатором, то коли это не глупцы, не понимающие опасности, так это непременно низменные [личности], не удерживающиеся от коварных [деяний]» [56, т. 2, с. 232]. А таких личностей правителю жалеть негоже, да к тому же и проку от них в делах управления немного.

Если правитель не последует советам «одинокого» и будет беспомощно взирать на происходящее или изыскивать какие-то иные пути, то совершит «крупную ошибку». Погибнет не только он сам, но и его царство. «Если же позволять, чтобы наверху крупные ошибки допускал государь, внизу тяжкие преступления совершали чиновники, да еще требовать при всем этом, чтобы государство не погибло, то это недостижимо» [56, т. 2, с. 232].

Таково краткое содержание одной из «книг», так поразивших Ин Чжэна. Он, вероятно, вспоминал при этом всех чэнсянов и сяньбанов — первых советников царства Цинь и других китайских царств, их путь к власти, вечную грызню при дворах правителей. Можно с большой долей достоверности заключить, что «Ропот одинокого» оказал значительное влияние на становление политического мышления Ин Чжэна. Его собственный, пока еще небогатый опыт политической деятельности (борьба с группировкой *тайхоу* Лао Ая и Люй Бувэя) убеждал в правдивости и мудрости рассуждений «одинокого». Вся последующая деятельность Ин Чжэна, особенно когда он стал императором, свидетельствует о том, что он умел ценить людей знающих, профессионалов в области «искусства управления», активно использовал их и не скупился на награды. Но как только он начинал чувствовать, что

тот или иной чиновник превышал рамки дозволенного или создавал собственную группировку, следовала неминуемая расплата. И чем более высокий пост занимал провинившийся, тем суровее было наказание. Черпая моральное оправдание у Хань Фэй-цзы, Цинь Шихуан стремился не совершать «крупных ошибок».

«Книга» «Пять паразитов» по объему в несколько раз превышала «Ропот одинокого», но разница не только в этом — в ней поднимались уже не частные, а общие проблемы управления. Фактически она представляла собой сокращенный курс лекций по теории государства и права, во многом напоминающий уже известный Ин Чжэну труд Шан Яна, но в то же время и отличный от него.

Вначале Хань Фэй-цзы рассуждал о пути правителей древности и выделял две характерные черты, делающие государя «совершенномудрым»: заботу о нуждах народа и умение перестраивать методы управления страной в зависимости от изменяющихся обстоятельств. Если хочешь стать «совершенномудрым» — не будь догматиком и не придерживайся слепо установившихся норм. Это положение иллюстрировалось притчей, которая впоследствии вошла в основной фонд китайской политической культуры: «В царстве Сун был земледелец, на поле которого торчал пень. Заяц бежал, наткнулся на пень, сломал себе шею и околел. Тогда земледелец забросил свою соху и стал ожидать у пня, надеясь снова добыть зайца. Но снова добыть зайца оказалось невозможно, и сам он стал посмешищем в Сун. Те, которые ныне желают методами древних правителей управлять современным народом, занимаются таким же „ожиданием у пня“» [56, т. 2, с. 261].

Далее автор подробно рассуждал о причинах изменения моральных норм, показывая, что в его время правителям приходится иметь дело совсем с иным народом, чем раньше. Теперь «пропитания на всех не хватает. Поэтому в народе [идет] борьба... [ибо] бедность и богатство — это не одно и то же» [56, т. 2, с. 261]. Отсюда следовал вывод, что такие конфуцианские понятия, как «человеколюбие», «милосердие», «добро» и «зло», уже исчерпали себя, и не только в жизни, поскольку люди ныне «в голодный год не накормят и младшего брата», но и в политике, ибо народ сам стал иным.

В этих условиях меняются и функции «совершенномудрого» — он не обязан уже заботиться о всем народе и руководствоваться принципами человеколюбия: «Совершенномудрый осуществляет управление, принимая во внимание обилие и нехватку [в имуществе], разбираясь в недостатке или полноте [власти]. Поэтому, когда его наказания незначительны, это не является милосердием, а когда его кары строги, это не является жестокостью. [Он] просто действует в соответствии с существующими нравами. Поэтому [его] деятельность исходит из [задач] времени, а [его] средства соответствуют [задачам] деятельности» [56, т. 2, с. 263].

За всеми этими рассуждениями довольно четко прослежива-

лась основная мысль — политика несовместима с моралью. Это было одно из основных легистских положений, сформулированных еще Шан Яном. Из «Книги правителя области Шан» Ин Чжэн уже усвоил, что в политике есть свои, особые закономерности, отличные от общепринятых норм человеческого общения, которые в древности распространялись и на политику. В этой сфере деятельности вероломство, коварство и сила всегда ставились выше человеколюбия, милосердия и долга. Правителю надлежит стремиться к неограниченной власти и усилению собственного государства за счет соседей, постоянно помня, что политика ориентирована на реальность, а не на духовные ценности.

Автор «Пяти паразитов» принимает эту концепцию Шан Яна и развивает ее в традиционном духе, насыщая аргументами из отечественной истории: «В древности Вэнь-ван<sup>20</sup> жил между Фэн и Хао<sup>21</sup>, земли [у него было] сто ли, он следовал человеколюбию и чувству долга и снискал привязанность у западных жунов, когда правил Поднебесной. Сюйский Янь-ван жил к востоку от [реки] Хань, земли [у него было] пятьсот ли, он следовал человеколюбию и чувству долга, [правители] 36 государств уступили [ему свои] территории и нанесли визит к [его] двору. Цзиньский Вэнь-ван испугался, что тот нанесет ему вред, поднял войско, двинулся на Сюй и уничтожил его. Так, Вэнь-ван, следуя человеколюбию и чувству долга, правил Поднебесной, а Янь-ван, следуя человеколюбию и чувству долга, погубил свое государство. Это значит, что гуманность и чувство долга можно было использовать в древности, но нельзя их использовать сейчас» [56, т. 2, с. 263].

Вряд ли Ин Чжэн, читая эти строки, обратил внимание на некоторую неточность. Цзиньский Вэнь-ван никак не мог захватить земли у сюйского Янь-вана, ибо первый правил в 689—671 гг. до н. э., а Янь-ван находился на престоле с 1001 до 946 г. до н. э. При Вэнь-ване чжоусцы еще не могли распространить свою власть на всю Поднебесную. Можно простить Хань Фэю и анахронизм, и вполне объективную ограниченность знаний о реальном соотношении сил на политической карте Китая XII в. до н. э. Для него было важным доказать, что человеколюбие и чувство долга, превозносимые Конфуцием, не должны определять поведение правителя, поэтому он и использовал магическую силу исторического примера.

Хань Фэй-цзы вновь и вновь возвращался к проблеме соотношения гуманности и закона в сфере управления. В «Пяти паразитах» Ин Чжэн снова столкнулся с этой проблемой, вокруг которой уже столетия шли неутихающие напряженные споры, особенно между конфуцианцами и легистами. Логика рассуждений Хань Фэй-цзы не могла не привлечь его внимание: «Ныне и конфуцианцы и моисты превозносят прежних правителей, [которые] проявляли всеобщую любовь ко [всем] в Поднебесной, относились к народу как родители [к детям]. Откуда видно, что это так? [На это они] отвечают: „Когда сыкоу налагал наказание, государь переставал веселиться; когда [ему] докладывали о смертной казни, государь

лил слезы". Вот за это и восхваляют древних правителей. Но ведь утверждать, что если [отношения между] государем и подданным [будут] подобны [отношениям между] отцом и сыном, то непременно будет порядок, — значит [исходить] из того, что [в отношениях между] отцами и сыновьями не бывает [никаких] нарушений. В чувствах человека нет ничего сильнее родительской любви, все проявляют [такую] любовь, но далеко не у всех порядок. Хотя [родительская] любовь щедра, но разве [в семьях] обходятся без беспорядков?.. Если закон требовал наложения наказания, а государь при этом лил слезу, то этим он выражал свое человеколюбие, а не осуществлял управление. Пролить слезу и не желать [прибегать к] наказаниям — это человеколюбие: однако нельзя не прибегать к наказаниям — таков закон... человеколюбием нельзя управлять. К тому же народ прочно подчиняется силе и мало может помнить о [чувстве] долга» [56, т. 2, с. 265].

Доводы Хань Фэй-цзы убеждали Ин Чжэна в жизненности легистских принципов, базировавшихся на знании психологии народа. Можно предположить, что он понимал несовместимость норм и правил поведения в семье с теми задачами и обязанностями, которые возлагались на человека как жителя данного царства и подданного государя. Об этом неоднократно говорилось в «Пяти паразитах». Если Хань Фэй-цзы и не оперировал такими современными терминами, как «семейное право», «обычное право», то это отнюдь не означает, что он не понимал и не принимал во внимание значимость этих институтов. Вся жизнь древнего китайца с момента рождения и до смерти определялась и регламентировалась семьей и патронимией. Интересы личности были тесно связаны с интересами семьи и патронимии, человек еще не ощущал своей прочной связи с государством и правителем. Влияние царской администрации распространялось до уровня уезда и лишь в исключительных случаях доходило до общины, не дальше. Но и подобные редкие контакты осуществлялись лишь через органы самоуправления общины — фу лао и сань лао.

Таким образом, Хань Фэй-цзы велел за Шан Яном поднимать и пытался решить очень важную для того времени проблему — до тех пор, пока правитель не вырвет человека из общины и семьи и не «перевоспитает» его, он фактически не сможет управлять народом и проводить политику, нужную государству. Ибо какие бы приказы он ни издавал, люди будут продолжать придерживаться давно сложившихся обычаев, а это не может не влиять и на поведение чиновников, вынужденных считаться с существующими нормами поведения. Данную мысль Хань Фэй-цзы иллюстрировал двумя разнохарактерными, но идентичными по сути примерами.

«В Чу был [человек] по имени Чжи-гун, его отец украл барана, и [сын] донес на него властям. Линьинь<sup>22</sup> приказал: „Казнить его!“ [Ибо хотя он] поступил правильно [по отношению к] государю, но изменил отцу, [потому-то] его обвинили и наказали. Отсюда видно, что подданный, честный перед государем, [может оказать-



ся] жестоким сыном [по отношению] к отцу. [Один] лусец ходил со своим государем на войну и в трех сражениях трижды показывал спину. Чжун-ни (Конфуций.— Л. П.) спросил о причине этого, и тот ответил: „У меня старый отец, если я умру, некому будет его содержать“. Чжун-ни счел это сыновней почтительностью, превозносил его и возвеличивал. Отсюда видно, что сын, почтительный [по отношению] к отцу, может оказаться подданным, изменившим [своему] государю. Поэтому наказание, наложенное линьинем, [привело к тому], что в Чу до верхов не доходят сведения о злодеях<sup>23</sup>, а похвала Чжун-ни [привела к тому], что в Лу народ легко сдается в плен и показывает спины» [56, т. 2. с. 267—268].

В первом случае сын поступил, руководствуясь легистскими законом и моралью,— он сообщил властям о преступлении, совершенном одним из членов семьи, в данном случае его отцом.

Во втором случае сын следовал нормам, функционировавшим в семье, общине и патронимии, т. е. придерживался норм обычного права, памятуя все время о судьбе престарелого отца.

Казалось бы, что в первом случае чиновник должен был, следуя строго закону, наградить сына, однако при вынесении приговора он, видимо, исходил из норм обычного права, ибо они в то время были сильнее закона. Чиновнику не хотелось ссориться с главами общины и патронимий, его единственное отступление от общепринятых норм заключалось в том, что он взял на себя одну из функций общины.

Второй случай не менее интересен. Событие, по-видимому, произошло в 496 или 495 г. до н. э., ибо в 496 г. до н. э. (на 14-м году правления луского царя Дин-гуна) Конфуций был назначен на должность да сыкоу — руководителя судебного ведомства (см. [241, цз. 47, с. 32—33 (2876—2877)]). В его обязанности входило вести дознание и выносить приговоры по всем нарушениям существовавшего в те времена в царстве Лу законодательства. Воин, струсивший в бою, подлежал суровому наказанию, и дело, вероятно, попало к самому да сыкоу. Однако, подобно чускому линьиню, Конфуций нарушил закон — не только из-за приверженности к сяо (принципу «сыновней почтительности»), но и принимал во внимание сложившиеся нормы поведения. При вынесении решения по делу струсившего воина в Конфуции, вероятно, боролись два человека: чиновник и мыслитель. Победил последний. Ин Чжэн мог и не знать, но Хань Фэй-цзы был хорошо осведомлен о том, что Конфуций был прилежным чиновником. Именно он приговорил к смертной казни луского дафу Шаочжэн Мао за выступление против главы государства (см. [241, цз. 47, с. 33 (2877)]). Однако Хань Фэй-цзы привел только эпизод с воином, и не случайно — ему необходимо было показать на примере Конфуция, к каким пагубным для государства последствиям может привести возведение в закон конфуцианских принципов.

Весьма любопытны были дальнейшие рассуждения Хань Фэя: по-видимому, в бытность учеником Сюнь-цзы, он слышал о стремлении своего учителя слить в единую теорию управления государ-

ством конфуцианские и легистские начала. Продолжая как бы давно начатую дискуссию, о которой Ин Чжэну мог подробно рассказать еще один бывший ученик Сюнь-цзы — Ли Сы, Хань Фэй стремился показать нежизненность такой идеи. «Если,— утверждал он,— поступать так: выдавать награду отрубившему голову врага и [в то же время] высоко ставить доброе и милосердное поведение; давать ранги знатности и жалованье взявшему [вражеский] город и [в то же время] всерить в учение о всеобщей любви... обогащать государство [с помощью] земледелия и отражать врага, опираясь на воинов, и [в то же время] ценить людей, [отличающихся] культурой и ученостью; отстранять людей, уважающих государя и боящихся закона, и [в то же время] воспитывать толпы удальцов, самовольно орудующих мечами (т. е. поощрять межобщинные вооруженные конфликты, вызванные обычаем кровной мести, и пренебрегать службой в царской армии.— Л. П.), то нельзя достичь [того, чтобы государство стало] сильным и [хорошо] управляемым» [56, т. 2, с. 268].

Хань Фэй все время проводит одну и ту же мысль — сильное и хорошо управляемое государство должно базироваться на легистских началах, прежде всего на едином для всех законе. Идея всеобщности закона проходит красной нитью через всю «книгу» — дабы «крепко [овладеть] искусством управления» «путь просвещенного правителя [состоит в том, чтобы] создать единый закон» [56, т. 2, с. 269, 270].

Он поучал своих именитых читателей, что сам факт издания закона или распространения необходимой литературы еще не решает проблемы: «Ныне в стране весь народ рассуждает об управлении, каждая семья хранит у себя дома законы Шаня и Гуаня (речь идет о легистских трактатах — „Книге правителя области Шан“ и „Гуань-цзы“.— Л. П.), а государство все беднеет. Рассуждающих о земледелии масса, а соху держат в руках немногие» [56, т. 2, с. 270]. Необходимо планомерно уменьшать число рассуждающих об управлении или о пути древних правителей, ибо «утонченные и таинственные речи ни к чему для народа» [56, т. 2, с. 269]. Нужно, чтобы в государстве преобладал простой люд и как можно меньше было тех, кто «совершенствуется в культуре и учености и упражняется в речах и словопрениях». Слишком высокий культурный уровень затрудняет введение и усвоение нужных правителю законов; необходимо обеспечить «разумное» соотношение «работающих головой» и «работающих руками». Используя конфуцианские термины, заимствованные, вероятно, у Мэн-цзы, Хань Фэй-цзы давал им иную, нежели у конфуцианцев, трактовку: «Когда работающих головой масса, то закон рушится; когда работающих руками немного, то государство беднеет. Оттого и происходят в нашу эпоху смуты» [56, т. 2, с. 271].

Согласно его мысли, чтобы избежать смуты и обеспечить прочный государственный порядок, спокойствие в стране, существует лишь одна возможность — неуклонное и последовательное внедрение легистской системы управления. Яркими мазками он рисо-

вал модель такой системы: «В государстве просвещенного правителя нет писем на бамбуковых дощечках, а обучают закону, не [передаются] заветы прежних правителей, а учитель является чиновником; нет наглицов, самовольно орудующих мечами, а доблестью считается отрубить голову врага [на войне]. Оттого в народе [такой] страны кто говорит, тот непременно держится закона; кто действует, тот добивается заслуг; кто храбр, тот целиком отдается военной [службе]. Поэтому в спокойное время государство богато, а в напряженное время войско оказывается сильным. Это и называется достоянием правителя» [56, т. 2, с. 271].

Далее Хань Фэй переходит к вопросам внешней политики. В то время в чиновничьей (и не только чиновничьей) среде различных царств шли споры о том, в какую коалицию царств выгоднее вступать их государствам. Существовали две коалиции — *цзун* и *хэн*, основанные на разных принципах, но преследовавшие вполне определенную цель — захват территорий несоюзных китайских государств. Состав этих коалиций был непостоянен, допускался и даже поощрялся переход из одного союза в другой. Переманивание в свой стан того или иного царства стало нормой дипломатической игры. В этих условиях возрастала роль высшего звена придворной бюрократии, который, используя свое влияние, мог воздействовать на правителей, призывая вступить в тот или другой союз. При этом чиновники отнюдь не всегда были искренними патриотами. Хань Фэй четко и весьма популярно объяснял, что «выгода» правителя и чиновников различна. Чиновники всегда будут в выигрыше, даже если их царство будет захвачено, ибо за время горюхи они успеют обогатиться за счет взяток от заинтересованных правителей других государств.

Хань Фэй развивает концепцию Шан Яна об органической связи внешней политики с внутренней и приоритете последней. Не наведя порядок внутри страны и не подчинив чиновничество, не берись за решение внешних дел. Основная цель внешней политики мыслилась привычно, по-легистски — захват чужих территорий: «Упорядоченности и силы нельзя приобрести извне, они кроются во внутренней политике. Ныне, [кто] не следует закону и искусству управления во внутренних [делах], а нацелил свой ум на [дела] внешние, [у того государство] не станет сильным и упорядоченным. Поговорка гласит: „С длинными рукавами хорошо танцевать, с большими деньгами хорошо покупать“. Это о том, что добиваться успеха легко, [когда для этого есть] все условия. Поэтому [государству] упорядоченному и сильному легко строить замыслы, [а государству] слабому и расстроенному трудно что-либо планировать» [56, т. 2, с. 273].

Завершая свои рассуждения и как бы подытоживая основные положения, изложенные в «Пяти паразитах», Хань Фэй-цзы вновь возвращается к проблеме, больше всего волновавшей теоретиков легизма: государь и народ, или как добиться того, чтобы народ помышлял лишь о Едином, т. е. о земледелии и войне. Анализ

руя обстановку в стране, он отмечал, что во всех китайских царствах наблюдается общая тенденция — народ стремится уклониться от земледелия и избежать войны. Войны страшат опасностью, а занятие сельским хозяйством не приносит необходимой выгоды. Гораздо прибыльнее и спокойнее для людей грамотных стать странствующим ученым и домогаться приличной административной должности или доходного места при дворе какого-нибудь землевладельца или влиятельного сановника. Бурный рост городов и развитие ремесленных промыслов открывали широкие возможности для тех, кто был склонен к коммерческой и хозяйственной деятельности. В стране наблюдался отток населения из сельских районов в города, менялись ценностные ориентации. Возникла реальная опасность, что, несмотря на конфуцианские и легистские проповеди, земледелие перестанет считаться почетным занятием. А о службе в армии не стоило и заикаться. Происходил рост новых социальных слоев, сосредоточенных главным образом в городах.

Хань Фэй, подобно Шань Юну, выделяет из «народа» те категории населения, которые не заняты в Едино, и объявляет их «паразитами». Он называет пять типов таких «паразитов», потенциально опасных как правителю, так и государству: «Ученые, которые расхваливают путь прежних правителей под предлогом [их] гуманности и [следования] чувству долга, пышно украшают свои одежды и изощряются в изысканных речах, вызывая сомнения в существующих законах и раздвоенность в душе правителя, болтуны, которые несут всякий вздор, опираются на внешние силы, чтобы устроить свои личные [дела] и отбросить [дела], полезные для алтаря земли и злаков (в данном случае „алтарь земли и злаков“ — символ государства, государственной святыни. — Л. П.); те, кто носит мечи, собираются толпами, выставляют напоказ свои качества, чтобы прославить свое имя и нарушить запреты [всех] пяти [высших] чиновников: те, кто страшится повинностей, собираются в частных домах, употребляют все свое добро на взятки, чтобы упротить самовластных чиновников и уклониться от тяжких трудов (имеются в виду земледельцы-общинники, уклонявшиеся от несения трудовых и воинских повинностей и перешедшие под покровительство крупных землевладельцев — Л. П.); торговцы и ремесленные люди, который изощряется в изготовлении грубых поделок, собирает у себя несметные запасы, а собрав [их], выжидает время, чтобы посягнуть на выгоды земледельцев (обычно торговцы в период сбора урожая скупали по дешевке зерно у общинников, с тем чтобы зимой или в неурожайные годы продать по высокой цене. — Л. П.)» [56, т. 2, с. 274—275].

Четвертая и пятая категории составляли довольно значительную долю населения. Неуклонно возрастающие налоги, изнурительные трудовые и воинские государственные повинности вынуждали земледельцев скрываться от контроля царской администрации. Существовали самые различные формы протеста: одни бежали из деревень; другие (таких было больше) переходили под

покровительство крупных землевладельцев. Хотя они и теряли свободу, попадая в категорию лично-зависимых, зато избавлялись от несения повинностей. Сокращение списков налогоплательщиков ущемляло интересы правителя и администрации в целом, поэтому в Китае уже с периода Чжаньго шла длительная борьба между центром и местными земельными магнатами, борьба не столько за землю, сколько за земледельцев. Читая про «паразитов», Ин Чжэн, по-видимому, не мог не вспомнить Шан Яна, предлагавшего его деду более чем за сто лет до того произвести общую перепись всех, попавших в зависимость к частным домам и крупным торговцам, чтобы они не уклонялись от повинностей (см. [167, с. 415]).

Налоговые поступления сокращались не только за счет роста четвертой категории населения, деятельность пятой также представляла реальную угрозу государственной казне. Как уже отмечалось, еще Шан Ян разрабатывал идею наделения государства экономическими функциями, царская администрация должна была регулировать частнопредпринимательскую деятельность, дабы все доходы стекались в одно место. Хань Фэй разделял эту идею, он также выступал против чрезмерного обогащения «торговцев и ремесленников» и как бы напутствовал Ин Чжэна не выпускать из рук рычаги экономической власти.

Хань Фэй-цзы заканчивал свою «книгу» выражением тревоги за будущее государства: «Эти пять [категорий людей] - паразиты для государства. [Если] правители не искоренят этих пяти паразитов и не займутся воспитанием порядочных людей, то что же удивительного, что в мире еще будут разрушающиеся государства и гибнущие династии?» [56, т. 2, с. 275].

Дальнейшая практическая деятельность Ин Чжэна показала, что он плодотворно усвоил основные положения «книг» Хань Фэй-цзы. И «Ропот одинокого», и особенно «Пять паразитов» оказали большое влияние на формирование политических воззрений Ин Чжэна, многие положения Хань Фэя он осуществил за время своего длительного правления.

Мне бы хотелось, заканчивая разбор двух глав «Хань Фэй-цзы», так поправившихся Ин Чжэну, обратить внимание читателя на те новые оттенки в отношении к конфуцианству, которые появились у последователя Шан Яна. Подобно всем ранним легистам, Хань Фэй-цзы выступает против конфуцианских койценций. Исходя из своего понимания окружающего мира и природы человека, он, видимо, вполне искренне полагал, что они не могут «работать» на правителя, и поэтому конфуцианская модель управления не только враждебна легистской, но и нежизнеспособна. Не случайно сторонники конфуцианских взглядов зачислены им в первую категорию «паразитов». Но что интересно — оценивая негативно конфуцианство как учение, Хань Фэй-цзы как бы отсекает самого Конфуция от конфуцианства. Он отдает должное личности Конфуция и относится к нему с большим уважением: «Чжунни был в Поднебесной совершенномудрым, [он] совершен-

ствовал [свое]] поведение и понял [сущность] дао, объехал всю страну, и вся страна радовалась его человеколюбью, восхищалась его [чувством] долга; но за ним пошло лишь 70 человек, ибо ценящие человеколюбие [встречаются] редко, а следовать [чувству] долга трудно. Потому-то хотя Поднебесная и велика, но за ним последовало лишь 70 человек, а [на самом деле] следовал человеколюбью и [чувству] долга [лишь] один человек» [56, т. 2, с. 265].

В настоящее время трудно объяснить причины такой мягкости в отношении главного идеологического противника легистов. Не исключено, что в данном вопросе на Хань Фэй-цзы могли оказать влияние взгляды и проповеди его учителя — Сюнь-цзы. Да и сам он, вероятно, понимал всю привлекательность идей Конфуция; ведь многое в них бралось из жизни, хотя и не укладывалось в легистские схемы. Нельзя было не считаться и с растущим авторитетом Конфуция. Думается, что одной из причин такой оценки Конфуция мог явиться прагматизм Хань Фэй-цзы. Как политик, он понимал значение и привлекательность в глазах народа и общества таких духовных ценностей, как чувство долга, сыновняя почтительность, человеколюбие и т. п. Ибо община уже давно культивировала эти ценности, задолго до того, как Конфуций обогатил ими свое учение. И если легистский правитель также станет подчеркивать свое личное уважение к Конфуцию и его доктринам, заведомо не веря в их повсеместное внедрение и даже противодействуя этому, он сможет извлечь немалую пользу.

Такое отношение к Конфуцию не могло не привлечь внимание Ин Чжэна. Его мудрый наставник преподал еще один наглядный урок гибкости политического мышления: можно даже и отойти на время от устоявшихся взглядов и объявить себя приверженцем идей своего противника, если это необходимо ради достижения твоих целей.

Анализируя политику Ин Чжэна после объединения страны, мы сможем проверить, в какой степени он усвоил наставления своего политического наставника и как отразилось это на его дальнейшей деятельности.

### *Внутриполитическая деятельность Цинь Шихуана и расправа над конфуцианцами*

Анализ исторического материала показывает, что вся деятельность Цинь Шихуана в первые годы после объединения им Китая в области как внутренней, так и внешней политики была сосредоточена, по сути дела, на укреплении завоеванных позиций, что достигалось внедрением легистских методов. В этот исторически весьма короткий и напряженный период (221—216 гг. до н. э.) все силы были брошены на устройство внутренних дел. В 221 г. до н. э. Цинь Шихуан издал приказ о конфискации оружия у всего населения страны, разоружив таким образом остатки раз-

битых армий покоренных царств (см. [241, цз. 6, с. 28 (442)]). Все конфискованное оружие доставили в Сяньян и переплавили на колокола и статуи. По сообщению Сыма Цяня [241, цз. 6, с. 28 (442)], было отлито двенадцать человеческих фигур, каждая весом 1 тыс. даней, т. е. в 29 960 кг. В том же году Цинь Шихуан осуществил еще одно, не менее грандиозное мероприятие — 120 тыс. семей наследственной аристократии, крупного чиновничества и богатых купцов покоренных царств были насильственно переселены в Сяньян (см. [241, цз. 6, с. 30 (444)]). Переселение это было, по-видимому, проведено силами возвращавшихся на родину регулярных частей циньской армии. Некоторые из переселенных, в частности купцы, возобновили вскоре свою деловую активность в Сяньяне. Знакомство с деятельностью богатого купеческого рода Тянь, перевезенного в Сяньян из царства Ци (см. [241, цз. 129, с. 42 (5176); 264, с. 1]), занимавшегося ростовщичеством и ссудными операциями, и сопоставление этих данных с теми, что характеризуют отношение Цинь Шихуана к купечеству в целом, позволяют сделать следующее предположение: значительная часть переселенных купцов, по-видимому, занималась ростовщичеством, ибо торговцев и купцов, связанных с процессом ремесленного производства (в древнем Китае купец и хозяин ремесленной мастерской, как правило, выступал в одном лице), Цинь Шихуан обычно не трогал, а если и переселял, то только на льготных условиях в районы, богатые сырьем<sup>24</sup>.

Применяя репрессивные меры в отношении наследственной аристократии покоренных царств и связанного с ней чиновничества, Цинь Шихуан в то же время относился с благосклонным вниманием к чиновничеству царства Цинь и командному составу циньской армии. На все руководящие должности местного административного аппарата, функционировавшего на завоеванной территории, назначались, по-видимому, только выходцы из царства Цинь (см. [241, цз. 6, с. 32 (446)]). Таким образом, объединение страны принесло чиновничеству царства Цинь вполне осязаемые плоды и открыло богатые возможности для улучшения его положения.

В интересах богатых земледельцев Цинь Шихуан издает в 220 г. до н. э. эдикт о повышении на один ранг всех имеющих ранги знатности (см. [241, цз. 6, с. 32 (446)]).

В том же году Цинь Шихуан приступил к широкому дорожному строительству. Необходимо было в кратчайший срок связать Сяньян сетью хороших дорог с важнейшими районами империи. Подобное развитие инфраструктуры призвано было способствовать развитию торговли, оно позволило бы также императору оперативно маневрировать своими войсками, срочно перебрасывая их в районы возможных восстаний. Дороги, на строительстве которых трудились десятки тысяч общинников, мобилизованных в порядке трудовой повинности, и заключенные, называли *чидао* (досл. «дорога, по которой [можно] скакать галопом») [241, цз. 6, с. 32 (446)]. Сколько времени потребовалось на их строительство и

когда оно было завершено, нам, к сожалению, неизвестно, однако можно с уверенностью сказать, что Цинь Шихуан приложил все усилия, чтобы закончить их создание в максимально короткий срок.

В «Цянь Ханьшу» отмечается, что чигао были построены первоначально в двух направлениях от Сяньяна — к востоку и к югу. Восточная магистральная дорога была доведена вплоть до восточных пограничных районов страны, расположенных на территории бывших царств Янь и Ци (см. [175, цз. 51, с. 2]). Южный магистральный путь пересекал бывшие царства У и Чу, проходил через реки Янцзы, Чжэцзян, шел по берегам крупных озер и тянулся вдоль морского побережья. Судя по сообщению «Цянь Ханьшу», ширина чигао равнялась 50 шагам (см. [175, цз. 51, с. 2; 311, с. 77]). Средняя часть этой магистрали (около 6,9 м) несколько возвышалась над остальной дорогой, по ней разрешалось ездить только императору со свитой, поэтому некоторые китайские историки, в частности Ин Шао и Ван Санышэн, называли чигао императорской дорогой (см. [175, цз. 51, с. 2; 241, цз. 6, с. 32 (446)]).

В конце 220 г. до н. э. Цинь Шихуан решил проверить, насколько успешно идет осуществление его мероприятий на местах. Он совершил поездку в западные районы страны, посетив округа Лунси и Бэйдун (см. [241, цз. 6, с. 31 (415)]). Оба эти округа находились в восточной части современной пров. Ганьсу и были отвоеваны циньцами у жуных племен незадолго до объединения страны.

Ознакомившись там с положением дел, Цинь Шихуан через Цзитоушань и Хуэйчжун вернулся в столицу империи. Первая поездка дала, по-видимому, положительные результаты — убедились в благонадежности западных пограничных округов, Цинь Шихуан решил приступить к более далеким и длительным путешествиям.

В 219 г. до н. э. император в сопровождении многочисленной свиты высокопоставленных чиновников отправился в свое первое путешествие на восток страны. Он побывал на территории бывших царств Западное и Восточное Чжоу, Хань, Вэй, Лу и Ци, проехав в общей сложности несколько тысяч километров. В исторических источниках содержится мало сведений об этом периоде его деятельности. К счастью, сохранились знаменитые стелы Цинь Шихуана, которые как нельзя лучше помогают разобраться в причинах и целях этого путешествия.

За время первой поездки на восток Цинь Шихуан поставил три стелы — Ишаньскую, Тайшаньскую и Ланъятайскую, причем в каждом случае выбор места был не случаен. Первая, Ишаньская стела была поставлена на горе Ишань, на территории бывшего царства Лу, родине Конфуция и Мэн-цзы<sup>25</sup>.

Весь текст стелы пронизан одной идеей: Цинь Шихуан — миротворец, это он, и никто иной, положил конец бесконечным войнам. Виновниками смут в период Чжаньго являются правители



других царств; войны, которые вела против них династия Цинь, были справедливыми, ибо преследовали благородную цель — установление мира в Поднебесной.

Идеологическое обоснование необходимости объединения страны играло в то время очень большую роль. Нельзя забывать, что объединение Китая проводилось отнюдь не мирными средствами. Императору необходимо было убедить широкие слои населения покоренных земель в правильности его политики. Зная горячее стремление народа к мирной жизни, он обещает длительный мир — «выгода [от мира] будет длиться вечно»

Вместе с тем в надписи на стеле подчеркиваются личные достоинства императора, его приверженность принципу сяо — одному из основных столпов конфуцианской морали. Это было отнюдь не случайно — ведь стела стояла на территории бывшего царства Лу.

Вторая стела была воздвигнута на горе Тайшань. По сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обсуждал с лускими конфуцианцами, где лучше всего совершить жертвоприношение Небу и поставить надпись, воспевавшую добродетель династии Цинь (см. [241, цз. 6, с. 33 (447)]). Конфуцианцы указали ему на священную гору Тайшань, ибо, согласно их верованиям, все императоры древности, назначаемые верховным божеством, после восшествия на престол обязательно поднимались на самую высокую гору, чтобы быть поближе к Небу (такой горой была Тайшань), и там совершали свои жертвоприношения в честь верховного правителя (см. [241, цз. 28, с. 13 (1913)]). Цинь Шихуан со всей своей многочисленной свитой также поднялся на гору Тайшань, совершил жертвоприношения Небу и поставил стелу на самой вершине.

Текст этой стелы отличался от Ишаньской, здесь император докладывал верховному божеству о всех своих земных достижениях: «С тех пор как [циньский царь] стал императором, [он] ввел [новую] систему управления [страной] и сделал ясными законы; все подданные строго придерживаются постановлений и законов, [введенных Цинь Шихуаном]. На 26-м году [правления Цинь Шихуана] впервые объединил Поднебесную, все подчинилось [ему]. [На этот раз] сам выехал в далекое инспекционное путешествие [посмотреть, как живет] черный народ, поднялся на гору Тайшань, осмотрел восточные границы [империи]. Сопровождавшие [императора] чиновники вспоминали о былых заслугах [императора], говорили о причинах [его] великих дел, с большим почтением воспевали [его] заслуги и добродетель. После того как было осуществлено основное дао управления страной, все живое использовалось по прямому назначению (каждый занимался тем, чем должен был заниматься.— Л. П.), для всего был установлен определенный образец (речь идет о введении единого законодательства и унификации единиц измерения.— Л. П.). Великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений. Император сам управлял всеми

делами [государства], а после объединения Поднебесной [он] приложил еще больше усилий в управлении страной. Встает [он] очень рано, ложится спать поздно, все это делает ради того, чтобы принести [государству] как можно больше пользы на очень долгие времена, уделяет большое внимание наставлению народа [на путь истинный]. Принцип управления, согласно которому [Цинь Шихуан] наставлял [народ], распространяется на далекие и близкие [районы], и всюду был восстановлен порядок. Это [произошло] потому, что [народ] добровольно воспринял указания мудрейшего [императора]. Была установлена четкая разница между высшими и низшими, мужчинами и женщинами. [Все] с почтением восприняли [императорские] установления, [каждый] строго выполнял то, что был обязан делать согласно занимаемому посту. [Народ] как внутри [царства Цинь], так и вне его (т. е. на территории покоренных царств. — Л. П.) живет спокойно и дружно. Все это (т. е. такую систему правления. — Л. П.) надо передавать потомкам до бесконечности и распространять безгранично [территорию империи]. [Потомки] должны с большим уважением относиться ко всему, что перейдет [им] по наследству, [они] должны навечно воспринять [эти] важнейшие установления (законы) и систему правления Цинь Шихуана» [241, цз. 6, с. 33—34 (447—448)].

В тексте Тайшаньской стелы обращают на себя внимание претензии на вечное существование созданного Цинь Шихуаном режима («великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений»), а также на территориальное увеличение империи («распространить безгранично [территорию империи]»). Впоследствии это нашло подтверждение в практических мероприятиях (походы против сюнну и народности юэ).

Из Тайшаня Цинь Шихуан направился на северо-восток современной пров. Шаньдун, в начале апреля он достиг берега Бохайского залива и поднялся на гору Чжифу.

Из Чжифу Цинь Шихуан продолжал свое путешествие уже по морю, императорские корабли взяли курс на восток, обогнули Шаньдунский полуостров и вдоль побережья направились на юг. Через некоторое время они прибыли в Ланъя, населенный пункт, расположенный в юго-западной части Шаньдуна. Там Цинь Шихуан прожил три месяца. За это время, по сообщению Сыма Цяня, он переселил в Ланъя «30 тыс. семей черноголовых», т. е. семей общинников. Переселенцы были освобождены от несения государственных повинностей сроком на двенадцать лет (см. [241, цз. 6, с. 35—36 (449—450)]). Такие льготы предоставлялись в империи Цинь обычно тем, кто переселялся на целинные или на вновь завоеванные земли для дальнейшей колонизации. Нечто подобное произошло и в данном случае. Ланъятайский район, расположенный на восточной границе циньской империи, был малонаселен, следовательно, имелись большие массивы невозделанных земель.

Этими пограничными землями император как глава государства мог распоряжаться, по всей видимости, совершенно беспрепятственно.

Колонизация пограничных территорий была выгодна государству в целом, ибо это повышало обороноспособность страны и ускорило процесс освоения новых территорий. Предоставление переселенцам таких больших льгот, как официальное освобождение от повинностей, свидетельствует также и о том, что переселение проводилось, вероятно, на добровольных началах. Государство стремилось, по-видимому, как-то приостановить процесс массового разорения общинников, наблюдавшийся в центральных густонаселенных районах страны. Руками переселенцев-общинников Цинь Шихуан воздвиг в Ланъя огромную земляную башню (*тай*). Как сообщает Сыма Цянь, башня была готова еще до отъезда императора (см. [241, цз. 6, с. 36 (450)]). На ее вершине установили Ланъятайскую стелу, последнюю из поставленных в 219 г. до н. э.

Что нового добавляет Ланъятайская стела к уже известным нам сведениям о внутренней политике Цинь Шихуана? Прежде всего выясняются некоторые цели, которые Цинь Шихуан преследовал, отправляясь в свое первое восточное путешествие: «Отправился на восток и [сам] успокоил [тех, кто жил] на восточных землях, [поехал] для того, чтобы проверить [свои] войска» [241, цз. 6, с. 36 (450)].

По-видимому, положение в завоеванных бывших царствах было достаточно беспокойным, и потребовалось личное присутствие императора, дабы успокоить население, заверив его в соблюдении порядка. Одновременно был совершен смотр циньских войск, расквартированных на «восточных землях»<sup>26</sup>. Проверка их боевого состояния свидетельствовала, что император не очень-то верил в «успокоение», если оно не подкреплялось силой оружия.

Привлекают внимание и следующие два отрывка из текста на стеле: «Установил единые обычаи [для империи], с этой целью император изъездил [очень много мест] по воде и суше»; «Уничтожил неясные, [сомнительные] обычаи и законы шести царств и ввел [единое] законоположение, повсюду [теперь] знали, чего нельзя было делать» [241, цз. 6, с. 37 (451)].

Помимо введения общих для всей империи законов была проведена унификация крупных культовых обрядов и ритуалов. Для контроля за ее соблюдением в центральном государственном аппарате циньской империи была учреждена специальная категория чиновников. Введение культового единообразия было важной частью централизаторской политики Цинь Шихуана.

Текст стелы позволяет сделать еще один, весьма важный вывод — в своей внутренней политике Цинь Шихуан шел по стопам Шан Яна, распространяя его основные положения на население всей страны. Так же как и Шан Ян, Цинь Шихуан особое внимание уделял земледелию. Государство при нем относилось к земледелию и всему, что было связано с ним, с должным уважением.

судебная его как «основное дело», в отличие от торговли — дела «второстепенного». Еще в середине IV в. до н. э. Шан Ян проводил в царстве Цинь свою известную политику поощрения тех, кто занят основным видом хозяйства — земледелием, и ограничения прав торговцев и ремесленников (см. [241, цз. 68, с. 8 (3404)]). Об этом довольно подробно говорится и в «[Шан цзюнь шу]», и в тексте Ланъятайской стелы мы читаем: «Заслуга императора состоит в том, что [он] заставил [население] заниматься основным делом (земледелием.— Л. П.). Поощрил земледелие и искоренял второстепенное (главным образом ростовщичество.— Л. П.), чернотеловые стали богатеть» [241, цз. 6, с. 36 (450)].

Цинь Шихуан проводил, по-видимому, четкую грань между различными категориями торгового сословия. Если большинство крупных купцов пользовались уважением и приравнивались к князьям, имевшим ранги, то права средних и мелких торговцев серьезно ущемлялись. В правовом отношении купцы находились в более низком положении, чем свободные общинники-земледельцы. Достаточно сослаться на широко распространенную в период империи практику, когда во время мобилизации на выполнение государственных повинностей сначала брали купцов, затем лиц купеческого происхождения и лишь после этого наступала очередь земледельцев<sup>27</sup>.

Однако купечество конца III в. до н. э. обладало гораздо большим весом, нежели во времена Шан Яна. Это, видимо, объясняется дальнейшим ростом товарно-денежных отношений. В период империи состоятельные купцы всегда могли откупиться от повинностей и нанять вместо себя какого-нибудь бедного земледельца. Они могли также купить ранг знатности, освобождавший их от несения повинностей.

Текст Ланъятайской стелы свидетельствует о проведении Цинь Шихуаном четкой социальной дифференциации населения: «Почитаемые и низкие, знатные и ничтожные — все находились в определенных рамках и не должны переходить [сами] из одного [сословия] в другие» [241, цз. 6, с. 37 (451)].

Установление строгой имущественной градации весьма сходно с законоположением Шан Яна, введенным им в середине IV в. до н. э. на территории царства Цинь: «[Шан Ян] установил четкую грань между знатыми и низкими. [ввел] табель о рангах, каждая семья в зависимости от присвоенного [ее главе] ранга владела определенным [количеством] полей, жилищ, рабов, жен (по-видимому, речь идет о женах главы семьи.— Л. П.), одежды» [241, цз. 68, с. 9 (3405)].

Таким образом, анализ данных Ланъятайской стелы и сопоставление их с практической деятельностью Цинь Шихуана позволяют сделать вполне определенный вывод: в своей внутренней политике первый император циньской династии следовал основным положениям учения легистов, претворял и развивал в пределах империи то, что осуществил в общих чертах Шан Ян в середине IV в. до н. э. на территории царства Цинь.

Через восемь лет, в 211 г. до н. э., в тексте стелы, воздвигнутой на горе Куайцзи, Цинь Шихуан вновь подтвердил свою верность легистским идеалам: «Совершенномудрый из Цинь (т.е. Цинь Шихуан. — 7. 17.), приступив к [управлению] государством, первым делом установил *син мин*» [241, цз. 6, с. 62 (476)]. Учение о *син мин*, разработанное Шэнь Бухаем и другими легистами, предусматривало целую серию мер по организации службы управления и контроля над деятельностью чиновников. Принятие этого учения Цинь Шихуаном означало, что он официально выступал против конфуцианской доктрины вмешательства сановников в решение государственных дел (см. [327, с. 620]). Суть учения *син мин* заключалась в сведении роли бюрократов до положения функционеров, строго выполняющих повеления императора. Высшая на стеле уверенность в своей приверженности *син мин*, Цинь Шихуан показывал тем самым, что он возвел эту концепцию легистов в ранг государственной политики.

Перед тем как отправиться из Ланъятая, Цинь Шихуан снарядил большую экспедицию в составе нескольких тысяч юных рабов и рабынь, возглавляемую Сюй Фу, уроженцем бывшего царства Ци. Перед ней была поставлена задача найти и привезти императору эликсир бессмертия, который, по преданию, находился у святых старцев, живших на островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Вскоре после отбытия экспедиции Сюй Фу Цинь Шихуан покинул Ланъя. Проехав через территории современных провинций Цзянсу, Аньхой и Хэнань, он вернулся в столицу империи.

В следующем, 218 г. до н. э. Цинь Шихуан совершил еще одну инспекционную поездку по восточным районам страны. В Боланьшан, в юго-восточной части современного уезда Даньян провинции Хэнань, на императора было совершено покушение, окончившееся неудачей — убийца промахнулся. В течение десяти дней по всей Поднебесной проводились массовые поиски преступника, но ему удалось скрыться (см. [241, цз. 6, с. 46 (456)]).

Прибыв на север Шаньдунского полуострова, Цинь Шихуан поставил там две стелы в районе горы Чжифу — Чжифускую и Дунгуаньскую. Текст этих стел во многом схож с текстом трех предыдущих — Иншаньской, Тайшаньской и Ланъятайской. В них вновь восхваляются заслуги императора в преобразовании страны и наведении порядка. Цинь Шихуан рисуется «спасителем чернотелых» от «злодеев» — правителей прежних царств, «навсегда прекратившим [междоусобные] войны» [241, цз. 6, с. 42 - 43 (456 - 457)]. За время поездки Цинь Шихуан побывал в центральных и восточных районах империи, охватывавших большую часть современных провинций Хэнань, Шаньдун, Хэбэй и Шаньси.

Вторая восточная инспекционная поездка Цинь Шихуана преследовала, по всей видимости, примерно ту же цель, что и первая, — способствовать более эффективному осуществлению реформ 221 - 220 гг. до н. э.

В связи с продолжавшимся сопротивлением аристократии Цинь Шихуан издал в 215 г. до н. э. указ об уничтожении крепо-

стных стен и городских оборонительных сооружений на территории покоренных царств. Уцелели лишь оборонительные линии, расположенные вдоль внешних границ империи, в частности северные пограничные сооружения бывших царств Чжао и Янь.

Это мероприятие Цинь Шихуана, несомненно, усилило позиции центральной власти и способствовало укреплению единства империи.

Активная внешняя политика циньской империи и грандиозные мероприятия, проводимые Цинь Шихуаном внутри страны, были невозможны без постоянного, все возрастающего притока новых людских сил и новых материальных средств. Возросшие государственные расходы покрывались за счет более интенсивной эксплуатации непосредственных производителей, и в первую очередь земледельцев. В последние годы жизни Цинь Шихуана поземельный налог возрос до  $\frac{2}{3}$  урожая, увеличились и сроки трудовой и воинской повинности (см. [175, цз. 24 (1), с. 100]). Усилилось обращение земледельцев в государственных рабов, были затронуты интересы и рабовладельцев-общинников — государство стало мобилизовать на трудовые и воинские повинности частных рабов (см. [241, цз. 6, с. 48 (462), цз. 48, с. 10 (2948)]). Население всеми силами старалось уклониться от несения повинностей. Люди скрывались от чиновников, убегали из селений, оставляя поля и жилища. Нередки были случаи, когда снимались с насиженных мест и уходили в горы, болотистые районы целые общины во главе с советом старейшин. Таким образом появилась целая категория людей, именуемых *буванжэнь* («скрывающиеся люди») (см. [241, цз. 6, с. 48 (462)]).

В знаменитом декрете Лю Бана, изданном в связи с приходом к власти летом 202 г. до н. э., говорилось: «Раньше, [в период империи Цинь], народ бежал целыми родственными группами и селился [компактно], охраняя [свои селения] в горах и болотистой местности, лишь бы не быть занесенным в подворные списки. Ныне в Поднебесной уже установлен порядок, приказывающий каждому [из бежавших], кто возвратился в свой уезд, вернуть прежние [его] ранги, поля и жилища» [175, цз. 1 (2), с. 4 (2)].

В этом декрете обращает на себя внимание упоминание лиц, имевших ранги. В империи Цинь они не только давались за военные заслуги, но и продавались, поэтому большинство крупных землевладельцев, как правило, имели ранги знатности. Правда, существовала еще одна категория лиц, имевших ранги, — главы переселенных семей. Но им незачем было бежать в горы и озерные места, так как они и их семьи освобождались от всех повинностей на довольно длительные сроки. Трудно представить, чтобы Цинь Шихуан нарушил свое законоположение о переселенцах, ибо, как правило, их селили в наиболее уязвимых для государства местах — на границах страны, в районе вновь завоеванных земель, зачастую вместе с аборигенами, как это было на юге Китая. Бег-

ные, имевшие ранги, о которых упоминается в декрете Лю Бана, могли быть только из центральных районов страны. Несомненно, речь идет о зажиточных общинниках. Большинство из них являлись, по-видимому, рабовладельцами, не желавшими расстаться с вновь приобретенными рабами, которых государство забирало на строительные работы и военную службу.

Если население центральных районов скрывалось в бедотистых краях, то часть жителей пограничных областей бежала за пределы империи – на север, туда, где обитали племена сюнну (см. [27, с. 78]), или на северо-восток, во владения корейского государства Чосон, расположенного на севере Корейского полуострова<sup>20</sup>.

Массовое бегство общинников, спасавшихся от уплаты чрезмерных налогов и несения повинностей, являлось отголоском форм протеста против произвола правящей династии.

В этой обстановке активизировала свою деятельность и наследственная аристократия покоренных царств. Необходимо отметить, что объединение страны отнюдь не означало окончания борьбы. После образования империи она приняла иные формы: уцелевшие представители наследственной аристократии стали на путь террора. В 216 г. до н. э. они организуют покушение на Цинь Шихуана во время его инспекционной поездки по восточным округам страны. Однако оно, так же как и покушение 218 г. до н. э., окончилось провалом. Серия неудач толкнула, по-видимому, наследственную аристократию на поиски каких-то иных форм проявления своего недовольства. В последние годы жизни Цинь Шихуана противостояние его политике приняло идеологический характер. Конфуцианцы, идейные руководители наследственной аристократии и противники легизма – государственной идеологии циньской империи, начали проповедовать скорую гибель циньской династии, сеять среди населения недоверие к новым реформам и законоположениям. «подстрекая черноголовых к выступлению против [Цинь Шихуана]» [241, цз. 6, с. 12 (156)].

Весьма знаменательно, что на этом этапе борьбы интересы наследственной аристократии покоренных царств совпадали в определенной степени с интересами части правящего класса империи, включая ближайших родственников Цинь Шихуана и высшее чиновничество. Бюрократическая верхушка стремилась к расширению своих прав, однако в рамках циньской государственной модели, да еще при жизни Цинь Шихуана это было невозможно. Сводя вслед за Шан Яном бюрократию к положению безгласных функционеров, император повторил роковую ошибку основоположника легизма. Правда, он сумел на время погасить недовольство, но оно зрело и искало выхода. Высшее чиновничество, так же как и ближайшие родственники Цинь Шихуана, стремилось к приобретению земельных богатств. Уже в 221 г. до н. э., сразу же после объединения Китая, наследственная аристократия циньского царства в лице Ван Гуаня, первого советника императора, выдвинула предложение о наделении земельными

владениями сыновей Цинь Шихуана и знатных чиновников. Однако Цинь Шихуан отклонил его. Через 7 лет, в 213 г. до н. э., один из 70 советников (*боши*) Цинь Шихуана из царства Ци, Шунь Юйюэ, вновь поставил вопрос о разделении страны на ряд зависимых от двора земельных владений. По сообщению Сыма Цяня, Шунь Юйюэ, ссылаясь на пример иньской и чжоуской династий, просил императора пожаловать земельными владениями сыновей и братьев императора и заслуженных чиновников (см. [241, цз. 6, с. 50 (464)]). Цинь Шихуан передал эту просьбу на рассмотрение высшего чиновничества и опять, так же как и 7 лет назад, получил поддержку только одного Ли Сы, не связанного никакими родственными узами с циньской аристократией.

Поскольку именно Ли Сы принадлежит идея пресечения в масштабах всего Китая влияния учения Конфуция, целесообразно ознакомить читателя с логикой его рассуждений и конкретными предложениями. Возражая конфуциански настроенным советникам, и прежде всего Шунь Юйюэ, апеллировавшего к древности, Ли Сы, обращаясь к императору, произнес пространную речь: «Пять императоров [древности] не повторяли друг друга, три [предшествующих] династии не шли по одному пути, каждая управляла по-своему, [и это происходило] не из-за отрицания [порядков] друг друга, а из-за изменений во времени. Ныне вы, Ваше величество, свершили великое дело, слава о котором просуществует десятки тысяч поколений, и этого, разумеется, не понять тупому конфуцианцу...

А вот нынешние ученые мужи не учатся у современности, изучают [лишь] древность, чтобы поносить наш век, вносить сомнения и сеять смуты среди черноголовых. Я, [ваш] советник и слуга, Сы, не страшась смерти за свои речи, скажу: в древности Поднебесная была раздроблена и переживала смуты и не было того, кто смог бы объединить ее, вот почему владетельные князья правили в одно время. В то время [ученые] в речах все восхваляли древность с целью опорочить современность; они прикрывались лживыми словами, чтобы запутать существующее, цenia лишь свои учения, они отрицали все, что было создано государями.

Ныне [Вы], император — властитель, объединили под своей властью Поднебесную, отделили черное от белого и установили одно, почитаемое людьми [учение]. Однако приверженцы частных школ, поддерживая друг друга, поносят законы и наставления, и каждый, услышав об издании указа, немедленно, исходя из своего учения, начинает обсуждать его. Входя [во дворец], они осуждают [все] в своем сердце, а выйдя [из дворца], занимаются пересудами в переулках. Поношение монарха они считают доблестью, использование других [учений] почитают за высокую [заслугу]; собирая вокруг себя низких людей, они сеют [среди них] клевету. Если подобное не запретить, то наверху ослабеет положение правителя, а внизу образуются группы и партии. Самое лучшее — запретить это.



Я предлагаю, чтобы чиновники-летописцы сожгли все записи, кроме циньских анналов; все в Поднебесной, за исключением лиц, занимающих должности ученых [при дворе], кто осмеливается хранить у себя „Ши цзин“, „Шу цзин“ и сочинения ученых ста школ, должны явиться к начальнику области или командующему войсками области, чтобы там свалить [эти книги] в кучу и сжечь их. Всех, кто [после этого] осмелится толковать о „Ши цзине“ и „Шу цзине“, [подвергнуть] публичной казни на площади; всех, кто на [примерах] древности будет порицать современность, [подвергнуть] казни вместе с их родом, чиновников, знающих, но не доносящих об этом, карать в той же мере. Тех, кто за тридцать дней после издания указа не сожжет [эти книги], [подвергнуть] клеймению и принудительным работам на постройке [крепостных] стен. (Имеется в виду наказание *чэн дань*, введенное Цинь Шихуаном из-за нехватки рабочих рук, четырехлетние принудительные работы по возведению на севере империи гигантской оборонительной стены, названной впоследствии Великой китайской стеной.— Л. П.) Не следует уничтожать книги по медицине, лекарствам, гаданиям на панцирях черепах и стеблях, по земледелию и разведению деревьев. Кто пожелает изучать законы и указы [Цинь], пусть берут наставниками чиновников» [148, т. 2, с. 76—78].

Выслушав внимательно предложение своего первого советника, Цинь Шихуан, как сообщает Сыма Цянь, повелел: «Быть по сему» [148, т. 2, с. 78]. И сразу предложение Ли Сы приобрело статус императорского указа.

Знакомство с культурой политического мышления Цинь Шихуана свидетельствует, что первый советник у него действительно был прозорливым чиновником, хорошо знавшим помыслы хозяина. Все его доводы ложились на благодатную почву и были точно в цель.

Сжигая конфуцианские книги, Цинь Шихуан стремился уничтожить идеологическое оружие своих противников. Судя по сообщению Сыма Цяня, сожжена была только «конфуцианская литература», хранившаяся в частных собраниях; экземпляры же «Ши цзиня», так же как и сочинения различных мыслителей периода Чуньцю — Чжаньго, находившиеся в государственных библиотеках и книгохранилищах, остались в полной сохранности<sup>29</sup>.

Согласно приказу Цинь Шихуана из списка книг, подлежащих сожжению, исключались книги по медицине, фармакологии, гадательная и сельскохозяйственная литература. Уцелели также государственные летописи по истории царства Цинь, все же летописи остальных царств, большинство которых хранилось в дворцовом архиве чжоуского царства, были уничтожены (см. [175, цз. 30, с. 2а — 83а; 241, цз. 6, с. 52 (466), цз. 15, с. 5 (1055)]), что объясняется, по всей вероятности, стремлением Цинь Шихуана к идеологическому обоснованию законности существования единой циньской империи.

Уничтожение части гуманитарной литературы являлось одним

из методов борьбы легистов с конфуцианцами. Еще в середине IV в. до н. э. Шан Ян предлагал сжечь все экземпляры «Ши цзиня» и «Шу цзиня», имевшиеся на территории циньского царства. По мнению Хань Фэй-цзы, уничтожение конфуцианской литературы способствовало более успешному внедрению единого законодательства (см. [256, цз. 4, с. 67]). В 213 г. до н. э. это мероприятие было проведено уже в пределах всей страны.

Непосредственным поводом для такой варварской акции послужила антиправительственная деятельность конфуцианцев, однако причины были более глубокие. Уничтожая гуманитарную литературу, Цинь Шихуан и Ли Сы пытались изолировать народ от ее воздействия, дабы можно было более эффективно внедрять легистские идеи (ведь казнили даже тех, кто пытался пересказывать содержание «Ши цзиня» и «Шу цзиня» — этих «паразитов», по терминологии Шан Яна, которые мешали «нормальному» управлению народом).

После событий 213 г. до н. э. власть Цинь Шихуана приняла еще более деспотический характер — император уже не советовался со своими ближайшими помощниками и официальными государственными советниками (*боши*), сведя функции последних к слепому выполнению приказов свыше. Судя по сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обладал большой работоспособностью, просматривая в день не менее 30 кг различной документации и докладов (см. [241, цз. 6, с. 57 (471)])<sup>40</sup>. Отныне все более или менее значительные дела решались им одним: «[Император] выслушивал доклады о [состоянии] различных дел, многочисленные чиновники получали уже готовые решения»; «Все дела в Поднебесной, независимо от того, большие или малые, решаются императором» [241, цз. 6, с. 56—57 (470—471)].

В последние годы своей жизни Цинь Шихуан стал болезненно-настороженным, не доверяющим почти никому из своих ближайших помощников. Начиная с 212 г. до н. э. он, как правило, никогда не жил подолгу в одном дворце, а постоянно переезжал из одного места в другое, не уведомляя заранее никого из приближенных. На территории в радиусе 200 км от столицы в различных местах было специально выстроено 270 дворцов. В каждом из них все было готово для приема императора, вплоть до наложниц; чиновникам запрещалось самовольно переставлять вещи или менять обстановку в залах. Никто из населения империи, включая широкие круги чиновничества, не должен был знать о месте нахождения Цинь Шихуана. Тех же, кто даже невольно проговаривался, ожидала смертная казнь (см. [241, цз. 6, с. 55 (469)]).

Все это можно считать косвенным свидетельством роста оппозиции внутри самой правящей группировки. Проверка, проведенная Цинь Шихуаном в 212 г. до н. э., показала, что часть чиновников конфуцианского толка не только критиковала императора, но и подстрекала жителей столицы к прямому выступлению против правителя. Разгневанный Цинь Шихуан срочно поручил специальным цензорам «учинить допрос всем ученым».

Цензоры рьяно взялись за дело, и, как пишет Сыма Цянь, в ходе допросов «ученые мужи стали наговаривать один на другого, дабы обелить себя». Таким образом удалось выявить наиболее опасных противников режима, которые активно «нарушали запреты и законы» [148, т. 2, с. 81]. Эта группа конфуцианцев, насчитывавшая свыше 460 человек, была «заживо закопана в землю» (кэн) [241, цз. 6, с. 58 (472)]. Остальные, число которых было во много раз больше, были сосланы на строительство Великой стены.

Специалисты по-разному переводят термин кэн. Р. В. Вяткин критикует меня за то, что в своей работе «Империя Цинь – первое централизованное государство в Китае (221 - 202 гг. до н. э.)» я трактовал кэн как «погребать заживо»: «Представляется, что подобное толкование придает акту Ши-хуана излишне жестокий смысл и не отвечает содеянному» [148, т. 2, с. 361]. Он предлагает переводить «кэн» словом «казнить», ссылаясь, что так же трактуют его Э. Шаванн, О. Франке и журнал «Тун-бао».

При всем уважении к мнению моего бывшего научного руководителя, известного китаевода, автора прекрасных переводов «Исторических записок» Р. В. Вяткина<sup>31</sup>, я все же склонен придерживаться прежнего понимания данного термина, руководствуясь рядом соображений.

Во-первых, действительно, в конфуцианской легенде Цинь Шихуан превращен в нарицательный образ всего самого жестокого и аморального. Но автора «Исторических записок» никак нельзя причислить к рьяным последователям конфуцианской школы. Исследователь его мировоззрения Ю. Л. Кроль убедительно показал, что Сыма Цянь, подобно своему отцу – астрологу Сыма Тяню, «отдавал предпочтение эклектическому даосизму» [79, с. 12]. Более того, Сыма Цянь критически относился к конфуцианству, поскольку в его время оно все активнее использовалось придворными верхами. Складывается впечатление, что великий историк уже тогда узрел начинающееся разночтение между сутью учения и ее ханьской интерпретацией, чем объясняется его стремление как-то отделить Конфуция от официальной идеологии. Я согласен с мнением Ю. Л. Кроля, согласно которому «Сыма Цянь критиковал конфуцианство и конфуцианцев в первую очередь как современную ему идеологию и ее носителей, не посягая на авторитет „совершенного мудреца“ — Конфуция — и основы его философии» [79, с. 13].

Известно, во-вторых, что душой многих указов, в том числе и о расправе над конфуцианцами, был Ли Сы, поэтому следует хотя бы вкратце оценить трактовку этой личности Сыма Цянем. Историк оставил нам сочный портрет первого советника, оказавшего большую помощь Ин Чжэну в объединении страны и проведении серии реформ. Одновременно он вменяет ему нарушение кодекса честного чиновника, «верного подданного», обязанного увещевать императора не совершать ошибочных действий. Прав Ю. Л. Кроль, отмечающий: «В представлении историка, пороки этого министра сводились к тому, что он не стремился исправить

ошибки своего государя, вел себя как беспринципный карьерист, проявил жестокость, применяя наказания, и принял участие в заговоре против законного наследника престола» [79, с. 196]. К этой характеристике можно добавить историю взаимоотношений Ли Сы и Хань Фэя. Они были однокашниками в школе Сюнь-цзы, поддерживавшими между собой хорошие отношения. По-видимому, именно Ли Сы содействовал приезду Хань Фэя в Цинь, но, когда он заметил, что Цинь Шихуан увлекся трудами его товарища, преподнес ему вместо лекарства яд, досрочно отправив на тот свет одного из талантливых теоретиков легизма словно в отместку за его антибюрократическую настроенность. И «погребение заживо» было в духе действий первого советника.

В-третьих, в империи Цинь широко практиковались 12 видов смертной казни. *Кэн* было на девятом месте, за ним шли *хо пэн* («варка в большом котле»), *чоу се* («выламывание ребер») и *цзоу дянь* («пробивание темени острым предметом») (подробнее см. [112, с. 137—138]). Самым страшным для современников видом казни (первым в этом жутком списке) было *и сань цзу* — одновременное уничтожение трех патронимий: самого преступника, его отца и матери. Таким образом обрубались сразу все родственные связи, и личность исчезала навсегда без каких-либо надежд на воспроизводство, а следовательно, и приношение сородичами жертв духам предков. Погребение же заживо по тем временам было не самым жестоким видом казни.

В-четвертых, так же, как и я, трактуют гермин «кэн» переводчик «Ши цзи» Б. Уотсон [3586, т. 2, с. 396] и проф. Д. Бодде [322, с. 117]. Последний является автором единственной в мировом китаеведении монографии о Ли Сы [322], заслуженно снискавшей ему всеобщую признательность.

В-пятых, толковые китайские словари, в частности «Канси цзыдянь», трактуют «кэн» как «свалить в яму, истребить» [197, с. 1274]; современные китайско-русские словари — как «заживо закопать» [70, с. 513].

В-шестых, именно этот вид казни запечатлелся в народном сознании. В одной из студенческих дацзыбао, появившейся в декабре 1986 г. в Пекинском педагогическом университете, я встретил слово «кэн» именно в таком значении, и оно имело прямое отношение к последователям Конфуция. Призывалось *кэн* почетного советника Фонда Конфуция проф. Чжоу Гучэна за то, что он публично предостерег студентов от чрезмерного увлечения Западом. По-видимому, его автор использовал опыт, приобретенный им в детстве, когда он участвовал в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция».

Расправляясь с конфуцианцами, Цинь Шихуан отнюдь не отделял их от Учителя. Воспитанный в духе легистской политической доктрины, он понимал, что личный авторитет Конфуция, как бы осеменяющий поступки наказанных, представлял для него реальную опасность. Подтверждением этому могут служить его споры с наследником престола, старшим сыном Фу Су. Осуждая отца

за послушное следование рекомендациям Ли Сы и столь жестокую расправу. Фу Су осмелился указать ему, что такая акция в данный момент принесла тропу больше вреда, нежели пользы: «Поднебесная только что устроена, черноголовые в далеких краях еще не собраны [вокруг нас], все ученые прославляют как образец Конфуция, а ныне Вы, государь, связываете их суровыми законами. Боюсь, что [из-за этого] в Поднебесной станет неспокойно. Прошу, подумайте, государь, над этим» [148, т. 2, с. 81].

Однако император был непреклонен — заступник Конфуция за такие речи был послан далеко на север для охраны границ. Фактически то была официальная ссылка, позволившая впоследствии, после кончины императора, прийти к власти, правда не без помощи Ли Сы, инфантильному младшему сыну Цинь Шихуана — Ху Хаю.

Слабовольный Ху Хай, принявший титул Эр Шихуана, не смог удержать бразды правления; империя Цинь пала под натиском мощного народного восстания, в котором принял участие и потомок Конфуция в восьмом поколении — Кун Цзя (подробнее см. [112, с. 182—220]).

### **Конфуцианство и судьба Конфуция**

Этот раздел был для автора наиболее сложным: на небольшом книжном пространстве необходимо хотя бы фрагментарно осветить процессы, происходившие с конфуцианским учением на протяжении огромного периода — с конца III в. до н. э. до 1972 г. Заранее предчувствуя обоснованную критику со стороны коллег-специалистов за недостаточное освещение отдельных проблем и не претендуя на полнокровное исследование, я все же сознательно принял указанные временные рамки, руководствуясь не только интересами читателя.

Ибо такого подхода требует логика исследования посмертной судьбы Конфуция. И виновницей является сама госпожа История. Дело в том, что второе открытое общегосударственное выступление против Конфуция было предпринято лишь более чем через 2 тыс. лет, в середине 70-х годов XX в., когда по всему Китаю зазвучали официальные призывы типа: «Бить Конфуция, как крысу, перебегающую улицу». Почему это произошло именно тогда, а не раньше или позже?

Политическая кампания «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1976), завершившая «великую пролетарскую культурную революцию», будет рассмотрена в следующем разделе. Пока же надлежит проследить процесс соучастия учения Конфуция в становлении официальной идеологии императорского Китая — конфуцианства — и формировании национального генотипа личности, пришедшего в столкновение с тем новым «человеческим материалом», который был необходим административно-командной модели социализма китайского типа.

Прежде всего рассмотрим вкратце процесс превращения уче-

ния Конфуция в официальную идеологию императорского Китая и его роль в функционировании государства и общества на протяжении двух десятков веков.

Ханьские императоры заимствовали богатый опыт своих предшественников, многие циньские порядки были без каких-либо существенных изменений перенесены в Хань. Система управления Ханьской империи во многом строилась на основании концепций, разработанных Шан Яном, Шэнь Бухаем и Хань Фэй-цзы. Об этом свидетельствует Бань Гу (39—92), автор «Цянь Хань шу», сообщающий, что вся циньская система должностных лиц (т. е. методы управления государственного аппарата) была перенесена без всяких изменений в Хань (см. [175, цз. 19 (1), с. 4 (1)]). Ряд конкретных данных подтверждает правдивость этого сообщения. Известно, что во II в. до н. э. существовал закон о взаимной ответственности. В случае совершения преступления все лица, связанные круговой порукой с преступником, — отец, мать, жена, дети, старший и младшие братья, т. е. все члены большой семьи, превращались в государственных рабов (см. [241, цз. 10, с. 13 (749)]). И, несмотря на эдикт императора Вэнь-ди (Лю Хуаня, 179—157) от 179 г. до н. э. об отмене данного закона, он сохранился, принимая иногда несколько иную форму: так, в период Ван Мана поручительской единицей являлось объединение из пяти семей (см. [175, цз. 99 (3), с. 10 (1)]).

В Ханьской империи, как и в Циньской, система взаимной ответственности распространялась также на служащих государственного аппарата. Если человек, рекомендованный для сдачи экзаменов на должность, проваливался на государственных экзаменах, то оба — и кандидат и рекомендовавший (зачастую им был чиновник) — обязаны были понести тяжелое наказание (см. [329, с. 156]). При ханьской династии, так же как и при циньской, действовал закон о наказании за критику императора — «за лукавые речи и порицание» [299, с. 101—102].

В начале эпохи Хань ни легизм, ни конфуцианство не были официальной идеологией. В то время, именуемое в китайской историографии «периодом умиротворения народа», при дворе процветало даосское учение. Однако легизм не терял притягательной силы — его преподавали даже в конфуцианских школах. Известный политический деятель II в. до н. э. Чао Цо познакомился с трактатами Шан Яна и Шэнь Бухая в школе конфуцианца Чжан Хуэя (см. [241, цз. 101, с. 15—16]). Обращались к легизму и отдельные императоры. Вэнь-ди, которого интересовала проблема руководства административным аппаратом, с увлечением занимался изучением легистской теории *син мин* (см. [241, цз. 121, с. 6—7 (4886—4887)]). Параллельно этому к середине II в. до н. э. по мере усиления бюрократии при дворе вновь возродился интерес к конфуцианству. Бюрократии была нужна идеология, которая обосновала бы ее право на власть в стране. В этих условиях легизм, постоянно ограничивающий роль чиновничества, уже не мог рассчитывать на победу.

Однако возрождавшееся конфуцианство не было простым воспроизводством учения Конфуция. Постепенное превращение его в официальную идеологию потребовало соответствующей интерпретации основных моментов учения Конфуция: императорская система приспособливала его для своих нужд. Часть концепций была воспринята целиком, некоторые — достаточно серьезно откорректированы (в их числе оказался и принцип «хэ»). Изменения в трактовке учения начались уже в ханьский период.

Самостоятельно мыслящий чиновник, активно соучаствовавший в делах управления на стадии принятия решения, не всегда и далеко не всем был удобен. Императору, да и многим сановникам гораздо проще и приятнее было иметь дело с послушными исполнителями. Для утверждения подобного типа чиновника необходимо было подправить образ цзюнь-цзы, тем самым лишая «смутьянов» их основного аргумента — ссылку на Учителя.

Реоинтерпретация изначального смысла учения Конфуция началась, на мой взгляд, с главы «Чжун юн» трактата «Ли цзи». Ее автором традиция называет ученика Конфуция Цзы Сы, однако наиболее причастным к составлению текста, дошедшего до наших дней, можно считать Дай Шэна (I в. до н. э.), подвергнувшего первоначальный вариант серьезной редакторской правке. Переосмысливание принципа «хэ» логически выгоднее было начинать не с «Лунь юя», а с произведения, целиком посвященного учению о Середине. Во-первых, состояние «середины» наиболее близко к гармоническому сочетанию, к «гармонии». Во-вторых, это учение объявлялось нормой поведения «благородного мужа», отныне обязанного всегда быть склонным к компромиссу.

Вот как выглядел в отредактированном «Чжун юне» принцип «хэ» в своем новом толковании: «Когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости, это называется [состоянием] середины. Когда их проявляют в надлежащей степени, это называется состоянием гармонии (хэ). Середина является наиважнейшей основой [действия людей] в Поднебесной, гармония — это путь, которому должны следовать [люди] в Поднебесной. Когда удастся достигнуть [состояния] середины и гармонии, в природе устанавливается порядок и все сущее расцветает. Чжун-ни говорил: „Цзюнь-цзы действует в соответствии с учением о середине, сян жэнь своими действиями нарушает учение о середине“» [56, т. 2, с. 119].

Официальное закрепление новой интерпретации термина «хэ» — как символа «гармонии» — было осуществлено в XII в. н. э., когда лидер неоконфуцианской школы Чжу Си, комментируя то место из «Лунь юя» (1, 12), где Учитель закреплял за «хэ» главенствующую роль в Правилах, свел его к «свободной естественности» [289, с. 6]. Одновременно было соответствующим образом интерпретировано и другое связанное с пониманием «хэ» место (2, 16). Но об этом ниже.

Формирование так называемого ортодоксального конфуцианства, ставшего на многие сотни лет официальной идеологией

господствующих слоев бюрократического государства, связано с именем Дун Чжуншу (187—120). Синтезировав и развив учение Конфуция, Мэн-цзы, Сюнь-цзы и других представителей этой школы, Дун Чжуншу создал новое учение. Не случайно его называли ханьским Конфуцием (подробнее см. [259, ч. 2, с. 84—115; 287; 314, с. 157—165; 347]). Канонизация конфуцианства должна была неизбежно сопровождаться ниспровержением его извечных идейных противников — легистов. Поэтому вполне естественно, что при дворе У-ди (Лю Чэ, 140—87) вновь усилился интерес к учению Шан Яна.

Стремясь опорочить своего идейного противника, Дун Чжуншу в докладе императору У-ди обвинял Шан Яна в нарушении многих традиционных норм: «При династии Цинь все стало по-другому, ввели законы Шан Яна, изменили систему [управления древних] императоров и царей, отменили „цзин тянь“. Народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]. Поля богачей тянулись межа за межей, а у бедного люда не осталось земли, куда можно было бы воткнуть даже шило. К тому же в одних руках сосредоточились богатства рек и озер, гор и лесов. В своем разврате люди перешли все границы, они соперничали в расточительстве. В городах<sup>32</sup> встречались люди, которые пользовались таким же почетом, что и правители; в общинах встречались люди, облагавшие богатствами гунов и хоу. Как мог малый люд не страдать! Он отбывает месячную воинскую повинность в уезде, затем службу в регулярных войсках<sup>33</sup>. Военные и трудовые повинности были в 30 раз больше, чем в древности. Земельный и подушный налоги, сборы за соль и железо в 20 раз больше, чем в древности. Некоторые обрабатывают поля богачей, платя за это половину урожая. Поэтому бедный люд постоянно одевается в такие же одежды, которыми покрывают волов и лошадей<sup>34</sup>, ест пищу собак и свиней. Все это усиливается еще и тем, что алчные и жестокие чиновники своевольно наказывают их и убивают. Люди страдают и не имеют опоры, поэтому они скрываются в горах и лесах и становятся разбойниками. Осужденных толпы, за год число их достигает тысяч и десятков тысяч. Когда воцарилась династия Хань, она следовала тому и ничего не изменила. Хотя древнюю систему колодезных полей и трудно ввести, но надо понемногу приближаться к древности. Следует ограничить частное владение землей, дабы уравнять с теми, у кого [земли] не хватает. Следует закрывать дорогу тем, кто занимается поглощением земель. Следует вернуть народу и соль и железо. Следует отменить рабство, отменить право на убийство рабов. Следует снизить налоги и сократить повинности, дабы расковать силы народа. И только тогда можно будет добиться хорошего управления» [175, цз. 24 (1), с. 16 (2)—17 (1); 163, с. 487].

Связывая все беды народа с отменой традиционной системы цзинь тянь, Дун Чжуншу обвинил в этом прежде всего Шан Яна. В действительности же эта система перестала функционировать в царстве Цинь задолго до начала легистских реформ. Характерно,



что в «Шан цзюнь шу» отсутствуют какие-либо упоминания о ней. Из доклада Дун Чжуншу получается, будто Шан Ян повинен и в массовом разорении земледельцев, которым, по образному выражению Дун Чжуншу, «некуда было воткнуть шило»<sup>35</sup>. Но ведь учение Шан Яна, как и его конкретные мероприятия, было направлено на всемерное увеличение числа мелких и средних земледельцев, представлявших, по мнению Шан Яна, основной производящий слой общества. И Дун Чжуншу не мог не знать это<sup>36</sup>.

Оценивая деятельность Шан Яна, Дун Чжуншу освещал лишь отрицательные последствия его преобразований. По-видимому, не без воздействия конфуцианцев в 140 г. до н. э. был издан специальный императорский эдикт, запрещающий принимать на государственную службу сторонников легистов: «Если среди тех, кого выдвигают в число мудрых ученых, найдутся люди, которые станут мешать управлению страной, используя учения Шэнь Бухая, Хань Фэй-цзы, Су Циня и Чжан И<sup>37</sup>, то просим всех их оставить службу [при дворе]» [175, цз. 6, с. 1 (2) - 2 (1)]<sup>38</sup>. В период правления У-ди был проведен целый ряд общегосударственных мероприятий, направленных на восстановление конфуцианских культов и ритуалов (см. [184, с. 49; 314, с. 160—161]).

Однако, несмотря на столь строгие указы и критику деяний Шан Яна, легистское учение не исчезло бесследно. Оно оказало большое влияние на становление ортодоксального конфуцианства.

И это было вполне естественно, ибо многие ханьские законы, вся система организации государственной власти и управления народом были заимствованы у легистов. Тогдашняя государственная машина могла быть эффективна лишь в том случае, если она приводилась в движение уже испытанными, привычными ей методами управления, основанными на насилии, подчинении закону и т. п. И ханьское конфуцианство совершает «аморальный» по отношению к памяти своего основоположника поступок - оно потихоньку воспринимает эти методы, ибо только с их помощью господствующие слои могли держать в узде жителей Поднебесной.

Исследователи уже отмечали, что политическая программа Дун Чжуншу испытала сильное влияние идеологов легистской школы (см. [314, с. 160, 164]). Он заимствовал многое из концепции Шэнь Бухая об искусстве управления государственным аппаратом (см. [327, с. 626]). В отличие от Конфуция и Мэн-цзы, проповедовавших гуманные методы правления, основанные на моральном воздействии, Дун Чжуншу, продолжая линию Сюнь-цзы, уже не осуждал насилия. Он выступал за применение легистского метода наград и наказаний, считая его наиболее эффективным средством управления народом. В своем трактате «Чуньцю фань-лу» он советовал правителю: «Совершенномудрый, управляя государством... стремится заставить народ полюбить что-то; когда народ полюбит, то на него можно воздействовать. Поэтому учреждают награды, дабы воздействовать на народ. Когда любят, то непременно и ненавидят что-то; и можно устрашать народ с помощью того, что он ненавидит. Поэтому учреждают наказания,

дабы устрашить народ. А когда есть то, чем воздействуют и устрашают, то можно управлять народом. Управляя, используют то, что народ любит, поэтому воздействуют наградами, но их не должно быть много» [190, цз. 6, с. 10 (1—2)]. Приведенный отрывок весьма напоминает аналогичные места из «Шан цзюнь шу». Ханьское конфуцианство заимствовало у Шан Яна и идею социальной мобильности, заменив лишь преданность правителю, лежащую в основе легистского принципа равных возможностей, слепой верой во всемогущество своего учения, которую конфуцианцы утверждали с помощью системы экзаменов<sup>39</sup>.

Легизм оказал влияние не только на формирование ханьской идеологии, но и на экономическую политику двора. Особенно отчетливо проявилось это при введении государственной монополии на соль и железо. В начале правления династии Хань, в связи с тем что центральная власть была еще непрочна, добыча соли и железа, равно как и их реализация, перешла в руки частных лиц. В 158 г. до н. э. император Вэнь-ди даже издал указ, отменявший какие-либо ограничения в отношении добычи железа и соли. Однако по мере усиления императорской власти при дворе неминуемо должен был встать вопрос о восстановлении былой монополии, ибо она представляла собой один из важнейших методов пополнения государственной казны.

Источники свидетельствуют, что ханьские конфуцианцы отрицательно относились к введению государственной монополии на соль и железо. Из текста упомянутого доклада Дун Чжуншу видно, что он, подобно Мэн-цзы, выступал против монополии, предлагая правителю «возвратить народу и соль и железо». Однако по настоянию Сан Хунъяна и его сторонников в 119 г. до н. э. в Китае вновь была введена государственная монополия на соль и железо. Эта реформа сыграла очень большую роль в усилении позиций императорской власти и укреплении ее экономического могущества (подробнее см. [88])<sup>40</sup>.

После смерти У-ди та часть господствующих слоев, которая была связана с торговлей, усилила борьбу за отмену казенной монополии. По ее настоянию в 81 г. до н. э. при дворе Чжао-ди (Лю Фу, 86—74) было созвано совещание 60 сановников и известных ученых из числа видных конфуцианцев и легистов, на котором обсуждались вопросы экономической политики. Эта общегосударственная полемика конфуцианцев и легистов вошла в историю как «Дискуссия о соли и железе» — название книги Хуань Куаня, передающей ее содержание.

В центре полемики стояли проблемы, связанные с судьбой государственных монополий на соль, железо и вино. Конфуцианцы, отражавшие в то время интересы торгово-ремесленных слоев, потребовали отмены государственной монополии, сторонники же легистской школы настаивали на укреплении регулирующей роли государства в экономической жизни страны и сохранении в силе указа 119 г. о государственных монополиях. Дискуссия шла в традиционном духе: и конфуцианцы и легисты аргументировали

свои положения ссылками на примеры из древней истории, что превратило полемику в наглядную иллюстрацию функционирования института «история — политика» в политической культуре и конкретной политической жизни ханьского Китая.

Весьма характерно, что Шан Яну, внесшему много нового в концепцию государственных монополий, дискутирующие уделяли особенно много внимания. В трактате Хуань Куаня «Яньте лунь» Шэнь Бухай и Хань Фэй-цзы упоминаются всего лишь по 2 раза, а Шан Ян — 29 раз. С его именем оба лагеря дискутирующих связывали учреждение монополии на соль и железо. Пытаясь опровергнуть преобразования Шан Яна, конфуцианцы обвиняли его в том, что он сошел с пути совершенномудрых, нарушил древние обычаи, ввел жестокие законы и т. п. (см. [176, с. 50—54, 249]), т. е. припомнили духовному отцу своих противников все его преступления, особенно антиконфуцианизм.

В ответ легистски настроенный Сан Хунъян, один из ближайших советников У-ди, сохранивший свой пост и при его преемнике, утверждал, что именно благодаря преобразованиям Шан Яна царство Цинь сумело в короткий срок превратиться в могущественное государство и покорило все соседние царства (см. [176, с. 50—54]). Выступления Сан Хунъяна свидетельствовали, что он был хорошо знаком не только с преобразованиями Шан Яна, но и с основным легистским каноном — «Книгой правителя области Шан» (подробнее см. [167, с. 130])<sup>41</sup>.

Из чисто внутренних проблем помимо экономических существенное внимание уделялось также вопросам наказаний и мерам морального (духовного) воспитания народа (подробнее см. [342, с. 91—113]). Внешнеполитические вопросы сконцентрировались на проблеме взаимоотношений с сюнну. И в данном вопросе выявились два полярных подхода. Сан Хунъян настаивал на продолжении активной агрессивной войны с сюнну, в то время как его оппоненты — главным образом провинциальные конфуцианцы, возглавляемые сановником Хо Гуаном, выступали за передышку, мирные переговоры, мотивируя это истощением людских и материальных ресурсов (см. [176, с. 262—268]).

<sup>2</sup> При этом и конфуцианцы и легисты придерживались в принципе единых взглядов по самой капитальной проблеме — о характере внешнеполитических функций китайского императора. К тому времени уже сложилась внешнеполитическая доктрина о мироустроительных функциях главы китайского государства (подробнее см. [101]). Наиболее четко она была изложена конфуцианским сановником, выступающим в тексте в качестве «знатока писаний» (*вэньсюе*): «Истинный царь, стоя в центре, внемлет [делам] Поднебесной; благодеяния, исходящие от его внутренней силы, распространяются на [область] за [пределами четырех] сторон Поднебесной; посольства из отрезанных от нас, [отдаленных] государств и [от народов, соблюдающих] чуждые нам обычаи, собираются при дворе за башнями дворцовых ворот; птицы *фэн* и *хуан* находятся на стоящих рядами деревьях, елочки

роги *цилин* находятся на болотах за предместьями [столицы]. Все живые, все существа без исключения, удостоиваются быть орошенными благодеяниями [государя]» [176, с. 306; 80, с. 28].

Эта концепция во время дискуссии никем под сомнение не ставилась. Полемика разгорелась по вопросу о методах ее воплощения в жизнь. Конкретно речь шла о том, как лучше прибрать к рукам сюнну — военным путем, на чем настаивали легисты, или мирными средствами, как предлагали конфуцианцы. Весьма характерно, что, аргументируя необходимость карательного похода против сюнну, легист Сан Хунъян оперировал конфуцианским представлением об этической неполноценности «варваров», которые не соблюдают конфуцианских принципов справедливости: «Ведь, полагаясь на ум, строить планы против глупого, опираясь на справедливость, идти карательным походом на не соблюдающего справедливость подобно тому, чтобы, воспользовавшись инеем, помочь листопаду» [176, с. 326; 80, с. 37]. Такой подход свидетельствует о продолжающемся сближении некоторых теоретических основ некогда полярных этико-политических школ.

Дискуссия же в целом завершилась победой сторонников Сан Хунъяна: конфуцианцам не удалось добиться отмены монополии на соль и железо, была отменена лишь монополия на вино.

Легизм продолжал оказывать влияние на конфуцианство, происходил длительный процесс их синтезирования. Временами борьба между ними вновь обостряется, порой отдельные конфуцианцы призывают даже сжечь «Шан цзюнь шу» и «Хань Фэйцзы»<sup>42</sup>, однако они не в состоянии были приостановить этот процесс, ибо бюрократия была заинтересована в обогащении конфуцианства идеями Шан Яна. Ханьские конфуцианцы все чаще открыто пропагандировали насилие в качестве одного из легальных методов управления народом. «Моральное воздействие, — писал, например, конфуцианец Лю Сян, — это средство управления, наказания же и законы помогают управлению» [175, цз. 22, с. 6 (1)]. Ему вторил другой конфуцианский ученый — Сюнь Юэ (148—209): «То, что добродетель и наказание сопутствуют друг другу, — явление вполне обычное» (цит. по [357, с. 272]).

Ханьские конфуцианцы уже не вели борьбы против законов; многие из них утверждали, что хорошее правление возможно лишь тогда, когда действуют законы (см. [357, с. 272—279]). Ставилась под сомнение основная концепция ранних конфуцианцев об извечной дифференциации людей на этически полноценных и этически неполноценных<sup>43</sup>. «Вовсе не обязательно, — писал конфуцианец Ван Фу (I—II вв.), — чтобы так называемый добродетельный человек, или цзюнь-цзы, всегда занимал высокое положение и получал высокое жалованье, чтобы он всегда был богат, знатен и пользовался славой. Все это цзюнь-цзы может и иметь, но это совсем не значит, что цзюнь-цзы должен непременно обладать всем этим. Вовсе не обязательно, чтобы сяо жэнь всегда был беден и обречен на холод и голод, унижения и страдания. Все это сяо жэнь может испытывать, но это совсем не значит, что он непременно

обязан довольствоваться всем этим» (цит. по [124, с. 212]). Подчас современникам уже было трудно отличить конфуцианца от легиста. Видимо, не случайно известный ханьский философ Ван Чун (27—100) как-то заметил, что в его время уже исчезла какая-либо существенная разница между легистами и конфуцианцами (см. [357, с. 275]).

Здесь уместно сказать хотя бы вкратце об эволюции ключевой для китайской культуры фигуры — ши. Система государственных экзаменов, широко практиковавшаяся в Ханьской империи, открыла доступ в ряды чиновников всем жителям Поднебесной, независимо от социального происхождения. От всех без исключения требовалось лишь одно — знание. Реализованный поначалу принцип равных возможностей создал благоприятные условия для ши, ибо из всех классов и социальных слоев Ханьской империи они оказались наиболее подготовленными к реализации открывшейся возможности. Ибо именно ши по роду своих занятий обладали более глубокими знаниями учения и способностью самостоятельно анализировать суждения Конфуция. Широким потоком хлынули они в административную систему, постепенно заполнив все ее клеточки снизу доверху. О масштабе соучастия ши в управлении государством свидетельствует метаморфоза, происшедшая с их самоназванием: в империи Хань их стали именовать «ученые служилые люди» (подробнее см. [96а, с. 106—132]).

Однако по мере пребывания в должности перед каждым из «ученых служилых людей» возникала одна и та же проблема: человек и власть. Насколько он соответствует в своей работе и повседневной жизни тому идеалу личности, о котором многократно говорил Учитель? Более того, каждый из них не мог не помнить обращенного к ши морального завещания Конфуция, переданного любимым учеником Цзэн Цзы («Лунь юй», 8, 7).

Есть два несхожих перевода этого отрывка на русский язык, и, поскольку в нем сформулирован эталонный образец ши, я вынужден привести их полностью.

«Цзэнцзы сказал: „Ученый человек не может не обладать великой решительностью. Ибо его обязанность трудна, а путь далек. Он считает милосердие своей обязанностью.— Это ли не трудно?! Она кончается лишь с его смертью — это ли не далеко?“» (И. И. Семенов) [141, с. 276].

«Цзэн-цзы сказал: „Не бывает ши без широты ума и твердости духа. Его ноша тяжела, а путь его долог. Гуманность — вот его ноша, которую он считает своим долгом нести,— разве не тяжела она? Только смерть прерывает его путь — разве не долог он?“» (В. В. Малявин) [96а, с. 106—107].

Я отдаю предпочтение второму варианту как более адекватному, но с небольшой поправкой. В данном случае целесообразно сохранить термин «жэнь» без перевода, ибо ни «гуманность», ни тем более «милосердие» не способны передать всю мощь того морального заряда, который заложен в словах Цзэн-цзы. Не случайно такие тонкие знатоки «Лунь юя», как Ян Боцзюнь и Цянь

Му, вынуждены при переводе данного суждения на современный китайский язык дать расширительное толкование этому термину:

Его ноша — распространение человеколюбия и добродетели во всей Поднебесной» [308, с. 80]; «На нем лежит тяжелый груз ответственности за мораль всего народа» [279, с. 196].

И Ян Боцзюнь и особенно Цянь Му приблизились к раскрытию изначального смысла слов Цзэн-цзы, но все же не полностью. Конфуций, сам будучи ши, раздумывая о «ноше», не случайно из всех параметров своего учения обратил взор на понятие «жэнь». Оно олицетворяло суть учения, и именно ши должны были стать духовными наследниками и реализаторами тех моделей идеальной личности, общества и государства, над сотворением которых трущился он столько лет. Передача идеи через любимого ученика и должна была, по замыслу творца, придать ей характер духовного завещания.

Поскольку данное суждение имеет исключительно важное значение для постижения смысла напутствия (ведь речь идет о духовном наследии), целесообразнее сохранить термин «жэнь» без перевода, тем более что в нашей науке еще не достигнуто единое понимание его сути.

Возвращаясь к проблеме «человек и власть», можно констатировать, что практика пятисотлетнего функционирования централизованного госаппарата наглядно показала, сколь слаб человек. Существовавшей системе нужен был чиновник, приверженный принципу «тун», а не «хэ», иначе его личная карьера пресекалась. И подавляющее большинство ши по мере продвижения вверх добровольно избавлялись от «тяжкой ноши».

Другие же, сохраняя внутреннюю автономию «благородного мужа», умышленно уклонялись от блестящей карьеры, находясь на самой нижней ступени служебной лестницы. Это позволяло им осуждать конформизм других ши и существовавшие порядки. Ханьский ши Ян Сюн, объясняя своему собеседнику, почему при его талантах он довольствуется столь незначительной должностью, следующим образом сформулировал свое жизненное кредо: «Если бы достойные ши прежних эпох родились в наше время, они не были бы первыми на дворцовых экзаменах, не прослыли бы «почтительными и бескорыстными», не были бы выдвинуты как „праведные и прямые мужи“. Им осталось бы только подавать доклады о пущах и пороках правления, и тогда в лучшем случае их назначили бы глашатаями указов. А если бы невзначай они нарушили бы табу на имена императоров, их и вовсе прогнали бы взад. Где уже мечтать им об одеяниях высоких чиновников» (цит. по [96а, с. 149]).

Из многих тысяч «ученых служилых людей» истинными последователями Конфуция становились лишь единицы. Эти настоящие ши, наблюдая нравственную деградацию своих собратьев, в знак протеста покидали службу. Но, лишаясь доходных мест, они не исчезали бесследно. Общество, воспитанное на идеалах Учителя, было признательно им за столь мужественные поступки. По мере

дальнейшей моральной опустошенности ханьской бюрократии, особенно к концу правления династии (II—III вв. н. э.), в обществе постепенно утверждалась новая шкала ценностей истинных ши. Кратность отказа того или иного ши от приглашений на государственную службу была прямо пропорциональна росту его авторитета.

Известно, что Ли Гу 5 раз отказывался от рекомендаций областной управы; Хэ Чунь 10 раз отказывался от рекомендаций придворных сановников, трижды — от звания «воспитанный и прямой», 5 раз — от звания «знаток канонов», 4 раза — от персональных приглашений гунов и прибыл ко двору только после специального указа императора (подробнее см. [96, с. 134]).

✓ К концу ханьской эпохи в стране сформировался институт отшельничества как символ пассивного сопротивления истинных ши существующей системе правления. Моральный авторитет отшельников, добровольно взваливших на свои плечи «ношу» и демонстрировавших личным примером приверженность «жэнь», был очень высок. В «Истории Поздней династии Хань» сохранился отзыв современников об отшельнике II в. н. э. Фа Чжэне: «Бежит от славы, а слава преследует его, избегает известности, а известность гонится за ним» (цит. по [96а, с. 135]). Наиболее прозорливые императоры почитали за честь общение с такими ши. Не случайно общество нарекло их «славными мужами». Один из них, Цзян Гун, осуждавший правителей за нежелание прислушиваться к советам истинных последователей Конфуция, сравнивал их поведение с практикой Цинь Шихуана: «Во времена Чжаньго ши, не состоявшие на службе, выступали с разными суждениями, а кончилось все закапыванием конфуцианцев и сожжением книг. Так происходит и сейчас» (цит. по [96а, с. 139]).

✓ Возникшая в ханьском Китае традиция «славных мужей» обогатила духовную культуру страны. Противоборство двух наследников Конфуция — официального конфуцианства, олицетворяемого бюрократией, и культуры истинных ши — прошло через всю историю императорского Китая. Культура подлинных ши все время подвергалась давлению властей, пытавшихся ограничить ее сферу деятельности и одновременно инкорпорировать имена ее носителей в официальное конфуцианство ради облагораживания фасада системы. ▽

Что же касается судьбы учения Шан Яна, то оно сыграло большую роль в формировании ортодоксального конфуцианства, став одной из его важнейших составных частей. Обогатив конфуцианство, оно не исчезло. В разные периоды истории, в средние века и в новое время, государственные и политические деятели Китая не раз обращались к «Шан цзюнь шу» в поисках рецепта для вывода страны из критического положения. Учение Шан Яна влекло к себе многих государственных и политических деятелей, мечтавших о создании сильной централизованной империи<sup>44</sup>.

Известный средневековый государственный деятель и поэт

Шан Аньши (1021—1085), осуществивший серию реформ, направленных на укрепление государственной организации и ослабление власти крупных феодалов, был хорошо знаком с учением Шан Яна. Более того, он пытался провести в жизнь некоторые его положения и предлагал императору принять новую систему наказаний, суть которой сводилась к «суровым наказаниям за малые проступки» (см. [217, с. 411—422]). Ему удалось ввести в стране систему круговой поруки и т. д. (см. [229, с. 119—120]). В XI в., в период расцвета конфуцианства, Ван Аньши открыто заявил о своих симпатиях к автору «Шан цзюнь шу» — он написал стихи в честь Шан Яна, воспевая его методы управления народом (см. [217, с. 355]).

Шан Ян пользовался известностью у средневековых юристов. Судя по сообщению Хуан Чжэня, жившего в середине XIII в., в те времена юристы неоднократно обращались к «Шан цзюнь шу» при решении каких-либо спорных вопросов. Согласно существовавшему тогда правилу от чиновников, претендовавших на должность инспектора (*юй ши*), требовалось знание этого трактата (см. [354, с. 141]).

В конце XIX в., в период движения за реформы (1895—1898) (подробнее о них см. [154]), к учению Шан Яна обращали свои взоры некоторые теоретики движения. Если Кан Ювэй (1858—1927) считал крайне необходимым дать новую оценку конфуцианства, дабы использовать его в своих интересах (см. [154, с. 64—87]), то его ближайший ученик и активный последователь Май Мэнхуа (1875—1916) приступил к переоценке легизма. Легизм мог и должен был привлечь реформаторов еще и потому, что то идеальное государственное устройство, которое они стремились установить в Китае, имело, по их мнению, видимо, свой прообраз в учении Шан Яна об управлении государством. Им казалось, что в учении Шан Яна закон ограничивает деятельность императора определенными рамками. Такая трактовка доктрины Шан Яна соответствовала стремлению реформаторов к созданию конституционной монархии. Поэтому-то, видимо, Лян Цичао и особенно Май Мэнхуа обратили свои взоры на легистов, и прежде всего на Шан Яна; он был реформатором, притом удачливым; несмотря на трагическую смерть Шан Яна (преемник Сяо-гуна приказал разорвать его повозками на части), реформы были осуществлены и не отменялись.

В течение более чем двух тысячелетий (начиная со II в. до н. э. и до конца XIX в.) Шан Ян благодаря стараниям конфуцианских идеологов предавался анафеме за разрушение системы цзин тянь, за критику конфуцианцев, за то, что его учение способствовало созданию циньской государственной машины, за то, что Ли Сы и Цинь Шихуан, сжигая на кострах конфуцианскую литературу и заживо предавая земле конфуцианских ученых, вдохновлялись идеями того же Шан Яна. Организованное гонение на Шан Яна началось с Дун Чжуншу, «ханьского Конфуция», как называли его современники.



Май Мэнхуа взял на себя задачу реабилитировать Шан Яна. Реабилитация была немыслима без переоценки «дела об уничтожении системы цзин тянь». В книге «Шесть великих политических деятелей Китая», вышедшей под редакцией Лян Цичао, Май Мэнхуа написал главу о Шан Яне. Он отмечал, что Шан Ян не мог причинить все то зло, которое конфуцианцы приписывают ему в связи с разрушением системы цзин тянь, ибо это противоречило основной идее легистов о развитии земледелия. Он призывал разобратся в обвинениях, выдвинутых конфуцианцами.

Поставив под сомнение версию об уничтожении системы цзин тянь, Май Мэнхуа попытался снять с Шан Яна второе тяжкое обвинение — в уничтожении им конфуцианских норм поведения (ли). Он пытался доказать, что у циньцев, живших во времена Шан Яна где-то между гор, по соседству с кочевыми племенами, не было никаких установившихся норм поведения. В качестве подтверждения приводилось известное высказывание Чжао Ляна об отсутствии у циньцев различия между отцом и детьми, о том, что все они жили под одной крышей. «Поэтому, — писал Май Мэнхуа, — обвинение конфуцианцев в уничтожении Шан Яном *ли* несостоятельно, ибо он не мог уничтожить того, чего не было» [229, т. 1, с. 33].

По мнению Май Мэнхуа, основная причина вековой отсталости Китая заключалась в том, что страной управляли не на основании закона. Он призывал учиться у Шан Яна, называя его «величайшим представителем древнекитайской юридической науки и мужественным политическим деятелем» [229, с. 1].

После подавления движения за реформы интерес к легистам временно ослабел. Он вспыхнул в Китае с новой силой во второй четверти нашего столетия — во время второй гражданской войны и в период антияпонской борьбы. На этот раз проповедниками легизма выступили китайские этатисты, сторонники группировки за создание мощного национального государства (*гоцзячжун пай*). Один из лидеров этого движения, профессор Нанкинского университета Чэнь Цитянь, занимавший впоследствии крупный пост на Тайване, опубликовал в 1931 г. «Очерк истории легизма в Китае». В предисловии к нему Чэнь Цитянь отмечал, что современная международная обстановка весьма схожа с ситуацией в период Чжаньго и, если Китай «в эту новую эпоху Сражающихся царств хочет превратиться из слабого государства в могущественную державу, покончить с хаосом в стране, навести порядок и добиться полной победы, он должен суметь применить в современной обстановке учение легистов» [302, с. 1].

Не следует забывать, что это было напечатано в то время, когда в стране, несмотря на проводимую Чан Кайши политику «искоренения коммунистов» и жестокого подавления инакомыслящих, ширилось и росло национально-освободительное движение, руководимое КПК. И в этой обстановке, осложненной наступлением японского империализма на Северо-Востоке, когда даже национальная буржуазия стала требовать создания единого ан-

императорского национального фронта, призыв к восприятию легизма, к укреплению государства на базе создания крепкой единоличной власти мог быть на руку только сторонникам Чан Кайши.

Правда, Чэнь Цитянь намеревался слегка модернизировать легизм: «Необходимо из старого легистского учения заимствовать ту часть, которая подходит к нынешнему Китаю... Затем, сообразившись с внутренней обстановкой в Китае и его международным положением, надлежит создать новую легистскую теорию. День успешного завершения [работы над] этой новой теорией легизма станет днем спасения Китая» [302, с. 120].

Чэнь Цитянь не писал о том, какие именно идеи он хотел заимствовать у теоретиков легизма. Однако из его рассуждений видно, что ему импонировали идеи сильной власти, сильного правителя, круговой поруки.

Оценивая легизм в широком историческом плане, следует отметить, что в структуру государственного управления императорского Китая последовательно внедрялись следующие легистские доктрины: концепция систематического обновления государственного аппарата путем выдвижения новых чиновников; концепция равных возможностей; концепция четкой градации внутри самого правящего класса; концепция унификации мышления чиновничества; концепция цензорского надзора; концепция круговой поруки и личной ответственности чиновника.

Эти легистские доктрины способствовали становлению и функционированию традиционных институтов, определявших характер самой структуры управления.

Легизм оказал большое влияние на формирование ортодоксального конфуцианства и бюрократической системы управления — системы, функционировавшей в Китае без каких-либо существенных изменений с конца I тысячелетия до н. э. вплоть до начала XX в.

Однако конфуцианство оказало гораздо большее воздействие на развитие Китая, ибо оно охватило более обширные сферы жизни нации, и прежде всего духовную. Учение Конфуция во многом определило параметры формирования мышления и национального характера китайцев. Но при оценке роли конфуцианства необходимо всегда учитывать, что оно в своем развитии прошло через несколько формирующих этапов. Раннее, представленное Конфуцием, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, существенно отличалось от ханьского — результата интерпретации Дун Чжуншю. В свою очередь, ханьское конфуцианство, став официальной идеологией императорского Китая, не стояло на месте — в эпоху Сун (X—XII вв.) выдающийся китайский философ Чжу Си (1130—1200) и его школа, как справедливо отметил А. И. Кобзев, подвели онтологический базис под конфуцианские социально-этические воззрения, способствовав дальнейшему развитию философской мысли (см. [72, с. 254]). Идеалистические концепции Чжу Си и его последователей подверглись переосмыслению и критике конфуцианцев-материалистов, прежде всего Ван Янмина (1472—1529), создав-

ного «последовательное ценностно-нормативное персоналистическое мировоззрение» [72, с. 254], и Ван Чуаньшаня (XVII в.) (см. [31]).

Таким образом, в судьбе учения Конфуция можно проследить две четкие тенденции: соучастие в формировании и функционировании официальной идеологии, освящавшей господство бюрократии, и одновременно роль творческого начала в свободной индивидуальной интерпретации нравственных ценностей, оплодотворивших духовную жизнь нации. Первая тенденция развивалась в рамках официальной конфуцианской доктрины, ставшей государственной идеологией; вторая функционировала как бы параллельно, развивая духовные потенции нации и приспособлявая социальные утопии к потребностям времени. Эти две тенденции оказали решающее воздействие на формирование китайского национального характера. Поэтому каждой из них надлежит уделить особое внимание.

Процесс становления официальной идеологии был неразрывно связан с развитием государства, и прежде всего императорской системы. Социальным «творцом» официального конфуцианства являлась бюрократия, она отбирала как из легизма, так и из учения Конфуция лишь те концепции и институты, которые должны были обеспечить стабильное функционирование императорской системы правления. Столь могучий «творец» обладал огромными возможностями, ибо у него было неограниченное время, в его руках были фактически неисчерпаемые интеллектуальные потенции десятков поколений философов и политиков древнего и средневекового Китая. Этот процесс коллективного творчества служебных единоверцев не прерывался в новое и новейшее время<sup>60</sup>. Естественно, что, радея о нуждах государства, коллективный «творец» прежде всего беспокоился о собственном благополучии.

¶ Над учением Конфуция была проведена искуснейшая, поистине дьявольски изощренная операция — сохранив чисто внешне гуманистическую направленность, необходимую для воздействия на общество, бюрократия полностью приспособила его для себя, став полновластным официальным интерпретатором учения.

К счастью, на протяжении всего императорского периода и позднее сохранялась традиция неофициального толкования свободных «книжников», развивавшаяся как бы параллельно (подробнее об этом см. ниже).

Самым главным святотатством, на мой взгляд, было самовольное присвоение бюрократией, точнее, ее высшим звеном статуса «благородного мужа». Все, что с такой симпатией и выстраданной душевной болью говорил Конфуций о цзюнь-цзы — этом благородном интеллектуальном рыцаре, автоматически распространялось на реально правивший слой чиновников, но с соответствующей поправкой: гипертрофировались лишь права и в той же степени сужалось все, что было связано с нравственным содержанием этого образа и его обязанностями перед народом.

Анализируя в гл. 4 суждения Конфуция о модели управления обществом и государством, я преднамеренно опустил один эпизод, оставив его для данного раздела, ибо в его судьбе наиболее наглядно проявилась та официальная интерпретация, которой было подвергнуто учение Конфуция. В цитируемом ниже отрывке речь идет о соотношении двух ценностей: учения и человеческой жизни. Пытливый ум Цзи Канцзы, осмысливая суждения Учителя («Лунь юй», 15, 29): «Человек может возвеличить Дао-Путь, не Дао-Путь возвеличивает человека» [308, с. 168], никак не мог успокоиться. Ученик задался целью выяснить возможные рамки «творческого» подхода к учению, когда ради высших принципов «возвеличивания Дао» может быть оправдано и лишение человека жизни («Лунь юй», 12, 19): «Цзи Канцзы, беседуя с Кун-цзы о сути истинного правления, спросил: „Можно ли потерявших Дао-Путь казнить ради приближения к Дао-Пути?“. Кун-цзы ответил: „Ведь Вы осуществляете истинное правление, к чему же тогда казнить людей? Коль Вы стремитесь к добру, то и народ станет добр. Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда склоняется и трава“» [308, с. 129].

Исследователи по-разному трактуют данный эпизод. В целях экономии места я ознакомлю читателя лишь с историей толкования последнего суждения, ибо оно оказало определенное влияние на формирование политической культуры Китая. Речь идет о понимании терминов «цзюнь-цзы» и «сяо жэнь».

Дж. Легг, чей перевод «Лунь юй» оказал огромное воздействие на формирование представлений об учении Конфуция в умах англоязычных ученых, переводит цзюнь-цзы и сяо жэнь как «высшие» и «низшие», опуская термин «дэ» («добродетель») [339, т. 1, с. 259]; В. А. Кривцов — как «благородный муж» и «низкий человек» [56, т. 1, с. 161]; Цянь Му — как «те, кто наверху» и «те, кто внизу» [279, с. 299]; Ян Боцзюнь — как «руководящие» и «простой люд» [308, с. 129]; И. И. Семенов — как «благородные» и «малые люди» [141, с. 286]. Я считаю, что в данном случае лучше держаться ближе к тексту и переводить, может быть, коряво, но буквально, не внося ни малейших изменений. По-видимому, в настоящее время мы не сможем со стопроцентной уверенностью сказать, что же имел в виду сам Учитель. Шла ли речь об этически неполноценных, морально ущербных людях, которые могли исправиться под воздействием «благодатного ветра» или в образе сяо жэня выступал простой люд?

Ключ к постижению смысла анализируемого суждения предложил Мэн-цзы: «Что нравится высшим, то непременно нравится и низшим. Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда склоняется и трава» [56, т. 1, с. 194]. Здесь все четко сказано, и поэтому я согласен с трактовкой М. Л. Титаренко и В. Г. Бурова, согласно которой «цзюнь-цзы» и «сяо жэнь» в данном случае — это «правители» и «простолюдины» [56, т. 1, с. 38—39].

Правильно ли уяснил Мэн-цзы истинный смысл сказанного Конфуцием? Ответить на этот вопрос трудно; важно знать, когда именно возникла данная трактовка и кому она принадлежит. Я не исключаю возможности такого толкования, более того -- сознательно принимаю эту версию, ибо именно она вошла в культуру политического мышления китайской бюрократии, однако червь сомнений все же гложет душу.

Несколько пояснений к тексту «Лунь юя», исходя из того, что Конфуций имел в виду под «сяо жэнь» простой народ. В беседе с Цзи Канцзы термин «дао» аккумулирует основные принципы учения, а поскольку речь идет о «сути истинного правления» (*ижэнь*), то можно считать, что и все учение. По мнению Цзи Канцзы, противников учения или отступников целесообразно приговаривать к смертной казни, дабы стимулировать умножение сторонников конфуциевской модели управления. Подобный образ мышления более сродни легистской школе, ибо ее метод «воспитания» зиждился на примате наказаний над наградами. Конфуций не возмущается, он лишь повторяет свое известное политическое кредо: истинное правление несовместимо с казнями. Искусство управления государством и обществом в его модели заключается в примате морали над политикой. Цянь Му поясняет, что в данном случае «„воспитание“ и „политика“ выполняют одну и ту же функцию» [279, с. 299]. Сила личного примера играет решающую роль: каковы управляющие — таков и народ. Воздействовать же на него можно лишь добром, идущим от самого сердца. «Ваше сердце, — поясняет Цянь Му, — должно стремиться к добру» [279, с. 299]. Весьма характерно, что, осмысливая этот эпизод и аналогичные сюжеты из трактата «Мэн-цзы», Л. Н. Толстой, пользовавшийся непрофессиональными пересказами концепций Конфуция и Мэн-цзы, сумел постичь суть мысли Конфуция, сравнив его суждение с Нагорной проповедью Христа.

Завершая изложение своей мысли, Конфуций не случайно наделял «благородного мужа» природной силой — силой ветра. Обладая такой неиссякаемой силой, идущей от самой Природы, благородный муж обращает взор на народ, выступающий в образе «травы». И этот образ также появился у Учителя не случайно, ибо сила ветра наиболее полно раскрывается в «общении» с травой. Ветер «благородного мужа» не в состоянии принести какого-либо вреда траве. Народ должен довериться ему, «благородный муж» не может принести вреда, ибо он — цзюнь-цзы.

Сумей взрастить в себе весь комплекс моральных и интеллектуальных критериев, стань «благородным мужем» — и ты получишь право на воспитание народа, управления им. И народ тогда послушно пойдет за тобой, будет клониться, как трава перед ветром, и не нужны будут казни.

Таков смысл ответа Конфуция. Как же восприняла его китайская бюрократия? Была взята лишь одна идея — идея безропотного послушания. Образы ветра и травы частенько фигурировали в обращении к народу, но лишь как призыв, санкционированный

якобы самим Конфуцием, к бездумному подчинению чиновничеству.

Что же касается смертной казни за измену учению, то проблема была решена до наивного просто и коварно. Поскольку конфуцианство стало официальной идеологией, единственным высшим толкователем и хранителем ее должен был быть император, ибо он был воплощением государства. И нарушение основных конфуцианских догматов можно было приравнять к преступлениям против императора. Это уже было антигосударственной деятельностью, и в силу мог вступить закон, оберегающий священную личность императора. «Тот, кто является государем людей, — говорилось в танском кодексе законов, — обладает благой силой „дэ“, равной силам „дэ“ Неба и Земли. [он], подобно Солнцу и Луне, равно озаряет всех своим светом. Сверху [он] почтен драгоценным мандатом [Неба], обратясь вниз, лично наблюдает за всем, что на земле. Но есть порочные, коварные и жестокие злодеи, замышляющие низвергнуть священные алтари почвы и злаков, начинающие вынашивать безрассудные замыслы. Даже если дело еще не осуществилось, они непременно подлежат казни» (цит. по [90, с. 117]).

Концепцию об особом статусе цзюнь-цзы и негативное отношение Конфуция к закону бюрократия умело превратила в обоснование собственного возвышения над законом. В этом, по моему мнению, кроется одна из основных причин превращения учения в официальную идеологию — ортодоксальное конфуцианство. Легизм же со своей концепцией верховенства закона над бюрократией отпугнул ханьское чиновничество, которое отводило ему вспомогательную роль.

В императорском Китае сформировался и активно функционировал институт особых привилегий — *ба и* («восемь суждений» или «восемь установлений»). Е. И. Кычанов, скрупулезно исследовавший средневековое китайское право, приводит на основании кодекса танской династии перечень лиц, на которые распространяются «восемь установлений». К ним относились:

1) родственники, даже самые отдаленные, императора (включая родственников «трех императриц»); все они не подлежали суду на общих основаниях за преступления, караемые смертной казнью;

2) *гу цзю* («верные друзья», другой перевод — «преданные слуги») — те, кто длительное время служил лично императору;

3) *сянь* («достойные, благородные») — категория достаточно неопределенная, включавшая «благородных мужей» (*сянь жэнь*, *цзюнь-цзы*), основным качеством которых являлось то, что «их слова и поступки могли служить образцом»;

4) *нэн* («способные», «талантливые») — те, кто проявил незаурядные способности в «командовании войсками, в ведении правительственных дел, в оказании императору помощи в его следовании по правильному пути, в создании образцов этики человеческих взаимоотношений»;

5) *гун* («заслуженные» военнослужащие) — убившие вражеского генерала, захватившие знамя врага, успешно возглавившие войска в далеких походах, чужеземные полководцы, подчинившиеся Китаю со своими войсками и обратившиеся к китайской цивилизации, полководцы, способные сохранять покой и порядок в империи, — все, «чьи заслуги записывались на больших знаменах»;

6) *гуй* («знатные») — чиновники, занимающие реальные должности, требующие третьего разряда рангов и выше, или почетные должности второго разряда рангов и выше и имевшие титулы знатности первого разряда рангов;

7) *цин* («усердные») — гражданские и военные чиновники, «проводящие дни и ночи на службе», чиновники в провинции, «преодолевающие опасности и трудности, усердно несущие службу в отдаленных районах» (тоже не имевшая четких критериев категории).

8) *бинь* («гости») — потомки прежде царствовавших династий, которых рассматривали как «гостей» правящего дома (см. [90, с. 78–79]).

Как видим, в особое положение был поставлен, по сути, весь правящий слой, хотя нашлось место и для подлинных цзюнь-цзы (засеянных в третью категорию).

Огчетливо сознавая социальную опасность легиетской концепции равенства всех, исключая императора, перед законом (Гуань Чжун: «Законы — это отец и мать народа») (подробнее см. [124, с. 41–50]), идеологи китайской бюрократии противопоставили ей концепцию ли в учении Конфуция. Все, что говорил Конфуций о ли, было внесено без каких-либо изменений в официальное конфуцианство. Можно смело сказать, что сердцевинной и душой последнего стал модернизированный интеллектуальной служебной элитой институт ли, игравший гораздо большую роль в жизни общества и государства, нежели закон и право. Идея Конфуция о единстве в рамках ли этики и ритуала была развита и инкорпорирована во все поры общества и государства, стала определять поведение каждого — от императора до простолюдина.

Огромную роль в доведении принципов ли до каждого члена общества сыграл трактат «Ли цзи», окончательное оформление которого относится к началу нашей эры. Со временем он был внесен в конфуцианское каноническое «Пятикнижие» («Х цзин»). Памятник не случайно получил свое название — «Собрание правил (норм поведения)»; ибо он действительно включал 300 основных и 3000 дополнительных правил, регулирующих не только отношения между людьми по горизонтали и вертикали, но и поведение каждого во всех случаях жизни. Поскольку зафиксированные там правила являлись эталоном поведенческих норм, его текст в течение многих веков, вплоть до XX в., заучивался наизусть, и не только образованной частью населения. Просто образованные люди, особенно те, кто готовился к сдаче экзаменов, обязаны были знать гораздо большее число правил и уметь письменно объяснять

и комментировать каждое из них. Я согласен с определением Л. С. Васильева, согласно которому «Ли цзи» — «это энциклопедия конфуцианства, где этика и ритуал являют собой координаты генеральной схемы, в контекст которой вписано все остальное. Собственно, основное понятие сочинения, давнее ему имя, — ли (норма, правила, обряд, церемониал) — квинтэссенция обеих координат, пункт их пересечения и в качестве такового — центральная отправная точка принципов жизни Китая и китайцев» [41, с. 175].

Подавляющее большинство китайских крестьян, как показала история, не знало всех правил, перечисленных в «Ли цзи», но все без исключения поведенческие нормы, которыми они руководствовались в повседневной жизни, были зафиксированы именно в этом памятнике. Скрепленные четко разработанным ритуалом этические нормы формировали и регенерировали нравственные критерии общества — в этом смысле конфуцианские ли играли роль официальной религии (см. [41, с. 173–201]). Я не склонен называть официальное конфуцианство религией, ибо в Китае не было института конфуцианской церкви, объединяющей профессиональных священнослужителей. Специфика Китая в данном аспекте состояла в том, что священнослужителями являлись не только император и чиновники, но и все общество, прежде всего главы семей и патронимий, следившие за выполнением ли и воспитывавшие детей в неуклонно строгом следовании общепринятым нормам поведения.

Сила воздействия, огромный авторитет ли определялись тем, что со временем они были приняты огромным большинством населения, стали нормой жизни. Китаец, неведущая даже даосизм, буддизм или христианство, в общественной практике оставался конфуцианцем, ибо в своем поведении он руководствовался ли, пропитывавшими всю жизнь общества и дававшими ему силу оставаться самим собой в течение долгих веков, несмотря на нашествия иноземных захватчиков.

У любознательного читателя может возникнуть вопрос: не преувеличивает ли автор значение конфуцианских ли, ведь императорская система не могла функционировать без четко разработанного законодательства? Короче говоря — каково соотношение ли с обычным правом и законом в традиционном Китае? Ответить на него нам может помочь признанный специалист в области китайского имперского права Е. И. Кычанов: «От обычного права и закона „ли“ отличались тем, что несоблюдение их совсем не обязательно влекло за собой санкцию, наказание. Между тем „ли“ с законом роднило требование и даже необходимость их неукоснительного соблюдения... Второе отличие „ли“ от закона и состоит в том, что они были санкционированы социально выработанным и проверенным опытом развития всего общества, признаны его большинством, а закон санкционирован государством» [91, с. 299–300].

Императивность ли как социальных норм, сознательно приня-



тых обществом, подкреплялась не только авторитетом их творца, но и законодательством. Известный специалист в области китайского права проф. Цюй Тунцзу не случайно ввел в научный оборот понятие «конфуцианизация законов» (см. [278, с. 328—346]) Китайское право периода империй (охватывавшего древность, средневековье и новое время) буквально пропитано ли. «Будучи мощным и авторитетным регулятором общественных отношений, — отмечает Е. И. Кычанов, — учение о „ли“ пронизывает дошедшие до нас китайские кодексы, иногда целые пассажи из книг о „ли“ переходили в кодексы» [91, с. 300—301]. Право императорского Китая стояло на страже ли, особенно в сфере семейно-брачных отношений.

Бюрократия не тово проводила в жизнь концепцию Конфуция, согласно которой государство — большая семья, где основная обязанность каждого — неукоснительно соблюдать принцип сяо («сыновней почтительности»). «Поскольку добром служить родителям называется „сяо“ — говорится в танском кодексе законов, постольку нарушать родительскую волю именуется „бу сяо“ («сыновняя непочтительность») (цит. по [90, с. 48]). К числу преступлений, квалифицированных как «непочтение к родителям», относились обвинения в чем-либо деда, бабуки и родителей, ругань в их адрес, выделение из семьи и раздел имущества при жизни деда, бабуки и родителей. Во всех случаях имеются в виду дед и бабука со стороны отца, главы большой семьи. Как непочтение к родителям рассматривалось вступление в брак во время ношения траура по ним, ношение во время траура по родителям обычной, не траурной одежды, невыражение печали стенанием и плачем при получении известия о смерти кого-либо из родителей, ложное объявление о якобы имевшей место смерти родителей, бабуки или деда по отцу (см. [90, с. 48—49]).

Все перечисленные проявления сыновнего непочтения занимали седьмое место в категории «десяти зол», охватывающей самые тяжкие виды преступлений, на осужденных за которые не распространялась обычная амнистия.

Следует отдать должное коллективной мудрости китайской бюрократии — допуская и поощряя систему доносов как одного из самых результативных механизмов функционирования авторитарного режима, она сурово карала за доносы на родственников. И объяснялось это не только авторитетом Конфуция, решительно осудившего подобную практику, но и той ролью, которую играли в жизни общества семья и патронимия. Укрепляя принцип сяо, правящие элиты формировали тем самым механизм обратной связи между администрацией и народом. Китайская правовая мысль разработала тщательную систему наказания за доносительство, нарушавшее принцип сяо. Разными мерами наказания карался донос на родственников, с которыми доносчик был связан обязанностью ношения траура. Что же касается ближайших сородичей, то закон гласил: «Всякий, кто донес на деда, бабуку, отца или мать, подлежит удушению» (цит. по [90, с. 105]). Самые первые законы

о взаимоукрывательстве родственников, навешанные суждением Конфуция в беседе с чуским аристократом, были приняты уже на грани нашей эры. Указ ханьского императора Сюань-ди от 66 г. н. э. гласил: «Отныне сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабу, и все они не должны считаться сообщниками. В тех же случаях, когда родители станут покрывать сына, муж — жену, дед или бабука — внука, а преступление таково, что заслуживает наказания смертной казнью, то о всех таких делах следует докладывать вышестоящим властям... Старший и младший братья обязаны укрывать друг друга, как и отец и сын» (цит. по [90, с. 74]).

Именно таким образом уже с глубокой древности, с ханьских времен бюрократия цементировала концепцию сяо. Закон в данном случае уже изначально вставал на службу ли. Практика императорского Китая неоднократно свидетельствовала, что в случае получения доноса (анонимные доносы к производству не принимались) чиновник прежде всего обязан был выяснить, не состоял ли доносчик в родственных связях с человеком, на которого он доносил. Если обнаруживалась какая-либо, даже отдаленная, степень родства, то карался сам доносчик.

Официальное конфуцианство прожило долгую жизнь. На его длительном пути встречались и пробуддистски настроенные императоры, но даже при всем желании они были не в состоянии поколебать конфуцианские устои, ибо им противостояла не только бюрократия, но и подавляющее большинство жителей Китая. Из наиболее ревностных последователей конфуцианства, сыгравших большую роль в его популяризации и внедрении в массовое сознание, следует упомянуть двух китайских императоров — Чжу Юаньчжана (1368—1399) и Канси (1662—1723).

Крестьянин по происхождению, руководитель победившего восстания Чжу Юаньчжан решил как бы заново отстроить свою империю, исходя из собственного толкования учения Конфуция. В предисловии к своему сочинению «Поучение в помощь людям [на пути] к объединению», составленному в 1375 г., он сожалел, что с запозданием ознакомился с конфуцианским учением, но ныне оно «стало моим учением и мной используется» (цит. по [29, с. 201]). Он уделял особое внимание претворению принципа «исправлению названий» (*чжэн мин*), экзаменационной системе. Им были кратко сформулированы 18 моральных принципов и для их успешного внедрения составлено «Уведомление по воспитанию народа». Приведем лишь одну выдержку из него: «В каждом селе и каждой стодворке завести небольшой деревянный колокольчик. В данной стодворке выбрать старых или увечных, не могущих работать людей либо слепцов и приказать мальчишкам водить [их], держать колокольчик и обходить данную стодворку... Повелеваю им всем выкрикивать слова, [да] так, чтобы народ слышал и знал [эти слова], убеждающие людей быть добрыми и не нарушать уголовные законы. Эти слова таковы: будь послушен и покорен отцу и матери, почитай и уважай старших и высших, живи в мире и

тых обществом, подкреплялась не только авторитетом их творца, но и законодательством. Известный специалист в области китайского права проф. Цюй Тунцзу не случайно ввел в научный оборот понятие «конфуцианизация законов» (см. [278, с. 328—346]). Китайское право периода империй (охватывавшего древность, средневековье и новое время) буквально пропитано ли. «Будучи мощным и авторитетным регулятором общественных отношений, — отмечает Е. И. Кычанов, — учение о „ли“ пронизывает дошедшие до нас китайские кодексы, иногда целые пассажи из книг о „ли“ переходили в кодексы» [91, с. 300—301]. Право императорского Китая стояло на страже ли, особенно в сфере семейно-брачных отношений.

Бюрократия не тово проводила в жизнь концепцию Конфуция, согласно которой государство — большая семья, где основная обязанность каждого — неукоснительно соблюдать принцип сяо («сыновней почтительности»). «Поскольку добром служить родителям называется „сяо“ — говорится в танском кодексе законов, постольку нарушать родительскую волю именуется „бу сяо“ («сыновняя непочтительность») (цит. по [90, с. 48]). К числу преступлений, квалифицированных как «непочтение к родителям», относились обвинение в чем-либо деда, бабуки и родителей, ругань в их адрес, выделение из семьи и раздел имущества при жизни деда, бабуки и родителей. Во всех случаях имеются в виду дед и бабука со стороны отца, главы большой семьи. Как непочтение к родителям рассматривалось вступление в брак во время ношения траура по ним, ношение во время траура по родителям обычной, не траурной одежды, невыражение печали стенанием и плачем при получении известия о смерти кого-либо из родителей, ложное объявление о якобы имевшей место смерти родителей, бабуки или деда по отцу (см. [90, с. 48—49]).

Все перечисленные проявления сыновнего непочтения занимали седьмое место в категории «десяти зол», охватывающей самые тяжкие виды преступлений, на осужденных за которые не распространялась обычная амнистия.

Следует отдать должное коллективной мудрости китайской бюрократии — допуская и поощряя систему доносов как одного из самых результативных механизмов функционирования авторитарного режима, она сурово карала за доносы на родственников. И объяснялось это не только авторитетом Конфуция, решительно осудившего подобную практику, но и той ролью, которую играли в жизни общества семья и патронимия. Укрепляя принцип сяо, правящие слои формировали тем самым механизм обратной связи между администрацией и народом. Китайская правовая мысль разработала тщательную систему наказания за доносительство, нарушавшее принцип сяо. Разными мерами наказания карался донос на родственников, с которыми доносчик был связан обязанностью ношения траура. Что же касается ближайших сородичей, то закон гласил: «Всякий, кто донес на деда, бабуку, отца или мать, подлежит удушению» (цит. по [90, с. 105]). Самые первые законы

о взаимоукрывательстве родственников, навеянные суждением Конфуция в беседе с чуским аристократом, были приняты уже на грани нашей эры. Указ ханьского императора Сюань-ди от 66 г. н. э. гласил: «Отныне сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабуку, и все они не должны считаться сообщниками. В тех же случаях, когда родители станут покрывать сына, муж — жену, дед или бабука — внука, а преступление таково, что заслуживает наказания смертной казнью, то о всех таких делах следует докладывать вышестоящим властям... Старший и младший братья обязаны укрывать друг друга, как и отец и сын» (цит. по [90, с. 74]).

Именно таким образом уже с глубокой древности, с ханьских времен бюрократия цементировала концепцию сяо. Закон в данном случае уже изначально вставал на службу ли. Практика императорского Китая неоднократно свидетельствовала, что в случае получения доноса (анонимные доносы к производству не принимались) чиновник прежде всего обязан был выяснить, не состоял ли доносчик в родственных связях с человеком, на которого он доносил. Если обнаруживалась какая-либо, даже отдаленная, степень родства, то карался сам доносчик.

Официальное конфуцианство прожило долгую жизнь. На его длительном пути встречались и пробуднистски настроенные императоры, но даже при всем желании они были не в состоянии поколебать конфуцианские устои, ибо им противостояла не только бюрократия, но и подавляющее большинство жителей Китая. Из наиболее ревностных последователей конфуцианства, сыгравших большую роль в его популяризации и внедрении в массовое сознание, следует упомянуть двух китайских императоров — Чжу Юаньчжана (1368—1399) и Канси (1662—1723).

Крестьянин по происхождению, руководитель победившего восстания Чжу Юаньчжан решил как бы заново отстроить свою империю, исходя из собственного толкования учения Конфуция. В предисловии к своему сочинению «Поучение в помощь людям [на пути] к объединению», составленному в 1375 г., он сожалел, что с запозданием ознакомился с конфуцианским учением, но ныне оно «стало моим учением и мной используется» (цит. по [29, с. 201]). Он уделял особое внимание претворению принципа «исправлению названий» (*чжэн мин*), экзаменационной системе. Им были кратко сформулированы 18 моральных принципов и для их успешного внедрения составлено «Уведомление по воспитанию народа». Приведем лишь одну выдержку из него: «В каждом селе и каждой стодворке завести небольшой деревянный колокольчик. В данной стодворке выбрать старых или увечных, не могущих работать людей либо слепцов и приказать мальчишкам водить [их], держать колокольчик и обходить данную стодворку... Повелеваю им всем выкрикивать слова, [да] так, чтобы народ слышал и знал [эти слова], убеждающие людей быть добрыми и не нарушать уголовные законы. Эти слова таковы: будь послушен и покорен отцу и матери, почитай и уважай старших и высших, живи в мире и

бюрократических слоев, его основа должна была временами претерпевать некоторые коррективы и уточнения, необходимые для улучшения функционирования самой системы. Такой переломный момент наступил в начале XII в., когда Чжу Си и его школа приступили к грандиозной работе по канонизации всего конфуцианского наследия, стремясь окончательно закрепить за государством монополию на мысль.

В процессе редакторско-комментаторской работы Чжу Си и его сподвижникам необходимо было «подправить» текст «Лунъюя», придав отдельным суждениям, наиболее крамольным с точки зрения идеологов императорской системы, достойное ее толкование. Выполняя эту стратегическую задачу, Чжу Си, как истовый конфуцианец, не мог не использовать текст и в сугубо кастовых целях.

Начиная со II—IV вв. н. э. в духовную жизнь китайского общества все более активно вторгся буддизм, пришедший из соседней Индии. Расширилось его влияние и в политической сфере, особенно при династии Тан (VII—X вв.). Отдельные китайские правители, прежде всего императрица У Цзэтянь (690—705), становились активными покровителями сангхи, способствуя росту могущества многочисленных буддийских монастырей.

К началу XII в. в духовной и политической культуре сложились свои нормы взаимоотношений конфуцианства с буддизмом. Если на уровне массового сознания шел естественный процесс взаимовлияния и взаимообогащения двух мощных духовных течений, то в сфере политики, особенно на высшем уровне, интеграция приобретала порой жесткие формы, ибо официальное конфуцианство не желало сдавать без боя завоеванные позиции.

Наиболее дальновидных адептов официального конфуцианства не могло не волновать, что буддизм, особенно его китаизированная версия — чань-буддизм, формировал психологически иной тип личности. В отличие от конфуцианца, чань-буддист не был так тесно связан ли. Чаньские монахи не признавали социальной иерархии империи, более того, они позволяли себе насмехаться не только над суждениями, но даже над образом своего Учителя. Один из чаньских патриархов, Линьцзы (ум. в 887 г.), называл Будду «дырой в отхожем месте», легендарного первооснователя школы чань Бодхидхарму — «бородатым варваром», бодхи и нирвану — «столбом для привязи ослов», «невольничьими оковами», религиозную медитацию — «занятием для упрямых дураков» и т. д. (см. [11а, с. 102]). Обладавший большей пластичностью и не имевший штегата к социальным предписаниям, буддийский тип личности легко и активно включался в оппозиционную антиправительственную деятельность (подробнее см. [11а, с. 152—153]). Если учесть, что в буддийских монастырях обучали боевым видам искусства *цзин* (вспомним монастырь Шаолинь) и что именно их мастера руководили многочисленными крестьянскими восстаниями, то неприязнь государственных идеологов к буддизму вполне понятна.

Поэтому совершенно естественно, что, работая над текстом «Лунь юя», Чжу Си решил апеллировать к авторитету Конфуция.

Эти два обстоятельства привели, по моему мнению, к перетолкованию некоторых суждений Конфуция, прежде всего речь идет об отрывке 2,16.

Напомню читателю, что обычно в каждом суждении есть несколько кодовых знаков, хранящих истинный смысл, который вкладывал в него автор. Из восьми иероглифов анализируемого суждения ключевыми являются три: *гун* и сочетание *и дуань*. *Гун*, с которого начинается фраза, дословно означает «нападать», а *и дуань* — «другой край» или «другое начало». Таким образом, буквальный перевод: «Нападение на другую крайность — это губительно, да, да». Далее уже каждый исследователь должен не только раскрыть, но и объяснить свое понимание текста, ибо спектр оттенков может быть весьма широк. Так, исходя из толкования Ян Боцзюня [308, с. 18], я склонен предложить следующее прочтение: «Учитель сказал: „Нападать за шакомыслие — губительно“».

Чжу Си, не меняя иероглифов (ибо это было невозможно), предложил читать ключевые знаки совсем по-иному: «Он сказал: „Работать (*гун*) на причудливые начала (*и дуань*) — это, знаете, гибель, да, да“» [289, с. 12 (2); 17, с. 456].

Такое прочтение уже нельзя отнести к разряду «оттенков» — в корне меняется мысль: элиминируется идея Конфуция о правдивости на самостоятельность мышления как условие процветания государства. Не случайно ученики поместили данное суждение в главу «Об истинном правлении».

Совершение подобной операции было невозможно без аргументированного объяснения, с текстом которого необходимо ознакомить читателя, дабы он смог почувствовать особенность творческой лаборатории Чжу Си: «Комментатор Фань говорит так: „Работать — значит только этим и заниматься. От этого работа по дереву, камню, металлу, яшме называется именно этим словом (*гун*) — как специальная. Причудливые начала — это те, которые не совпадают с доктриной совершенномудрого, обособляясь, таким образом, в отдельное начинание, вроде, скажем, Яна и Мо<sup>60</sup>, которые повели за собой всю страну к непризнанию ни отца, ни государя. Если заняться ими специально, с тем чтобы дойти до тонкой в них изощренности, то вред от этого будет прямо огромный. Чэн-цзы говорит здесь, что речи Фо (Будды. — Л. П.) по сравнению с Яном и Мо куда ближе к разумной истине. От этого, конечно, и вред их тоже сугубо сильный. Учащемуся следовало бы относиться к ним как к блудливым голосам и развратной красоте и отходить от них подальше. Иначе он так и ринется в них, словно шалый конь» [289, с. 12 (2); 17, с. 456].

Система доказательств Чжу Си покоится на мнении двух комментаторов: Фаня и Чэн-цзы. Вторым был часто упоминавшийся в объяснениях смысла суждений Конфуция учитель Чжу Си — Чэн Хао (1032—1084). За фамилией же Фань могли стоять два коммен-

татора: ханьский Фань Сюй или близкий предшественник Чжу Си — Фань Чжунъянь (989—1052). Не обладая точными сведениями, я все же склонен полагать, что речь идет о Фань Чжунъяне, чьи воззрения были близки школе Чжу Си.

Получив от Фаня нужную ему необычную трактовку термина «гун», Чжу Си почему-то не оговаривает, что Ян Чжу и Мо-цзы не могли ассоциироваться у автора «Лунь юя» с «причудливыми началами», ибо творили после кончины Конфуция. Комментарий же Чэн Хао понадобился для подкрепления позиции Чжу Си, стремившегося показать, будто сам Учитель предвидел опасность чрезмерного увлечения такими чужеродными явлениями, как буддизм («речи Фо»).

Операция, проведенная Чжу Си над данным суждением, позволила не только изъять крамольную идею о праве личности на самостоятельность мышления, но и придать ему антибуддийскую направленность. Поскольку трактовка Чжу Си была официально санкционирована, начиная с XII в. именно такое толкование внедрялось в массовое сознание на протяжении многих сотен лет. Сотни тысяч абитуриентов, мечтавших сдать экзамены на чиновничью должность, штудировали и зазубривали именно данную версию, ибо толкования Чжу Си вплоть до XX в. были официальным эталоном постижения суждений Конфуция.

Следует отдать должное европейским исследователям, которые позволили себе высказать робкое сомнение в правомерности рассмотренной выше трактовки. Дж. Легг в комментариях к переводу отметил, что основное значение иероглифа *гун* все же «нападать» [339, т. 1, с. 150]. В. М. Алексеев указал, что под «причудливыми началами» Конфуций скорее всего имел в виду даосскую школу [17, с. 456].

Однако авторитет Чжу Си был столь высок, что оба они при работе над переводом данного суждения полностью воспроизвели толкование сунского неоконфуцианца<sup>47</sup>. Такой подход можно наблюдать и поныне — достаточно познакомиться с переводами В.А. Кривцова и Тао Чжу<sup>48</sup>.

Однако отдельные китайские исследователи из среды свободомыслящих «книжников», по-видимому, уже давно усомнились в правомочности объяснения Чжу Си. Из современных толкователей к ним относятся Ян Боцзюнь и Цянь Му.

Иероглиф *гун*, указывает Ян Боцзюнь, 4 раза встречается в тексте «Лунь юя», до этого трижды он употребляется в своем основном значении — «нападать», и нет оснований делать исключение применительно к рассматриваемому суждению. Что касается сочетания *и дуань*, то его весьма трудно трактовать как «противоположное учение», ибо во время Конфуция еще не наступила эпоха противоборствующих школ. Скорее всего под *и дуань* имеется в виду «неправильное, или несовершенное, мнение» [308, с. 18]. Поэтому данное суждение, по мнению Ян Боцзюня, следует читать: «Учитель сказал: „Критиковать те неправильные мнения — губительно, ибо может привести к уничтожению“» [308, с. 18].

Цянь Му также полагает, что термин «гун» выступает здесь в своем основном значении. Что касается *и дуань*, то это, по его мнению, лишь «одни конец нити». Конфуций говорит о том, что все в мире взаимосвязано, к любому явлению можно подходить с противоположных сторон. В этом суть диалектики. Видимо, поэтому комментаторы ссылаются на Мо-цзы и Ян Чжу, ибо первый проповедовал всеобщую любовь, в то время как второй — откровенный эгоизм. Они оба несовместимы, как огонь и вода. «В учебе, по замыслу Конфуция, — пишет Цянь Му, — надлежит охватывать все целиком, поскольку все сообщается... увлечение чем-то одним в процессе управления подобно гибнущему барану, тянущему за собой на бойню все стадо». Исходя из такого понимания, Цянь Му предлагает следующее прочтение: «Учитель сказал: „Приложишь усилия специально против одного из концов, получишь вред“» [279, с. 37].

Перетолковав суждение 2, 16, Чжу Си не мог оставить без комментария логически связанный с ним «крамольный» принцип «хэ», ибо если в первом случае постулировалось право личности на собственное мнение, то во втором речь шла о необходимости столкновения противоположных «начал» ради достижения здорового Единства. Не обращаясь уже к авторитетам предшествующих комментаторов, Чжу Си предложил трактовать понятие «хэ» («Лунь юй», 1, 12) как «свободную естественность», «гармоничное сочетание» [289, с. 6 (1)]. В. М. Алексеев расширил границы «хэ» до «мягкости» («в практике чинного поведения ценною является мягкость» [17, с. 440]).

Начиная с Чжу Си, термин «хэ» официально стал окончательно символом «гармонии». Эта трактовка превалирует и по сей день, однако параллельно с официальной традицией слабым пунктиром пульсировала традиция «книжников», робко отстаивавших право на иное понимание «хэ», восходящее к «Гоюю» и цискому сановнику Янь Ину.

Весьма характерно, что обе традиции проявились на международной научной конференции в октябре 1989 г. в Пекине, организованной в связи с 2540-й годовщиной со дня рождения Конфуция, но об этом речь пойдет ниже.

К концу XIX в. фактически изжила себя и знаменитая экзаменационная система — прекратился приток свежих интеллектуальных сил, который традиционно питал госаппарат на протяжении многих столетий. И виной тому стало само ортодоксальное конфуцианство, давно уже исчерпавшее возможности развития творческой личности, ибо было нацелено на формирование единообразия мышления. Анализируя пагубное влияние экзаменационной системы на духовное развитие нации, известный реформатор Лян Цичао писал в конце XIX в.: «Экзамены и подготовка к ним занимали всеобщее внимание; студентам только нужно было выучить сухой и подражательный язык, чтобы быть готовыми к борьбе за должности, богатство и славу. Вся страна занималась этим, и люди один за другим пренебрегали своим образованием и способностью



рассуждать. Вот почему недостатки неоконфуцианства... были теми же, что у христианства в мрачную пору средневековья. В худшем случае неоконфуцианство могло совершенно заткнуть глаза, уши, мозг и сердце человека, сделав их бесполезными, свести их независимый и созидательный дух к нулю» [341, с. 28]. Крах императорского режима в результате революции 1911 г. для его идеологии стал лишь началом конца. Сокрушительный удар по официальному конфуцианству был нанесен «движением за новую культуру» (20-е годы XX в.) Именно в тот период, начавшийся фактически раньше — со времени издания журнала «Синь циньнянь»<sup>49</sup>, передовая общественная мысль Китая выступила с развернутой, обоснованной критикой конфуцианства. Оно, писал сычуаньский ученый У Юй, «на протяжении двух тысяч лет использовало для укрепления патриархальных устоев и деспотической политики два понятия — „угождать“ и „быть покорным“» (цит. по [20, с. 258]). Известный специалист в области общественно-политической мысли Китая XX в. А. Г. Афанасьев (А. Г. Крымов) отмечал, что У Юй открыто называл «ворами, расхитителями добра» тех, кто был заинтересован в сохранении таких конфуцианских ценностей, как многоженство, культ предков, обычай угождать начальству ради славы, выгод, чинов или просто ради сохранения служебного положения (см. [20, с. 258]).

Выдающийся китайский писатель Лу Синь подверг резкому осуждению официальное конфуцианство, назвав его «людоедской моралью». В рассказе «Дневник сумасшедшего», опубликованном в 1918 г. в журнале «Синь циньнянь», он, вскрывая реальную суть официальной конфуцианской добродетели, писал, что в обществе, где слабых губят сильные, а бедных — богатые, «слова „гуманность“, „справедливость“, „мораль“, „добродетель“ представляют собой лишь маскировку, за которой скрыта суть этого общества — „людоедство“» (цит. по [20, с. 257]).

После «движения 4 мая» официальное конфуцианство сохранило некоторые позиции лишь в среде неграмотного в массе китайского крестьянства, в большей степени, нежели другие слои и классы, приверженного традиции.

Как уже отмечалось, в истории Китая наряду с официальным конфуцианством сосуществовала традиция свободного, а следовательно, и более полного толкования учения. Естественно, что, говоря о «свободном толковании», следует делать поправку на условия функционирования данной традиции. Ее носителям приходилось порой обращаться и к эзоповскому языку, но они сумели сохранить свою индивидуальность. Поскольку эта традиция изначально была порождена свободой творчества, она с не меньшей силой, нежели официальное конфуцианство, оказывала воздействие на духовную жизнь и политическую культуру Китая. В отличие от официального конфуцианства она в гораздо большей степени выражала подлинные духовные запросы народа, поэтому и пережила его. Ее живительность сказывается и в наши дни.

△

Носители данной неофициальной традиции помимо социальных утопий Конфуция («сяо кан» и «Датун») и его гуманистических идей разрабатывали также социальные утопии Мэн-цзы: «гэ [тянь] мин» («изменение [небесного] предопределения») и «цзин тянь» (идея уравнительного землепользования).

А. С. Мартынов делит всю историю конфуцианской утопической мысли<sup>50</sup> на три этапа: древний, ханьский и средневековый. По мнению автора, для каждого из них характерна одна из трех основных конфуцианских утопий, которые, в свою очередь, соответствуют трем ипостасям конфуцианской личности: философу, государственному деятелю и создателю художественных ценностей. В древности главная роль принадлежала философу, он уверял власть имущих, что благоденствие в обществе достижимо лишь путем установления идеального правления. С возникновением единой империи, которую увенчала сакрализованная монархия и при которой странствующий советник превращался в бюрократа, стал возможен еще один способ достижения благоденствия — посредством персональных совершенств сакрализованного монарха. В период политической раздробленности образованное общество осознало, что при установке на идеологическую самостоятельность от государства благоденствие можно обрести лишь путем «ухода от мира». Так появились поэты-отшельники.

Подробно анализируя воззрения наиболее выдающихся представителей этого направления — от Конфуция до Дэн Му (1247—1306), А. С. Мартынов приходит к вполне обоснованному выводу: «В рамках конфуцианской традиции нашли место почти все виды утопий и получили выражение почти все основные темы утопического творчества, присущие ему во всем остальном мире: изобильная природа и благодатное время, удивительные страны, описанные путешественниками, и совершенные формы организации общества, разработанные философами... Китай способствовал развитию утопической мысли и достиг в данном направлении до начала нового времени никак не меньше Европы благодаря тому, что в течение более чем двух тысячелетий в его культуре существенно, а временами неоспоримо ведущее место занимало то направление духовной жизни, которое по своим фундаментальным предпосылкам может быть названо утопическим. Мы имеем в виду конфуцианство» [100, с. 52].

Отрицая способность конфуцианства к созданию развитой социальной утопии, поскольку оно не стремилось к коренной перестройке государственного строя, А. И. Кобзев сосредоточивает внимание на исследовании понятийно-теоретической взаимосвязи трех утопических концепций: изменения [небесного] предопределения; «колодезных полей»; Великого Единения. Такой выбор вполне закономерен, ибо эта триада составила теоретический фундамент конфуцианской утопической мысли. Автор указывает, что каждая из концепций «имеет два главных смысловых уровня: отдельного социально-политического преобразования и глобальной общеприродной трансформации. На первом уровне концеп-

ция изменения [небесного] предопределения решает проблему верхов, т. е. установления законной государственной власти, концепция колодезных полей – проблему низов, т. е. рационального устройства сельского хозяйства как основы жизни народа, концепция Великого Единения — проблему правильного взаимодействия верхов и низов. Тут ни одна из них не представляет собой целостную социально-политическую доктрину, относясь к какой-то отдельной сфере общественного бытия. На втором же уровне каждая из них вообще выходит за пределы социально-политической проблематики, в область онтологии и космологии... И все они вместе воплощают универсальную мировоззренческую модель: Небо – Земля – Человек (как центр и связующий элемент триады)» [74, с. 61].

Мне кажется, что А. С. Кобзев несколько занижает социально-политический смысл концепции «гэ мин» («небесного предопределения») в ущерб ее общему онтолого-натурфилософскому значению (см. [74, с. 69]). В политической культуре Китая понятие «небесное предопределение», претерпев целый ряд трансформаций, сохранило свой первоначальный смысл, связанный со сменой власти и общественными преобразованиями, иначе оно бы не носило своего современного значения -- «революция». В то же время трактовка «колодезной системы» Мэи-цзы как «социально-экономической конкретизации общемировоззренческих и общеметодологических представлений о сетчато-девятеричной (девятниклечной) структуре мироздания» [74, с. 81] заслуживает внимания. Точно так же весьма плодотворна трактовка термина «гун» из главы «Ли юнь» трактата «Ли цзи» как «справедливости» в той части, где говорится о концепции «Датун». Можно согласиться с автором, что «справедливость, представление о которой, несомненно, связано с термином „гун“, в социальном плане понималась как правильное единичное и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (*сы*) и самостоятельных группировок (*дан*)» [74, с. 97]. В результате проведенного исследования, основанного на тщательной интерпретации основных понятий раннеконфуцианских утопических концепций, А. И. Кобзев пришел к ряду выводов, один из которых заслуживает специального внимания: «В концепции „изменения [небесного] предопределения“ была заложена идея следования государственной власти природным циклам и органической реставрации этого естественного порядка вещей в случае его нарушения; в концепции „колодезных полей (земель)“ — идея согласования человеческой деятельности на земле с небесными, т. е. естественными, законами согласования, выражающегося в приведении землеустройства в соответствие со структурой мироздания; в концепции „Великого единения“ — идея гармонизации социальной иерархии как органической части единотелесного космоса, играющей в нем важную общеполитическую роль» [74, с. 98].

Китай является одной из немногих стран мира, история которой насыщена десятками крестьянских войн и сотнями восстаний.

Результатом некоторых из них было свержение правившей династии, утверждение новой, своей — «крестьянской». Одним из них было восстание тайпинов в XIX в., создавших собственное государство со своей оригинальной «аграрной программой», суть которой до сих пор вызывает споры среди исследователей не только в Китае, но и за рубежом.

Сопоставляя взгляды Ло Эргана, Фань Вэньлани, Го Иншэна, Цзя Шуцуня, Ван Чэньжэня, Ли Чуня и других китайских историков о характере манифеста тайпинов «Земельная система Небесной династии», Л. П. Делюсин отмечает, что причиной длительного спора между ними являются в значительной степени нечеткость и противоречивость положений самого этого документа: «Его авторы, стремясь к справедливому уравнительному переделу, не представляли себе ясно, какая система собственности установится в результате осуществления предлагаемых ими мер» [53, с. 188]. Для нас же важен главный вывод автора, согласно которому «Земельную систему Небесной династии» следует рассматривать не как документ, проливающий свет на социально-политическую деятельность тайпинского государства, а как чисто теоретический трактат — схему общества, выдержанную в духе конфуцианской традиции и с некоторыми дополнениями, явившимися следствием влияния христианской религии (см. [53, с. 177]).

Какова же доля в сумме идей этого манифеста раннеконфуцианской концепции об идеальном мире и обществе, сформулированной впервые Конфуцием в главе «Ли юнь» трактата «Ли цзи»? Ведь именно там была изложена первая социальная утопия — «Датун», ставшая впоследствии стержневой для утопической мысли Китая. Автор показывает, что Хун Сюцюань, составляя земельный закон, использовал традиционные конфуцианские идеи об обществе «Великого Единения» вплоть до текстуальных заимствований из «Ли юня»: «Поднебесная принадлежит всем»; «Поднебесная — это одна семья, где все живут в мире и спокойствии»; «Все жители Поднебесной — братья» (см. [53, с. 187]). Христианская идея о равенстве всех людей перед богом также легла в основу тайпинской концепции распределения земли. Однако в Китае истоки крестьянского представления об идеально благоустроенном мире коренились прежде всего в Конфуциевой модели идеального общества. И можно согласиться с Л. П. Делюсиным, что «этот конфуцианский проект идеального общества воплощал в себе и извечные мечты задавленных нуждой, забитых бесправием крестьян о счастливой, безбедной жизни: о собственном клочке земли, о достаточном количестве еды, одежды, о справедливом правосудии, о мире и спокойствии» [53, с. 197].

Из двух социальных утопий Конфуция наибольшее влияние на развитие политической культуры китайцев в новое и новейшее время оказала концепция «Датун». Именно в ней искали выход из кризисного состояния и возможность возрождения Китая представители самых различных социальных слоев и классов. К идеям «Датун» обращались и реформаторы, и реакционеры, и револю-

пионеры. На представление об идеальном мире, отмечает Р. Фельбер, «ссылались не только буржуазно-либеральные круги, которые, как Кан Ювэй и Лян Цичао, ратовали за реформы в рамках существовавшей монархической системы, но и открыто монархические силы, как, например, посаженный в 1932 г. японцами на трон в Маньчжурии Пу И, избравший для своего правления девиз Датун. Идея Датун была воспринята революционно-демократическим лагерем, возглавляемым Сунь Ятсеном, позднее почитать ее считал уместным и Чан Кайши. Представления об обществе Датун сыграли определенную роль среди мелкобуржуазных революционеров радикально-анархического толка... Они увлекали и первых пропагандистов марксизма в Китае (Ли Дачжао). И наконец, об этом идеале говорили и руководители КПК, связывая победу революции и создание КНР с идеей Датун» [161, с. 93]<sup>51</sup>.

Из крупных политических деятелей XX в. лишь два – Чан Кайши и Дэн Сяопин – связали свои преобразования с утопией «малого благоденствия» («сяо кан»). Первый, не используя образ лестницы, сопоставил ее, как это отметил А. В. Меликсетов, «со ступенькой на пути к Датун» [105, с. 257]. «В этом обществе, писал Чан Кайши, товары производятся ради прибыли, а люди трудятся ради получения заработной платы. Предприниматели стремятся к повышению прибыли, трудящиеся стремятся к повышению заработной платы. Это и есть „свободное общество“» (цит. по [105, с. 237]). Как видим, общество «сяо кан» для Чан Кайши – буржуазное общество, и оно было создано на Тайване. О реинтерпретации «сяо кан» Дэн Сяопином речь пойдет ниже.

Посмертная судьба Конфуция сложилась более счастливо, нежели его учения. Его образ был всячески оберегаем и возвеличен административными органами официального конфуцианства. Начиная с ханьского периода по всему Китаю строились храмы и совершались торжественные жертвоприношения в честь Учителя; в них принимали участие все императоры Китая. Текст «Лунь юя» был выбит на стенах, в настоящее время они хранятся в Сяньском музее. В рангированном императорском Китае с его строгой социальной стратификацией Конфуций был удостоен самых почетных титулов.

Руководитель народной войны против циньской династии Лю Бан, основавший династию Хань и принявший титул императора Гао-цзу (206 – 194), пожаловал Конфуцию почетный титул «Сун-ван» («Идеальный правитель»). Сюань-цзун, император танской династии в 739 г., присвоил ему титул «Вэнь сюань ван» («Просвещенный и просвещающий правитель»). Император юаньской династии Сянь-цзун эдиктом от 1307 г. расширил этот титул, повелев именовать Конфуция «Да чэн чжи шэн вэнь сюань ван» («Самый совершенномудрый, просвещенный и просвещающий правитель»). Минский император Ши-цзун в 1548 г. присвоил Конфуцию титул «Чжи шэн сянь ши» («Самый мудрый древний учитель»). Начиная с правления циньской династии (1644 – 1911) за Конфуцием закрепился титул «Да чэн чжи шэн вэнь сюань сянь

ши Кун-цзы» («Самый совершенномудрый, просвещенный и просвещающий древний учитель Кун-цзы») (см. [20, с. 249]).

Как уже отмечалось, храмы в честь Конфуция строились с ханьского периода и вплоть до начала XX в. Один из последних был сооружен в 1929 г. История его строительства необычна и заслуживает внимания.

Жители Харбина — крупнейшего промышленного центра Северо-Восточного Китая — уже давно завидовали своим пекинским соотечественникам из-за прекрасного храма Конфуция. Они решили соорудить точно такой же в Харбине, выписав пекинских мастеров. В 1926 г. было создано Общество ревнителей постройки храма Конфуция, которое разослало жителям Харбина обращение с просьбой о пожертвовании средств на храм. Приведу лишь несколько выдержек из этого обращения, насыщенного традиционными мотивами, характерными для аналогичных воззваний: «Весь китайский народ хорошо понимает великие наставления Конфуция и всемерно старается во всех своих делах и поступках следовать этому наставлению и, естественно, горит желанием иметь храм, посвященный памяти Конфуция, для принесения в нем своего поклонения духу этого величайшего мудреца и духам многих старых мудрецов. Укрепление и удовлетворение религиозных потребностей необходимо всем и всегда. Только среди религиозно настроенных людей возможны мир и справедливость. Поэтому создание в Харбине храма Конфуция одинаково должно быть желательно как для китайского, так и для иностранного населения. В настоящее время в Харбине образовалось Общество ревнителей постройки храма Конфуция, и собрана уже солидная сумма денег на это дело. Уже отведено и обсажено деревьями место, где должен быть построен храм, составлен план самого храма, заготавливаются материалы и пр. Мы обращаемся с горячим призывом ко всему населению, как китайскому, так и иностранному, жертвовать, кто сколько может, на высокополезное дело постройки в Харбине храма Конфуция» (цит. по [22, с. 12—13]).

15 июня 1926 г. состоялось заседание Правления КВЖД, которое приняло решение: «Отпустить из средств дороги 50 тыс. руб. на постройку храма Конфуция в Харбине». В тот же день заместитель товарища председателя Правления Геккер написал следующую резолюцию: «Не возражаю против отпуска 50 тыс. руб. на храм Конфуция при условии отпуска равной суммы на культурные потребности граждан СССР» (цит. по [22, с. 12, 13]).

Одновременно последовал ряд частных пожертвований от русских промышленников и купцов. К 1929 г. в Харбине был воздвигнут великолепный храм — полный аналог столичному.

В благородном решении правления КВЖД проявились традиционные чувства дружбы и уважения россиян к национальной гордости китайского народа.

Конфуцию посвящались многочисленные оды, авторами которых были как правители Китая, так и выдающиеся представители культуры.

Потомки Учителя, жившие на его родине в Цюйфу, на протяжении всей истории императорского Китая постоянно приращивали земельные владения за счет пожертвований «Сыновей Неба». К началу XX в. клан Кунов стал одним из наиболее богатых землевладельцев пров. Шаньдун. Потомки Конфуция, особенно по мужской линии, пользовались неизменным почетом и уважением не только со стороны официальных лиц.

Многие века апелляция к авторитету Конфуция при решении каких-либо сложных политических задач всегда являлась наиболее весомым и неоспоримым аргументом. Цитировали Мэн-цзы и легистов, Мо-цзы, Лао-цзы, но в центре всей «древности» непременно оставался Конфуций, ибо его суждения всегда воспринимались как истина, особенно в крестьянской среде. Эта традиция со временем превратилась в неотъемлемую часть политического мышления китайцев и оказала существенное влияние на формирование политической культуры государственных деятелей.

Серьезным испытанием для авторитета Конфуция явилось «движение 4 мая» 1919 г. Один из идеологических руководителей движения, Чэнь Дусю, возражая против включения в проект буржуазно-демократической конституции догматов официального конфуцианства, косвенно обрушивался и на культ Конфуция: «Не только нельзя сделать конфуцианство государственной религией, закрепив это в будущей конституции, но даже нужно сломать все конфуцианские храмы по всей стране и прекратить жертвоприношения в них» [300, с. 4].

Подавляющее же большинство передовых мыслителей тогдашнего Китая подходили к данному вопросу дифференцированно и не ассоциировали целиком учение Конфуция с конфуцианством. Уместно привести мнение одного из основателей КПК -- Ли Дачжао: «Конфуций действительно был стержнем общества, в котором он жил, был мудрым гением своей эпохи. С полным правом можно сказать, что его учение отражает мораль общества, которому он принадлежал, эпоху, которую он представлял... Если бы Конфуций был жив сегодня, может быть, и он стал бы пропагандировать великие принципы народоправства и свободы... Поэтому, отвергая Конфуция, я обрушиваюсь не на него лично, а на авторитет идола, вылепленного из Конфуция монархами. Я посягаю не на его душу» [93, с. 54--55].

Следует учитывать тот общественный настрой, который царил в интеллигентских кругах, когда небольшая их часть стала отрицать какую-либо значимость национальной культуры. «Необходимо отбросить старую культуру, -- писал Ху Ши, -- признать свое ничтожество, покончить со слепотой и серьезно учиться у Запада, не боясь подражать ему» [261, с. 131].

В этих условиях оценка, данная Ли Дачжао, звучала особенно весомо, ибо он защищал национальное духовное достояние. Что касается крестьян, составлявших не менее 80% населения страны, то «движение 4 мая» несколько не поколебало в их среде авторитет Конфуция и приверженность основным принципам уче-

ния. Они продолжали следовать не только многим его заветам, но и основам официального конфуцианства.

Воздействие учения Конфуция и официального конфуцианства не ограничилось только Китаем. Уже в средние века оно оплодотворило культуры стран, использовавших нероглифическую письменность, — Японии, Кореи, Вьетнама. Сложился особый конфуцианский культурный регион, расширившийся в XX в. за счет «четырех маленьких драконов» (Тайвань, Сингапур, Южная Корея и Гонконг). Япония и «четыре маленьких дракона» демонстрируют работоспособную модель синтеза конфуцианства с передовой технологией и организацией производства. Эта тема заслуживает специального рассмотрения.

Известно, что в XVII и особенно XVIII в. Европа пережила период бурного увлечения Китаем. И если европейская аристократия проявляла повышенное внимание к чисто внешнему выражению китайской материальной культуры (подражание китайской архитектуре, парковому искусству, бумажным фонарикам и т. п.), то лучшие умы Европы заинтересовались духовной жизнью Китая. Пропагандируя просвещенный абсолютизм и оспаривая концепцию Ж.-Ж. Руссо, согласно которой искусство и наука развращают нравы, М. Ф. Вольтер обращался за аргументами к Конфуцию. Естественно, его не могла не заинтересовать методика воспитания «примерного подданного». По словам самого Вольтера, его драма «Китайский сирота» — «мораль Конфуция, развернутая в пяти актах». В «Опыте о нравах», «Философском словаре», «Бумагах Жана Нелье» и даже в статье «Изгнание иезуитов» он неизменно восторгался китайской моралью. В своем увлечении китайскими морально-этическими нормами Вольтер не одинок, достаточно напомнить об основателе школы французских физиократов Ф. Кенэ, который за свой трактат «О деспотизме в Китае» (1767 г.) получил прозвище «Конфуций Франции».

Просвещенная Россия также увлеклась Китаем, сначала подражая Франции. Лучшие представители русской духовной культуры, в частности А. С. Пушкин, интересовались и китайскими нормами ценности человека. Интересное исследование известного пушкиниста акад. М. П. Алексеева показало, что «от прямой экзотики XVIII в. он (А. С. Пушкин. — Л. П.) поднялся тогда до подлинного постижения Востока, преодолел уже то понимание его, которое шло к нему из западной литературы» [18, с. 58]. Пушкин не только перечитал все, что было издано о Китае во Франции и России, но и почерпнул многие ценные для себя сведения из дружеских бесед с И. Бичурным — лучшим по тогдашним временам знатоком китайской культуры<sup>52</sup>.

Круг интересов А. С. Пушкина был широк, но прежде всего его интересовали конфуцианские методы воспитания личности. Для тех, кто занимается синтезом духовных культур Запада и Востока, весьма ценным является упомянутое исследование акад. М. П. Алексеева, в котором на конкретном материале вскрывается процесс взаимопроникновения русской и китайской культур.



Обдумывая тему исторического образования Онегина (VI строфа 1-й главы «Евгения Онегина»), А. С. Пушкин, видимо, намеревался ввести в текст романа китайские мотивы и, видимо, даже кое-что из ценностных ориентиров Конфуция. «В черновиках первой главы „Евгения Онегина“, написанных в Одессе не позже июня 1823 г., — пишет М. П. Алексеев, — в тетради № 2369, в левом углу 6-го листа в черновиках VI строфы, есть несколько зачеркнутых стихов, которые читаются так:

(Конфуций) мудрец Китая  
Нас учит юность уважать —  
(От заблуждений охраняя)  
(Не торопиться осуждать)  
(Она одна дает надежды)  
(Надежду может...)» [18, с. 71]

Стремясь проникнуть в творческий замысел поэта, М. П. Алексеев отмечает: «В желании установить объем исторических познаний Онегина Пушкин словно колебался — дать ли ему поверхностное знание древней истории от греко-персидских войн или только от римских времен; не должен ли был, однако, Онегин знать и о древнейшей цивилизации мира? Любопытно было бы проследить, к какому источнику восходит это зачеркнутое упоминание Конфуция? Однако мысль Пушкина недосказана: она оборвалась на полуслове и затем окончательно была выброшена из текста; нам так, вероятно, и не удастся узнать, как в сознании поэта связались воедино мысли о воспитании Онегина и мнение о воспитании китайского мудреца. Вспомнил ли он здесь восторженные отзывы о Конфуции Вольтера?» [18, с. 71—72].

Попробуем ответить на этот вопрос. Прежде всего укажем на безусловную справедливость большинства моментов в той характеристике, которую Пушкин давал Конфуцию. Последний и в самом деле был мудр, и он действительно занимался проблемами воспитания личности, стараясь охранить ее от «заблуждения». Уважение же к юности, согласно его учению, возможно было лишь в одном случае — если она ценила добро и проявляла стремление к знаниям. Именно желание показать тягу к знаниям и могло связать воедино пушкинские мысли о воспитании своего героя с теми представлениями Конфуция о целях воспитания, которые смог почерпнуть русский поэт из имевшейся в его распоряжении литературы и общения с Бичуриным.

Не исключено, что именно желанием углубить свое представление о китайской культуре, прежде всего об учении Конфуция, и объясняется стремление Пушкина посетить Китай. Однако уже через 10 дней после подачи А. С. Пушкиным прошения о посещении Китая (17 января 1830 г.) через Бенкендорфа он получил официальный отказ за подписью самого царя. Для нас в данном случае важно, что Пушкин не рассматривал китайские ценностные ориентиры как нечто чужеродное, непригодное для европейца. Обладая соответствующими его эпохе знаниями о Китае, пушкинский гений интуитивно почувствовал наличие некоей общности в понимании

критериев ценности человека, иначе он не обратился бы к Конфуцию.

Эта тенденция поисков общих критериев оценки личности не угасала в русской духовной культуре. Ее активным стимулятором стал Л. Н. Толстой. Великому русскому писателю было легче, чем великому поэту, — появилось больше переводов китайской классики. Увлечение Л. Н. Толстого духовной культурой Китая известно. Подчас он прямо использовал отдельные положения даосизма и конфуцианства для подтверждения своей теории. Л. Н. Толстой в этих учениях искал воззрения, позволявшие подкрепить идеи всепрощения и непротивленчества. Для нас в данном случае интересно, что он считал главным в учении Конфуция и как представлял себе его методы воспитания, т. е. какие ценностные ориентиры ставил на первое место.

Приведем начальный абзац из «Изложения китайского учения Конфуция Львом Николаевичем Толстым» в том виде, в каком он был заимствован П. А. Буланже из черновых бумаг Толстого: «Сущность китайского учения такая: истинное (великое) учение научает людей высшему добру — обновлению людей и пребыванию в этом состоянии. Чтобы обладать высшим благом, нужно 1) чтобы было благоустройство во всем народе. Для того чтобы было благоустройство во всем народе, нужно 2) чтобы было благоустройство в семье. Для того чтобы было благоустройство в семье, нужно 3) чтобы было благоустройство в самом себе. Для того чтобы было благоустройство в самом себе, нужно 4) чтобы сердце было чисто, исправлено. (Ибо где будет сокровище ваше, там будет и сердце ваше.) Для того чтобы сердце было чисто, исправлено, нужна 5) правдивость, сознательность мысли. Для того чтобы была сознательность мысли, нужна 6) высшая степень знания. Для того чтобы была высшая степень знания, нужно 7) изучение самого себя (как объясняет один комментатор)» [107, с. 35]. Л. Н. Толстой правильно уловил суть учения Конфуция — процесс самовоспитания начинается с «очищения сердца»: вспомним, какое значение придавал «сердцу» Мэн-цзы. Главными же задачами воспитания, выполнение которых и формирует настоящую личность, является достижение «высшего добра» и «высшей степени знания». Именно эти критерии и были заложены в официальную ханьскую шкалу ценностей личности.

Увлечение А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого раннеконфуцианскими критериями ценности личности нашло свое логическое завершение в творчестве основателя китаеведения советского периода акад. В. М. Алексеева. Тонкий знаток китайской культуры, чей жизненный путь отнюдь не был усыпан одними розами, завещал на раскрытой мраморной книге, венчающей его памятник, начертать два каллиграфически исполненных иероглифа: *бу юнь* — «не хмурится»<sup>53</sup> [21, с. 252]. Эти два иероглифа взяты из завершающей фразы первого абзаца «Лунь юя»: «Учитель сказал:.....Люди его не знают, а он не хмурится, разве нельзя считать такого человека благородным мужем?» [308, с. 1].

В заключение попытаемся определить параметры воздействия учения и официального конфуцианства на формирование национального характера китайцев. При этом не следует забывать и о третьем компоненте – текстах официальных канонов, оказывавших на протяжении многих столетий огромное прямое воздействие на умы и души изучающих и заучивавших их китайцев.

В качестве первого блока, ставшего важнейшей составной частью генотипа национального характера, я бы назвал доброту, человеколюбие, культ знаний и чувство справедливости. Среди этих четырех ценностных ориентиров определяющим считалась доброта, доброе сердце. Китайцы помнили с детства известное суждение Мэн-цзы: «Лишенный соболезнующего и сострадающего сердца – не человек; лишенный стыдящегося [своих собственных недостатков] и негодующего [на недостатки других] сердца – не человек; лишенный отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца – не человек; лишенный [стоящего] за правду и [выступающего] против неправды сердца – не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце – начало человеколюбия; стыдящееся [своих собственных недостатков] и негодующее [на недостатки других] сердце – начало справедливости; отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце – начало норм поведения (ли); [стоящее] за правду и [выступающее] против неправды сердце – начало мудрости. Эти четыре начала у человека подобны его четырем конечностям» [234а, 43, 3, с. 138–139]. Не только государство, но и само общество требовало от своих членов руководствоваться прежде всего в своем поведении именно этими критериями ценности личности. Я согласен с мнением А. И. Кобзева, что эти четыре критерия были связаны в единый комплекс не случайно, ибо истинные знания подразумевали человеколюбие, а доброта не мыслилась без тяги к знаниям (см. [73]).

Классики марксизма-ленинизма, характеризуя человека как «постоянную предпосылку человеческой истории», вместе с тем неоднократно подчеркивали, что человек есть ее «постоянный продукт и результат» [1б, с. 516]. «Мы должны знать, – писал К. Маркс, – какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [1а, с. 623]. Для китайцев этой эпохой оказался императорский период (202 г. до н. э. – 1911 г.), ибо именно тогда и формировался национальный характер. Сильное воздействие оказала введенная в эпоху Ранних Хань (III в. до н. э. – I в. н. э.) девятибалльная шкала оценки личности. Высшим параметром ценности личности считалась «мудрость», низшим – «глупость». Если «мудрость» зиждилась на «доброте», то «глупость» ассоциировалась с жестокостью и коварством. Иными словами, доброта является неотъемлемой частью высокой нравственности.

Дабы погрузиться в ткань материала исследования, уместно привести то идеологическое обоснование девятибалльной шкалы ценности личности, которую выработали древние китайцы уже

на грани нашей эры — через несколько сотен лет после Конфуция и Мэн-цзы: «С тех пор как [люди] стали вырезать письма, предшественники получили возможность сохранять о себе память. В „канонах“ и „комментариях“ [к ним] появились прозвища и посмертные имена императоров и ванов, живших до Тана (Яо.— Л. П.) и Юя (Шуня.— Л. П.). Имена их помощников, увы, не сохранились. Однако мыслители много говорили о них, и хотя удостоверить в справедливости этих суждений не довелось урожденному Куну, наиболее известные [из этих помощников] сохранили о себе память в трактатах и книгах, и в конечном счете одни из них стали олицетворением добра, а другие — олицетворением зла, что может служить наставлением и предостережением для людей последующих поколений. Вот почему здесь можно многое взять. Кун-цзы говорил: „Да если бы довелось соединить вместе совершенную мудрость и человеколюбие, то разве я посмел бы [сделать это великое дело]?“<sup>54</sup>. И еще: „Что служит человеколюбию? Непременно — совершенная мудрость!“; „Откуда взяться человеколюбию, когда [человек] пребывает в незнании?“; „Те, кто обладает врожденными знаниями, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учебе. Далее следуют те, кто приступает к учебе, столкнувшись с трудностями. Тех же, кто, столкнувшись с трудностями, не учится, люди ставят ниже остальных“. [Кун-цзы] также говорил: „С человеком, который находится выше середины, можно говорить о возвышенном“; „Лишь самые глупые и самые умные не могут измениться“. В „комментариях“ говорится: „Когда, например, люди, следуя за Яо, Шунем, Юем, Цзи и Во, творят добро, то это годится; когда же они желают присоединиться к Гуно и Хуань Доу и творить зло, то это карается. Когда кто-то может присоединиться к тем, кто творит добро, и не может присоединиться к тем, кто творит зло, то это называется высшей мудростью... Когда кто-то может присоединиться к тем, кто творит зло, и не может присоединиться к тем, кто творит добро, то это называется самой низкой глупостью. Когда цискому Хуань-гуну первым советником служил Гуань Чжун, тот стал гегемоном; когда же ему стал помогать [в делах управления] Шу Дяо, то возникла смута. Тех, кто может присоединиться к творящим добро, а также [в равной степени] присоединиться и к творящим зло, называют людьми середины“. Вот почему здесь весь список разбит на девять разрядов и после изучения „канонов“ и „комментариев“ все известные люди древности и современности в соответствии с чередованием эпох и во временной взаимосвязи расставлены по разрядам» (цит. по [126, с. 108—109]).

Введенные ханьскими конфуцианцами девять разрядов были сгруппированы в три категории: высшая, средняя и низшая. Каждая из них включала по три разряда: высший, средний и низший. Например, к людям первого разряда высшей категории — «высшим среди высших» — относились «совершенномудрые», за ними следовали «средние среди высших» — «човеколюбивые», а

ту категорию «низшие среди высших» — «мудрецы»

шкалу определения ценности личности — «низших» — стояли «глупые люди» [175, с. 863].

И, созданная официальными чиновниками и государством, естественно, не могла не иметь определенную и идеологическую направленность. Среди низших через тщательное просеивание придирками, в высший разряд попали немногие. По сути являясь самым «редконаселенным». К «совершенно» — отнесены мифические правители (Хуан-ди, Яо, основатели отдельных династий. Из простых смертных допущен лишь Конфуций. Ближайшие последователи — Цзы Сы и Мэн-цзы — были отнесены к «средним высших». Подлинные мотивы, которыми руководствовались государственные чиновники, хорошо прослеживаются на примере людей, попавших в шестой разряд — «низших среди средних». Ханьская бюрократия не могла простить Цинь Шихуану гонений на конфуцианцев, и он оказался занесенным туда вместе с инициатором антиконфуцианской политики Ли Сы — наряду с бывшими батраками Чэнь Шэном и У Гуаном, поднявшими в 209 г. до н. э. восстание против династии Цинь. Не совсем понятно, почему коварный и хитрый сановник Чжао Гао, фактически правивший страной в период кратковременного царствования сына Цинь Шихуана — Ху Хая (Эр Шихуана), оказался в девятом разряде («низших среди низших»). По-видимому, составители шкалы ценностей посчитали его нарушителем чиновничьей морали.

Для нас же в данном случае важны не скрытые мотивы, а сами критерии ценности личности. Выработанные древними, они прочно инкорпорировались в китайскую культуру и стали ее реальными ориентирами. Из многочисленных примеров приведем лишь один — наставление известного средневекового поэта Тао Юаньмина своему сыну:

Равно вежлив и добр  
будь то утро или ночь.  
Помни это всегда,  
это в сердце храни.  
Пусть примером тебе  
служит в жизни Кун Цзи<sup>55</sup>,  
Ты приблизишься к нему,  
до него поднимись [172, с. 183].

Экзаменационная система, теоретически открывавшая доступ каждому, овладевшему конфуцианскими канонами, к государственным должностям, внесла свою лепту в формирование национального культа знаний. Образ бедного студента стал традиционным в китайской народной литературе.

Концепция сяо — «сыновней почтительности» и уважения к старшим по возрасту — активно внедрялась официальным конфуцианством в народное сознание на протяжении десятков веков и вошла в генотип национального характера.

Сама структура общества и ведения хозяйства, когда производственной единицей в течение двух тысячелетий являлась семья, способствовала возобладанию коллективного начала над личностным. Интересы семьи, группы всегда ставились выше собственных.

Государство, заинтересованное в стабильности режима, также прилагало усилия для упрочения коллективистских начал, ставя на первое место интересы целого. Не случайно термин *луань* («хаос») и по сей день воспринимается китайцем сугубо негативно. За свою более чем двухтысячелетнюю историю официальное конфуцианство создало собственную шкалу ценностей, резко отличающуюся от принятой на Западе [281, с. 146]:

Структура ценностей в Китае	Структура ценностей на Западе
1. Целое	1. Личность
2. Умиротворение природы	2. Покорение природы
3. Мораль и этика	3. Общественное сознание
4. Личность	4. История

Нетрудно заметить, что в сложившейся в Китае системе ценностей человек (личность), так высоко ценимый Учителем, опущен с вершины пирамиды к ее основанию.

История конфуцианства, начиная с заимствования легистских институтов и концепций как необходимых для стабильного функционирования государственных органов, способствовала развитию прагматизма и адаптационных механизмов. Воззрения Конфуция о единстве человека и природы, заботе о природе как гаранте стабильности самого общества застраховали китайцев от появления сугубо европейских сентенций типа «Человек — царь природы». Они, получив признание официальной идеологии, вкупе с даосизмом — народной религией Китая — способствовали развитию рационализма. «Отрицание религиозного поклонения божеству является важной стороной развития духа рационализма китайской нации, — пишет Лю Ганцзи, — которая в подавляющем большинстве случаев не рассматривает природу в качестве объекта мистического поклонения, а совершенно ясно признает неизбежность, необходимость и разумность единства человека и природы» (цит. по [155, с. 159]). По мнению Лю Ганцзи, с которым нельзя не согласиться, рациональное начало китайской нации проявляется во взаимоотношениях индивидуума и социальной общности, в идее принесения пользы общности, наиболее ярко выраженной в конфуцианстве и даосизме (см. [155, с. 159]).

Суровое осуждение Конфуцием практики доносов на родителей и родственников было закреплено и развито китайским уголовным и обычным правом. В итоге — органическое неприятие доноса на сородича, отношение к нему как к тягчайшему моральному преступлению стало национальной чертой китайцев. Во времена гражданской войны 30–40-х годов, когда преследуемый гоминьдановской охранкой коммунист прятался в родной деревне, помещик

вынужденно скрывал его, ибо в противном случае как глава клана был бы проклят сородичами.

На протяжении многих столетий образ цзюнь-цзы являл собой критерий высших морально-этических ценностей, к которым должен был стремиться каждый кнгаец.

В истории КПК с самого ее зарождения сложилась традиция уважительного отношения к Конфуцию и гуманистическому ядру его учения. Лю Шаоци, один из лидеров КПК, бывший одно время председателем КНР, свои лекции о «самовоспитании коммуниста», прочитанные впервые в июле 1939 г. в Янъаньском институте марксизма-ленинизма, в основном строил на конфуцианской концепции личности, обильно цитируя «Лунь юй» и «Мэн-цзы». Десятки, сотни тысяч китайских коммунистов воспитывались на образе цзюнь-цзы. Но в 1972 г. эта традиция была насильственно прервана, и в посмертной судьбе Учителя наступили мрачные времена.

### **Вторая общегосударственная проба сил: «банда четырех» против Конфуция (1972—1976 гг.)**

Несмотря на кажущиеся успехи, «великая прлетарская культурная революция» охватила лишь города, слабо затронув сельскую глубинку. Стремление лидеров жесткой административной командной системы как можно скорее воспитать новую личность, образно именуемую «листом чистой белой бумаги» (вспомним о теории «винтика»), наталкивалось на глухое сопротивление масс, особенно в крестьянской среде. Воспитание молодежи в духе доносительства на родителей, пренебрежительного отношения к старшим по возрасту давало весьма жухлые ростки. Организаторы «культурной революции» понимали, что формирование новой, угодной им личности невозможно без пересмотра национальных стереотипов поведения, целого комплекса традиционных нравственных ценностей. Логика политической жизни неизбежно влекла к конфронтации с Учителем, ибо именно он был той скалой, о которую разбивались пока все их стремления переделать человека, заставить его отрешиться от лучших черт национального характера — почтительность к родителям, уважение к старшим по возрасту, органическое неприятие доносительства на сородичей, стремление к знаниям.

Была еще одна причина «необходимости» свержения Конфуция с национального пьедестала. Дело в том, что официальный преемник Мао Цзэдуна — маршал Линь Бяо — в борьбе за власть в стране обращался непосредственно к Конфуцию, насыщая его суждения новым политическим толкованием.

Здесь я вынужден очень кратко ознакомить читателя с ролью института «история — политика» в политической культуре китайцев (подробнее см. [124, с. 3—11]). Одна из характерных нацио-

нальных черт — относительно высокий уровень исторического самосознания, знание истории своей страны. Это объясняется не только влиянием национальной культуры, ориентированной во многом на древность и историю. Веками простой, неграмотный крестьянин узнавал исторические предания, события и героев старины, суждения Конфуция от рассказчиков — как «семейных», так и профессионалов (*шо шуды*). Театрализованные представления бродячих актеров на деревенских и городских площадях ставились в основном на исторические сюжеты. На те же сюжеты писались пьесы и оперы в театрах (подробнее см. [143]). «Четверокнижие» («Сы шу»), которое поколениями заучивалось наизусть (иначе невозможно было сдать экзамены), буквально насыщено историческими примерами и образами. Не случайно тонкий знаток китайской культуры, единственный русский, успешно сдавший в свое время конфуцианские государственные экзамены, проф. В. С. Колоколов называл «Сы шу» «книгами для чтения», «учебниками».

Поэтому, когда политик в своих контактах с народом обращался к истории, не пользуясь, как правило, в качестве аргумента исторический факт или концепцию древнего философа, особенно Конфуция, он встречал всегда подготовленную аудиторию. Наиболее редкие или трудные цитаты из классиков обычно тут же комментировались издателями произведений руководителей государства. Так было всегда и с выступлениями Мао Цзэдуна. Издательство «Жэньминь чубаньшэ» не раз выпускало специальные словари-указатели к произведениям Мао Цзэдуна, где популярно, уже на современном языке (*байхуа*) разъясняются все трудные для рядового читателя места (см., например, [231]).

Поэтому вполне закономерным было обращение Линь Бяо к институту «история — политика». Мао Цзэдун, сам искусно использовавший его в своей политической деятельности, никак не мог себе представить, что его официальный преемник, один из активных руководителей «культурной революции», тот, кто в предисловии к «Выдержкам из произведений Мао Цзэдуна» (известным за рубежом как «Цитатник Мао») призывал народ изучать изречения председателя («Идеи Мао Цзэдуна — как только ими овладеют широкие массы — станут неслыханной силой, всесокрушающей духовной атомной бомбой»), одновременно поклонялся Конфуцию и читал его больше председателя. Уже после гибели Линь Бяо (в конце 1971 г.) Мао Цзэдун узнал о тайных дневниках своего преемника, в которых содержались изречения Конфуция, противоречившие его основным концепциям и установкам.

Официальная пропаганда впоследствии окрестила дневники Линь Бяо «черными записями» (они относятся к периоду после IX съезда КПК и велись вплоть до рокового для Линь Бяо II пленума ЦК КПК 9-го созыва, т. е. к 1969 — 1970 гг.) Кроме того, Линь Бяо и его сторонники выписывали различные высказывания Конфуция и дарили их друг другу. Это было своего рода программным заявлением членов группы Линь Бяо.



мыведем наиболее распространенные изречения: «Преодолеть и возвратиться [в словах и поступках] к правилам» (см. [367, № 5, с. 20]); «Те, кто опираются на добродетель, процветают, а те, кто опираются на насилие, гибнут» (см. [367, № 5, с. 20]); «Восстановить погибшие царства, возродить пресеченные роды, вновь выдвинуть на должности отстраненный люд» (см. [376, 1974, № 5, с. 20]); «Следует придерживаться „принципа середины“» (см. [376, 1974, № 5, с. 207]); «Если двое вступают в борьбу, все станут врагами; если между двумя царит согласие, все будут друзьями» (см. [367, 28.03.1974]).

Как утверждала через четыре года китайская печать, Линь Бяо превозносил конфуцианскую теорию «гуманного правления», призывал придерживаться таких конфуцианских принципов, как «добродетель», «гуманность и справедливость», «верность и снисходительность» (см. [214, с. 6]). Он распространял стихотворение танского поэта Чжан Цзе «Сожжение книг и казни», говорил о том, что «самое важное из всех дел — хорошо учиться», выражал надежду, «что все будут равняться на Дун Чжуншу», ибо «умственное развитие превыше всего», и поэтому «необходимо, чтобы молодежь в учебе обрела дух Конфуция, у которого при изучении „Книги перемен“ трижды перетирались [от употребления] кожаные шнуры переплета»<sup>57</sup>, и т. п. (см. [214, с. 21, 22]).

Первое трактовалось как призыв к восстановлению теории и практики строительства социализма в первые годы КНР, воплотившийся в решениях VIII съезда КПК (15—27 сентября 1956 г.). На нем был осужден культ личности Мао Цзэдуна, съезд изъял из Устава КПК всякое упоминание об идеях Мао Цзэдуна «как теоретической основе партии» (положение, внесенное в Устав КПК на VII съезде в 1945 г.). В новом Уставе КПК, принятом на VIII съезде, говорилось: «Коммунистическая партия Китая в своей деятельности руководствуется марксизмом-ленинизмом. Только марксизм-ленинизм правильно объясняет закономерности развития общества, правильно указывает пути построения социализма и коммунизма» [102, с. 508]. Одним из последствий «культурной революции» было принятие на IX съезде в апреле 1969 г. нового Устава партии, где ее теоретической основой вновь были объявлены «идеи Мао Цзэдуна».

Второе изречение Конфуция Линь Бяо занес в свои записи вечером 1 октября 1969 г., т. е. в разгар «культурной революции», когда сам он появлялся всюду с «Цитатником Мао». Факт обращения к этому изречению использовался, и не без основания, как свидетельство отрицательной позиции Линь Бяо в отношении «культурной революции».

Третье изречение Конфуция трактовалось впоследствии как отражение стремления расколоть партию, «перераспределить власть», созвать новый состав ЦК КПК. «Ревизионистская линия Линь Бяо, — говорилось в популярной брошюре, разъясняющей скрытый смысл рассматриваемых изречений, — как раз и была направлена на захват верховной власти в партии и государстве

с целью коренного изменения основной линии партии и политики всего исторического периода социализма, с целью превращения нашей партии в ревизионистскую партию, с целью свержения диктатуры пролетариата и реставрации капитализма» (цит. по [124, с. 275]).

В призыве придерживаться «принципа середины» видели намерение вести борьбу против левого и правого уклонов, проводить политику сплочения большинства, которое занимает неясную позицию.

Пятое изречение трактовалось как призыв к дружбе с «советскими ревизионистами» (см. [367, 28.03.1974]).

К моменту начала кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» Линь Бяо уже не было в живых — он погиб в авиационной катастрофе в 1971 г. В политической культуре Китая XX в. сложилась традиция использовать имена умерших деятелей для борьбы с реальными политическими оппонентами, занимающими высокие государственные посты. Широким народным массам было неизвестно о гибели Линь Бяо, она держалась в тайне. Фактически данная политическая кампания была направлена против Чжоу Эньлая и Дэн Сяопина, к ним присоединили и Конфуция, ибо его авторитет был жив в сознании широких масс и китайской культуре.

На XII съезде КПК (сентябрь 1982 г.) «великая пролетарская культурная революция» была осуждена как «десятилетняя смута, нанесшая партии серьезный урон», были вскрыты «серьезные левачьи ошибки, допущенные Мао Цзэдуном в последние годы жизни», особенно в период «культурной революции». На съезде был подвергнут критике его культ личности, но было констатировано, что «заслуги Мао Цзэдуна перед китайской революцией далеко превосходят его просчеты: его заслуги стоят на 1-м месте, а ошибки — на 2-м» (см. [103]).

Одной из таких «левацких ошибок» и являлась анализируемая нами кампания «критики Линь Бяо и Конфуция». Активными ее проводниками были тогдашние члены Политбюро ЦК КПК: Цзян Цин (супруга Мао Цзэдуна), Ван Хунвэнь, Яо Вэньюань и Чжан Чуньцяо, известные впоследствии как «банда четырех» (*сы жэнь бан*)<sup>54</sup>. Именно данная группа в тот период фактически держала в руках бразды правления обществом и государством.

Общегосударственный поход против Конфуция был задуман в несколько этапов: на первом должны были поработать специалисты — историки и философы, на втором — соответственно подготовленные теоретики «из народа», на третьем намечалось включить широкие массы, которые должны были завершить тщательно спланированную операцию. Обращение к массам при проведении масштабных политических кампаний стало неотъемлемым компонентом политической культуры КНР.

Итак, на первом этапе перед организаторами грандиозной и весьма рискованной кампании стояла задача «увязать» теоретически учение Конфуция с идеологией современного ему гибнущего рабовладельческого класса, дабы с «марксистских», «клас-

совых» позиций доказать реакционность воззрений Учителя и ранних конфуцианцев<sup>59</sup>.

Необходимо было найти философа, который бы взялся за формирование теоретической платформы кампании. Выбор пал на проф. Ян Юнго, и это не было случайностью.

Именно он в отличие от многих китайских ученых (Го Можо, Ван Чжунло, Тун Шуе и др.), доказывавших в период дискуссий 1957—1961 гг. прогрессивность учения Конфуция, неизменно утверждал, что взгляды Конфуция носили реакционный характер (см. [33, с. 17; 374, 1963, № 1]). Ян Юнго, как правило, обрушивался с критикой на Конфуция, социологизируя все его суждения, исходя из профанированной классовой оценки. Еще в октябре 1961 г. в докладе «Изучение взглядов Конфуция» Ян Юнго обосновывал реакционный характер учения тем, что Конфуций отражал идеологию рабовладельческого общества (см. [365, 04.11.1961]). Такая оценка и особенно сугубо «марксистский» «классовый» подход не могли не импонировать организаторам кампании. И они предоставили ученому страницы «Хунци» и «Жэньминь жибао», указав направление критики. Были опубликованы три установочные статьи Ян Юнго — «Борьба двух линий в идеологии периода Чуньцю — Чжаньго (о социальных сдвигах периода Чуньцю — Чжаньго на основании полемики конфуцианцев с легистами)» [376, 1978, № 12], «Конфуций — идеолог, упорно стоявший за рабовладельческий строй» [367, 07.08.1977] и «Борьба материализма против идеализма и априоризма в период обеих Хань» [367, 13.08.1973]). Именно в них, особенно в первой статье, были сформулированы основные теоретические обоснования кампании, которые повторялись затем в течение пяти лет в десятках книг и брошюр, сотнях и тысячах статей, десятках тысяч выступлений по радио, на митингах и коллективных проработочных обсуждениях с критикой древнего «реакционера».

Статья начинается с исторического экскурса, где говорится о борьбе двух формаций: старой, рабовладельческой и новой, прогрессивной — феодальной. Исходя из концепции Го Можо, признанной в качестве ортодоксальной (ее анализ см. [116, с. 76 — 80]), Ян Юнго стремился доказать, что в период Чуньцю — Чжаньго в Китае произошел переход от рабовладения к феодализму. Процесс этот сопровождался не только острой социальной борьбой (восстания рабов), но и ожесточенной борьбой на идеологическом фронте. «В те времена, — писал Ян Юнго, — идеологическими представителями обреченного класса рабовладельцев была группировка конфуцианской школы — Конфуций, Цзы Сы и Мэн-цзы. А идеологическим представителем нового класса помещиков была легистская школа в лице Шан Яна, Хань Фэя и др.... Идеологическая борьба конфуцианцев и легистов была связана с грандиозными социальными сдвигами того времени. [Ее изучение] позволяет увидеть, кто способствовал развитию нового строя, а кто стремился защитить старый строй; чье учение соответствовало историческому развитию, служило новому классу, а чье тя-

нуло его назад» [376, 1972, № 12, с. 46]. Идеологическая борьба конфуцианцев и легистов, утверждал Ян Юнго, отражала в то время борьбу двух классов, это была «борьба двух линий» (*лу сянь*) [376, 1972, № 12, с. 47].

Закрепив каждое из учений за определенным классом и показав отрицательное отношение Конфуция к вводимым в его время законодательным системам, Ян Юнго переходил к главному, к тому, ради чего была заказана статья. Он обрушивался с резкой критикой на конфуцианство и всячески восхвалял легистов (как теоретиков, так и практиков).

Объектом критики были избраны основные конфуцианские концепции: «Пропагандировавшиеся конфуцианцами так называемые концепции *жэнь* и („гуманность и долг“), *сяо ди* („почитание родителей и старших братьев“), *чэн синь* („искренность и верность“), а также изучение „Ши цзина“ и „Шу цзина“ сводились к защите господства рабовладельческой знати» [376, 1972, № 12, с. 49].

«В то время,— утверждал Ян Юнго,— и „гуманность“ (*жэнь*) и „справедливость“ (*и*), о которых говорил Мэн-цзы, также имели классовое содержание. Он считал, что „относиться к родственникам по-родственному — это гуманность“, „уважать старших — это справедливость“. „Гуманность и справедливость“ у него сводились, следовательно, к тому, чтобы „относиться к родственникам по-родственному и уважать старших“. С помощью того и другого он рассчитывал укрепить положение правящих родов, укрепить господство родовой аристократии. И „гуманность“ и „справедливость“ были направлены на защиту правящих родов. И из того факта, что Шан Ян выступал против гуманности и справедливости, против „отношения к родственникам по-родственному и любви к ближнему“, также можно заключить, что он разглядел реакционный характер „гуманности“ и „справедливости“, за который ратовали тогда конфуцианцы» [376, 1972, № 12, с. 51].

Я умышленно привел пространную выдержку, дабы продемонстрировать логику Ян Юнго. Итак, поскольку перечисленные выше концепции и книги, по мнению автора статьи, связаны с интересами рабовладельческой аристократии, они объявлялись реакционными (см. [376, 1972, № 12, с. 47—49, 51, 53]).

Легисты (прежде всего Шан Ян), выступавшие с резкой критикой отмеченных конфуцианских концепций, отстаивали, полагал Ян Юнго, интересы растущего феодального класса, связанного с развитием новых производительных сил и новых форм собственности, прежде всего частной собственности на землю.

Он особенно хвалил Шан Яна за тесную связь с практикой: «Шан Ян исходил из практики борьбы, поэтому он воспевал земледелие и войну, и это отвечало социальным преобразованиям эпохи» [376, 1972, № 12, с. 51].

Перебросив мостик от Шан Яна к императору Цинь Шихуану через Сюнь-цзы и Хань Фэя, Ян Юнго заключал, что политика первого китайского императора по отношению к конфуцианцам

и гуманитарной литературе (трактатам «Шин цзин» и «Шу цзин») была абсолютно правильной. Цинь Шихуан, приказавший заживо закопать 460 конфуцианцев и публично сжечь старинные книги, осуществлял, по словам Ян Юнго, курс «больше внимания современности и меньше древности» (*хоуцзинь богу* – один из тогдашних политических лозунгов), и «его деяния соответствовали требованию эпохи, он шел вперед по пути, продолженному легистами» [376, 1972, № 12, с. 54].

Во второй статье Ян Юнго в значительной части повторяются аргументы первой. Но, по-видимому, споры накануне X съезда КПК о путях и методах государственного строительства, судьбе партийных кадров, пострадавших в период «культурной революции», были столь остры, что организаторы дискуссии решили более четко выразить свою позицию. Особенно беспокоила их реабилитация пострадавших кадровых работников.

В данной связи вновь использовалась критика Конфуция: «В эпоху Чуньцю в разное время уничтожено 52 рабовладельческих государства, и рабовладение с каждым днем быстро двигалось к полному краху. И в такое-то время Конфуций выдвигает следующие лозунги: возродить погибшие государства, продолжить оборвавшиеся роды, выдвинуть на чиновничьи должности живущих отшельниками. Это значило: возродить уничтоженные рабовладельческие государства, восстановить права и власть рабовладельческой аристократии и дать возможность уже павшим рабовладельцам снова прийти к власти. Таков был насквозь прогнивший политический лозунг, звавший к реставрации старой реакции. Конфуций же хотел видеть в нем задачу своей жизни. Он решил за него умереть. Народным массам того времени он был отвратителен. Один из привратников обругал его, обвиняя в непонимании современных задач: „Зная, что это не пройдет, он все же делает это“, и назвал его реакционером, идущим против эпохи. Конфуций и его ученики проповедовали свое учение повсюду, причем в некоторых местах массы их окружали и нападали на них, при этом они пугались так, что бежали „как псы, потерявшие дом“. Такова была заслуженная кара Конфуцию, стоявшему на реакционной платформе» [367, 07.08.1973].

В приведенном отрывке перед нами во всей красе предстает широкий набор клише тогдашней политической терминологии. Это и «насквозь прогнивший реакционный лозунг», и «реакционер, идущий против эпохи» и «псы, потерявшие дом», и т. п. Критикуют Конфуция, конечно, «народные массы», не только прекрасно разбиравшиеся в политических взглядах философа, но и ясно представлявшие политические задачи, стоявшие перед китайским обществом в VI в. до н. э. Я специально проверил по оригиналу ссылку Ян Юнго на реплику привратника в адрес Конфуция («Лунь юй», 14, 38). Там соответствующий отрывок выглядит следующим образом: «Как-то ночью Цзы Лу проходил через ворота Шимэнь. Стражник спросил его: „От кого Вы следуете?“ [Цзы Лу] ответил: „От человека по фамилии Кун“ (т. е. Конфу-

ция). Стражник сказал: „Зная, что это не пройдет, он все же делает это!“» [308, с. 157]. Этой фразой данный сюжет заканчивается, далее следует другой — как Конфуций играл на музыкальном инструменте и что произошло в связи с этим.

Итак, мы сталкиваемся с явным искажением источника. В тексте «Лунь юя» нет ни слова о причине недовольства стражника Конфуцием. Он отнюдь не обвиняет Учителя «в непонимании современных задач», не называет его «реакционером, идущим против эпохи».

Думается, что, нападая на искусственно выделенный ими образ Конфуция, «леваки» не имели в виду какое-нибудь конкретное лицо. Скорее в этом образе были объединены черты всех протестующих, несогласных или сомневающихся в правильности линии Мао Цзэдуна (*Мао лусянь*). Причем в разряд его активных или потенциальных противников включены не только рядовые члены, но и руководящие кадры КПК<sup>60</sup>. На эту мысль наталкивает метод подачи основной идеи второй статьи Ян Юнго — изображение конфликта, якобы происшедшего между Шаочжэн Мао и Конфуцием. Они действуют в одно и то же время, в одном и том же царстве. Оба выступают с проповедями, и оба набирают учеников. Шаочжэн Мао — человек прогрессивный, поскольку он выражает интересы «появившихся ремесленников и купцов», он возглавляет «группировку реформаторов». Конфуций, естественно, реакционер. Весьма любопытно, что в данной статье политический курс Конфуция обозначается термином «дао», а курс «реформаторов» — иероглифом *ли* («линия»). Читателю статью данный нюанс сразу же бросается в глаза, ибо *ли* он видел на каждом лозунге, где прославлялась «генеральная линия» (*цзун лусянь*) Мао Цзэдуна. И еще одна любопытная деталь: хотя у Шаочжан Мао иероглиф *Мао* отличается от фамильного знака Мао Цзэдуна, однако звучат они одинаково, поэтому читателю нетрудно догадаться, что под образом пострадавшего от Конфуция подразумевается сам «великий кормчий». В чем же провинился такой прогрессивный деятель, как Шаочжэн Мао, перед Конфуцием? Согласно Ян Юнго, «Конфуций инкриминировал Шаочжэн Мао, что последний упорствует в следовании несправедливыми путями», за что фактически и приказал его казнить. В изложении Ян Юнго, Конфуций перед казнью выдвинул следующие обвинения Шаочжэн Мао: «концентрация вокруг себя масс и создание группировок, проповедь порочного учения; хаотичное смешение истины и лжи». Шаочжэн Мао же, пишет Ян Юнго, «стоял за повстанцев, которые соответствовали историческому развитию и чаяниям народных масс того времени».

Создается впечатление, что «леваки» умышленно раздували неприязнь между Мао Цзэдуном и теми, кто олицетворял Конфуция. Инцидент с казнью Шаочжэн Мао был вытаскен на страницы массовой печати также не случайно — ведь в то время велось массовое обсуждение «дела Линь Бяо», «леваки» пугали Мао Цзэдуна смертью Шаочжэн Мао, ибо в памяти председателя были еще

свежи воспоминания о «трех покушениях, организованных Линь Бяо».

Третья статья Ян Юнго появилась через 7 дней после второй. До официального открытия X съезда КПК оставалось всего 11 дней, а споры все еще не утихали. В центре этой статьи — полемика материалиста Ван Чуна против идеалиста-конфуцианца Дун Чжуншу. Последователь Конфуция, многое сделавший в развитии раннего конфуцианства, обвиняется в целом ряде грехов, прежде всего в том, что подразделял людей на три различные категории, из которых две высшие способны управлять, а низшие, т. е. рабы, обречены извечно на тяжкий труд. Они могут лишь воспринимать господство людей одаренных. В такой постановке вопроса явственно ощущается стремление как бы отделить народ, массы от административных кадров, противопоставить одних другим.

Дун Чжуншу осуждается за идеализм, за его веру в Небесного правителя (*шанди*), в неизменность доктрин (дао, ли), за стремление к возврату к старому, привычному. Если под этим подразумевались призывы к возврату к линии VIII съезда КПК (скорее всего так и было), нападки «леваков» на Дун Чжуншу понятны.

Ван Чун в статье предстает как мыслитель, призывающий не следовать древности («в древности люди не носили одежду, сейчас же все одеваются»), а идти вперед, так как все развивается. Иными словами, звучат призывы к постоянным переменам — к тем многократным революциям, о которых говорилось уже на X съезде КПК.

Какие же выводы можно сделать из статей Ян Юнго, претендующих на теоретические обоснования всей дальнейшей политической кампании?

Прежде всего следует отметить, что они были написаны на низком профессиональном уровне. Автор упрощал и конфуцианство и легизм, рассматривая их с позиций примитивного социологизма. Увязывая конфуцианские и легистские доктрины лишь с узкоклассовыми интересами (что в корне неверно), Ян Юнго даже в таком подходе допускал серьезные передержки. Утверждения о реакционности конфуцианства и прогрессивности легизма строились на том, что конфуцианство выражало интересы рабовладельческой аристократии, а легисты — нового, феодального класса. В качестве главного и единственного аргумента приводился текст о реформах Шан Яна из «Исторических записок» Сыма Цяня: «Большие и малые — те, кто, усиленно трудясь [на ниве] основного занятия, пахут, ткут и производят много зерна — *фу ци шэн*». Вся соль в трактовке последнего словосочетания. Ян Юнго переводит его как «освобождаются от рабства». Однако он не мог не знать подлинное значение *фу ци шэн* — «освобождаются от трудовых повинностей» (см. [168, с. 51; 281, с. 107]).

Вместе с тем Ян Юнго «забыл» рассказать читателю о второй части цитированного выше текста: «Извлекающие выгоду из второстепенных занятий (торговли и ремесла.—Л. П.), а также

бедные из-за [собственной] лени должны быть превращены в рабов» [241, цз. 68, с. 8 (3404)]. И подобную реформу проводит «выразитель интересов класса феодалов» — Шан Ян! Рабами должны стать десятки тысяч людей, реформа способствовала развитию рабовладения, поэтому ни о каком распространении феодальных отношений не может быть и речи. Во времена Конфуция и Шан Яна наблюдалось лишь начало процесса становления рабовладельческих отношений, получивших распространение позже — в ханьскую эпоху. Поэтому Конфуций при всем своем желании не мог «выражать интересы отмирающего класса рабовладельцев». Итак, основной посыл зачинателей дискуссии о Конфуции оказался неправомерным.

За работами Ян Юнго последовала серия статей, авторы которых не являлись специалистами в области древней истории или философии. Обрушиваясь на Конфуция, они в основном исходили из аргументации зачинателя дискуссии. В качестве иллюстрации приведем выдержку из статьи Тан Сяовэня «Был ли Конфуций „наставником всего народа“?»: «Видя свою задачу в том, чтобы реставрировать рабовладельческий строй эпохи Западное Чжоу, Конфуций выдвинул целую систему реакционных политических и этических воззрений, в основе которых лежало представление о гуманности, распространялся о необходимости возрождения уже отмершего государства рабовладельцев-аристократов, с тем чтобы и впредь сохранить наследственные привилегии рабовладельцам и аристократии, пытался помочь уже сошедшим со сцены рабовладельцам и аристократии вновь прийти к власти и заставить рабов во всей стране покорно склонить голову перед неизбежным» [367, 23.09.1973].

Печально, что в дискуссии принял участие и Фэн Юлань — крупнейший специалист по древнекитайской философии, занимавшийся свыше 60 лет исследованием учения Конфуция. Его работа благодаря переводу Л. Бодде на английский язык получила признание во всем мире (см. [335]). В 1975 г., объясняя причину его участия в «критике Конфуция», я высказал предположение о косвенном давлении на восьмидесятилетнего профессора со стороны Мао Цзэдуна, крайне заинтересованного в использовании его авторитета. И действительно, после смерти последнего стало известно из признания самого Фэн Юланя, что «председатель» несколько раз приглашал его в свою резиденцию для бесед о Конфуции и конфуцианстве и «убедил» публично выступить с «самокритикой» своих прежних оценок и воззрений. Опытный политик знал, какое впечатление окажет на интеллигенцию Китая и стран конфуцианского культурного региона саморазоблачение почтенного Фэна, и не ошибся в своих расчетах. Достаточно лишь отметить, что в Японии, испытавшей в свое время сильное влияние конфуцианства (см. [134]), выступление Фэн Юланя было приравнено к «взрыву атомной бомбы» (см. [275]).

Он выступил через год после Ян Юнго, когда «критика Конфуция» постепенно охватывала все более широкие слои населения,



но Мао Цзэдун пока еще оставался в тени. Лишь немногие в КНР догадывались о том, кто направляет эту кампанию. Фэн Юлань должен был как бы завершить первый, теоретический этап. На страницах «Гуанмин жибао» появились две статьи известного китайского философа — «Критика Конфуция и моя самокритика преклонения перед идеями конфуцианства в прошлом» и «Споры о возврате к древности есть борьба двух линий», — в которых он отказывался от своей прежней концепции. «Великая пролетарская культурная революция и мои научные занятия последнего времени, — писал он, — помогли мне дальше разобраться в самом Конфуции, системе его взглядов и понять, что и для своего времени он был реакционер» [365, 04.12.1973]. По-видимому, организаторам кампании было недостаточно простого отречения, им было необходимо с помощью Фэн Юланя доказать массам реакционный характер конфуцианского учения о «гуманности», о «благородном муже» как воплощении лучших достоинств человека. Рассмотрим более подробно аргументацию Фэн Юланя, статьи которого транслировались по радио и зачитывались на многочисленных митингах.

«Высшей добродетелью, — писал он, — Конфуций считал „человеколюбие“. В „Лунь юе“ очень много мест, где рассуждается о „человеколюбии“, причем не всегда абсолютно одинаково. Приведем несколько наиболее показательных примеров.

1. „Янь Юань спросил, [как осуществляется идея] человеколюбия. Учитель ответил: „Преодолевай себя и возвратись [в словах и поступках] к правилам, это и есть человеколюбие. Если хотя бы в течение одного дня преодолеешь [в словах и поступках] себя — и возвратишься к правилам, то Поднебесная назовет [тебя] человеколюбивым» (глава „Янь Юань“).

2. „Чжун Гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Вне своего дома относись к людям так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе“.

3. „Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Это значит любить людей“.

4. „Цзы Чжан спросил Конфуция о человеколюбии. Конфуций ответил: „Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять качеств, является человеколюбивым“. Цзы Чжан спросил об этих качествах. Конфуций ответил: „Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если он обходителен, то его поддерживают. Если он правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, то он добивается успеха. Если человек добр, то он может использовать других“ (глава „Ян Хо“).

Из первой, второй и четвертой цитат видно, что, говоря о „человеколюбии“, Конфуций прежде всего имел в виду „благородного мужа“. По его словам, если кто-либо „сдерживает себя и во всем соответствует требованиям ритуала“, то все в Поднебесной последуют за этим „добродетельным“ человеком. Бесспорно, это могло быть сказано только о том, кто занимал высокое поло-

жение в обществе, ибо „низкий человек“ в любом случае не мог добиться того, чтобы ему следовала вся Поднебесная.

Во второй цитате говорится о том, что использовать народ — дело очень важное, столь же серьезное, как и большое жертвоприношение. Конечно, и это могло быть сказано только о человеке, занимающем высокое положение в обществе. „Низкий человек“ сам является представителем народа и мог быть лишь „используемым“ и уж никак не обладал такими данными, чтобы „использовать других“.

В четвертой цитате выражена следующая мысль Конфуция: если с народом обходиться по-хорошему, то можно привлечь его на свою сторону, а если подходить к нему с добротой, то его можно использовать лучше. И эти слова также относятся к тем людям, которые занимают высокое положение. Ведь „низкие люди“ — и есть „массы“, и им незачем привлекать на свою сторону массы; значит, им безразлична так называемая „поддержка масс“. Их самих „используют“, и у них не может быть таких данных, которые позволили бы „использовать других“.

Если исходить из понятий „обходительность“ и „доброта“ в том смысле, как их толкует Конфуций, то мы увидим, что его утверждение „любить людей“ в лучшем случае означает всего лишь кое-какие подачки и некоторое внимание к трудовому люду в целях привлечь на свою сторону массы и заставить их смириться с положением „используемых“.

Отсюда вытекает, что, говоря о „человеколюбии“, Конфуций подразумевает мораль „благородного мужа“. Что же касается так называемых „низких людей“, то с ними вообще не считаются. Конфуций высказывается на этот счет совершенно определенно: „Есть благородные мужи, которые не обладали человеколюбием“ (глава „Сянь Вэнь“). И далее: „Народ можно заставить следовать чему-либо, но нельзя добиться того, чтобы он понимал, почему он это делает“ (глава „Тай Бо“). Это означает, что „низкого человека“ можно заставить следовать за „благородным мужем“, но он все равно не поймет смысла своего поступка. В одном из высказываний Конфуция ясно выражена следующая мысль: если „благородный муж“ хоть немного изучит „дао“ (т. е. идеологию „верхов“), он сможет любить людей, сможет оказать некоторые милости и кое-какое внимание трудовому люду; если же с „дао“ познакомится „низкий человек“, его будет легче использовать (глава „Ян Хо“). В этом совершенно отчетливо проявляется классовый подход Конфуция в трактовке так называемого „человеколюбия“.

„Благородным мужам“, согласно Конфуцию, было присуще не только „человеколюбие“, но и, как правило, все другие положительные качества. Выражение „Не делай людям того, чего не желаешь себе“ явно относилось только к „благородным мужам“, означая „джентльменское соглашение“ между ними.

Из изложенного выше видно, что под „благородными мужами“ Конфуций подразумевал рабовладельческую аристократию, ибо

положение этих „благородных мужей“ по отношению к „низким людям“ было положением рабовладельца по отношению к рабу, а отношения между теми и другими были отношениями рабовладельца и раба. В рабовладельческом обществе раб был всего лишь орудием производства, и, с точки зрения рабовладельца, о каких-либо моральных качествах у раба не могло быть и речи. А если уж таковые и были, то проявляться они могли лишь в одном — в подчинении распоряжениям рабовладельца» [365, 03.12.1973].

Здесь специально приведена столь пространная выдержка, чтобы продемонстрировать логику рассуждений Фэн Юланя. Следует отметить, что учение Конфуция действительно частично выражало интересы господствовавшего в то время слоя, правда не рабовладельческого, а наследственной аристократии. Созданные Конфуцием этические категории мыслились и распространялись им в пределах того социального слоя, к которому он принадлежал. «Благородным мужем», как правило, действительно мог стать лишь представитель верхов. «Человеколюбие», «добродетельность», «сыновняя почтительность», «честность» и другие этические нормы, провозглашенные эталоном, чертами идеального человека, с течением времени стали духовным достоянием более широких социальных слоев, а впоследствии и всего народа.

При этом не следует забывать, что такие понятия, как «благородный муж» и «низкий человек», в зависимости от контекста то выступали в «Лунь юе» как социально значимые термины, то приобретали этическое звучание. Термин «сяо жэнь» («маленький человек») Фэн Юлань в данной статье трактует лишь как «простолюдин», «представитель народа (масс)» и даже как «раб». Именно на классовом противопоставлении сяо жэня и цзюнь-цзы строится вся система доказательств. Но, как уже отмечалось, в «Лунь юе» термин «благородный муж» встречается 107 раз и используется, по мнению известного специалиста-текстолога Ян Боцзюня, в двух значениях: как «человек, обладающий добродетелью» и как «человек, занимающий высокое положение» [308, с. 248]. Термин «маленький человек» употребляется в «Лунь юе» 24 раза и лишь в 4 случаях в значении «простолюдин», во всех остальных — как «человек, лишенный добродетели» [208, с. 225].

Фэн Юлань, так же как и Ян Юнго, взял лишь социальное значение этих основных категорий, опустив их второе — этическое — значение. Термины же «благородный муж» и «маленький человек» чаще использовались Конфуцием для обозначения этических категорий. Свыше 40 лет тому назад Фэн Юлань в своей «Истории китайской философии» назвал Конфуция первым в истории Китая педагогом-просветителем. В 1973 г. он сузил значение основных положений учения Конфуция, исказив тем самым (в угоду организаторам кампании) его суть.

В конце 1973— начале 1974 г. начался второй этап кампании, когда в качестве основных «критиков Конфуция» выступили «широкие народные массы». В высших учебных заведениях страны были организованы специальные курсы, подготовившие програм-

мы критики отдельных положений Конфуция, использованных Линь Бяо (подробнее см. [124, с. 223—225]). Десятки тысяч рабочих и крестьян проходили обучение на этих курсах, пополняя ряды «теоретиков-марксистов». Стремление вовлечь народ в качестве ударной силы в кампанию по разоблачению Конфуция — Линь Бяо сопровождалось демагогическим заигрыванием с ним. Все чаще в китайской прессе цитировались изречения Мао Цзэдуна типа: «Низшие и малые — самые умные, высшие и почитаемые — самые глупые» [365, 09.01.1974]. Рабочие, крестьяне, студенты, кадровые работники, военные и школьники — все писали статьи и выступали на массовых собраниях. Были выпущены десятки брошюр, критикующих те изречения Конфуция, которые использовались Линь Бяо. Особенно много было статей и брошюр с критикой изречения: «Преодолевай себя и возвратись [в словах и поступках] к правилам». Миллионными тиражами распространялись лубочные издания ценой один фэнь, представлявшие собой упрощенный критический комментарий к изречениям Конфуция, а также карикатуры на Конфуция.

Об уровне «народной критики» можно судить по статье «Что за человек этот Конфуций?», написанной студентами Пекинского и Цинхуаского университетов (так называемой «группой большого разоблачения») и помещенной в «Хунци» под рубрикой «Критика Линь Бяо, критика Конфуция. Против ревизионизма, воспрепятствовать ревизионизму»: «Старикан Кун, этот тип, во-первых, не понимал революционной теории; во-вторых, он не умел заниматься производительным трудом, был начисто лишен каких-либо талантов и являл собой лишь большой мешок, наполненный трухой... Его знания производства равнялись нулю... Трудовой люд взирал на старикана Куна как на крысу, перебегающую улицу, которую все гонят и бьют» [376, 1974, № 4, с. 10, 13, 14].

Центральная китайская печать и органы массовой информации были буквально затоплены разнообразной литературой, в которой подробно рассматривались отдельные легистские концепции, реформы Шан Яна, деятельность Цинь Шихуана и велась активная атака на Конфуция (см., например, [365, 11, 25.09.1973; 367, 23.09, 31.10.1973]). В массы внедрялась идея об исторически прогрессивном характере легистских концепций а также преобразований Шан Яна и Цинь Шихуана. Многие в этой пропагандистской шумихе соответствовало действительности и не расходилось с той оценкой, которая была дана указанным явлениям в научной литературе первых лет существования КНР. Но в то же время активно проводилась идея оправдания жестокостей легистов. Именно эта их «заслуга» ставилась на первое место и всячески восхвалялась (см., например, [365, 29.10.1973; 367, 28.09.1973]). Одновременно продолжались скрытые нападки на «прагматиков»<sup>61</sup> и командующих военными округами (последних критиковали за регионализм). Для организаторов кампании была очень удобна критика ранних конфуцианцев, которые действительно выступали против чрезмерной концентрации власти в руках

Цинь Шихуана. В центральной печати появилась серия статей, в которых конфуцианцев обвиняли в поддержке местных правителей (см., например, [365, 07.10.1973; 376, 1973, № 11]), в том, что, «используя оживившее идеологическое оружие группировки Конфуция и Мэн-цзы и стремясь с помощью древности отрицать современность», они грубо порицали и отвергали политические акции Цинь Шихуана, направленные на укрепление единой феодальной власти, на защиту интересов нового, помещичьего класса в духе последовательного осуществления легистской доктрины. При этом недвусмысленно указывалось, что данная проблема имеет важное и актуальное значение для более углубленного развертывания критики Линь Бяо и «исправления стиля» [365, 29.10.1973]. А в конце декабря 1973 г. последовала крупная политическая акция, первая подобного рода в истории КНР, когда одновременно были переменены со своих постов 8 из 11 командующих военными округами.

В конце 1973 - начале 1974 г. характер кампании постепенно изменился - началось введение в качестве основных «критиков Конфуция» «широких масс». Для этого были выработаны специальные программы, по которым следовало вести «критику». Так, согласно программе курсов Пекинской фабрики художественных изделий, ее работникам рекомендовалось подвергнуть критической оценке следующие положения: 1) желание Конфуция «восстановить погибшие (рабовладельческие) царства, восстановить наследственные роды знати, вновь выдвинуть на должность разжалованных старых дворян» и лозунг Линь Бяо «Реабилитировать всех без исключения свергнутых помещиков, кулаков, контрреволюционеров, вредных и правых элементов»; 2) концепцию «согласия идей» в увязке с «абсурдным» положением Конфуция «не навязываяй другим того, что сам не хочешь»; 3) идею «чуждого управления» у Конфуция и Мэн-цзы, с тем чтобы дать отпор Линь Бяо, который, нападая на императора Цинь Шихуана, «яростно выступал против диктатуры пролетариата»; 4) «вздорную» мысль Конфуция, согласно которой «кто хорошо успевает в учебе, тому обеспечивается служебная карьера»; 5) «ложливую чепуху» Линь Бяо, утверждавшего, «что направление молодой интеллигенции на работу в деревню равносильно видоизмененному каторжному труду»; 6) «провиденциализм» Конфуция и теорию Линь Бяо о «гениях» (подробнее см. [124, с. 265]).

В других известных нам программах, распространявшихся в конце января 1974 г., делался больший акцент на критике Линь Бяо. Так, слушателям курсов, программа для которых была разработана в пекинском институте Цинхуа, предлагалось усвоить, что: 1) «Линь Бяо действовал по изречению Конфуция „владеть собой и действовать в соответствии с чжоускими установлениями“ в его попытке реставрировать капитализм; 2) проповедовал теорию о гении, согласно которой человек якобы может „родиться мудрецом“, — чтобы узурпировать руководство партией; 3) рекламировал идеалистическое понимание истории в том духе, что

правители мудры, а простолюдины глупы; 4) распространял понятия „дэ“ („добродетель“), „жэнь“ („человеколюбие“) и другие в целях нападок на диктатуру пролетариата; 5) сбывал товар „держаться середины“, выступая против философии марксизма - философии борьбы; 6) согласно реакционному учению Конфуция и Мэн-цзы о взаимоотношениях людей, сколачивал фракции для своих черных целей и занимался заговорщицеской деятельностью; 7) расхваливал идеи эксплуататорских классов о том, что якобы „люди умственного труда господствуют, а люди физического труда подчиняются им“, чтобы очернить кадровые школы „имени 7 мая“; 8) заставлял своих детей преклоняться перед Конфуцием и читать канонические книги, тщетно пытаясь создать наследственную династию семьи Линь Бяо» (подробнее см. [124, с. 266]).

В связи с началом работы народных курсов с января 1974 г. под лозунгом «Рабочий класс — главная армия в критике Линь Бяо и Конфуция» политико-идеологическая кампания была перенесена на предприятия с применением свойственных «культурной революции» форм (массовые митинги, вывешивание даэзыбао).

В феврале 1974 г. «Жэньминь жибао» поместила передовую статью «Довести до конца борьбу — критику Линь Бяо и Конфуция». «Буржуазный карьерист, интриган, двурушник, предатель и изменник родины Линь Бяо, — говорилось в ней, — был стопроцентным поклонником Конфуция. Как и идущие к гибели реакционеры всех времен, он почитал Конфуция, выступал против легистов, обрушивался с нападками на императора Цинь Шихуана и не пользовал учение Конфуция — Мэн-цзы в качестве реакционного идейного оружия в своих попытках узурпировать руководство партия, захватить власть и реставрировать капитализм. Глубоко и основательно вскрыть ультраправую сущность контрреволюционной ревизионистской линии Линь Бяо можно, лишь подвергнув критике проповедуемое им учение Конфуция — Мэн-цзы... Все руководители должны идти в первых рядах борьбы, обсуждать и браться за критику Линь Бяо и Конфуция как за дело первостепенной важности» [367, 02.02.1974].

В ходе второго этапа кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» в активное участие в ней вовлекалось все большее число граждан КНР — любого социального положения и возраста (включая школьников). Все решительнее звучали голоса «левых», призывавших к активным действиям: «В настоящее время на плечах наших рабочих, крестьян и солдат лежит весьма тяжкое бремя критики Линь Бяо и Конфуция. Освободив идеологию от пут и покончив с суевериями, мы должны и впредь развивать пролетарский дух бесстрашия и, вооружившись марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэдуна, в дух и прах раскритиковать учение Конфуция и Мэн-цзы, чтобы оно походило на крысу, перебегающую улицу, когда каждый кричит: „Бей ее!“ Широкие слои революционной интеллигенции должны соединиться с рабочими, крестьянами и активно вступить в бой» [376, 1974, № 2, с. 6—7].

Ставка на вовлечение в кампанию широких народных масс сделала необходимой «критику» педагогических воззрений Конфуция. Подвергалось сомнению и отрицалось его известное изречение: «При обучении не может быть различия в происхождении (ю цзяо у лэй)»: «Пролезшие в коммунистическую партию Китая представители класса помещиков и буржуазии Лю Шаоци и Линь Бяо всегда были почитателями Конфуция. После освобождения страны, продвигая ревизионистскую линию в области просвещения, они распространяли вздорное утверждение ю цзяо у лэй, что оказало весьма пагубное влияние. Даже теперь, когда мы развернули критику конфуцианской идеологии, все же находятся люди, которые считают, что взгляды Конфуция на просвещение следует признать правильными. Действительно ли был Конфуций „всенародным просветителем“?» [367, 23.09.1973]. Далее автор, исходя из общепринятой в то время в КНР точки зрения, что период Чуньцю — Чжаньго был переходным от рабовладения к феодализму, утверждает, будто Конфуций выражал интересы «умирающей рабовладельческой аристократии», не включал рабов в понятие «народ» (*минь*), вследствие чего его никак нельзя считать «всенародным просветителем». Конфуций обвинялся в незнании даже самой простой технологии производства сельскохозяйственной продукции, что должно было свидетельствовать, по логике автора, о его примитивных умственных способностях: «Класс помещиков и буржуазия превозносили Конфуция до небес. На самом же деле он вовсе не такой уж особенный. Он не только ремесел не знал, ничего в земледелии и огородничестве не понимал, но и не разбирался в тенденции общественно-исторического развития своего времени. Вся его „ученость“ — попросту труха, которую трудовой народ и в грош не ставил. В глазах трудящихся Конфуций был всего лишь паразитом и невсждой, у которого „ни руки, ни ноги труда не знают и который не различает пяти видов зерновых“ и совершенно некомпетентен как учитель» [367, 23.09.1973].

Летом 1974 г. кампания вступила в третий этап. 12—13 июня 1974 г. на ограде здания Международного клуба в Пекине и напротив центрального входа в пекинский ревком появились дацзыбао, в которых «руководящие товарищи из пекинского ревкома» подвергались критике за то, что они «не углубляют кампанию критики Линь Бяо и Конфуция». Вслед за тем волна дацзыбао с критикой руководства ряда провинциальных ревкомов и видных партийно-государственных и военных деятелей распространилась по всей КНР.

Это давление «леваков» достигло пика осенью 1974 г., затем «прагматикам» и их сторонникам в армии удалось несколько умерить их пыл: были убраны с людных мест дацзыбао; исчезли со страниц печати такие лозунги, как «Бунт — дело правое»; призывы к насилию постепенно уступали место призывам к сплочению и единству.

Несмотря на сильное давление центра и стремление органи-

заторов кампании расширить ее масштабы, «критика Конфуция» наталкивалась на сопротивление местных партийных кадров. Данные закрытого доклада тогдашнего члена Политбюро ЦК КПК Ван Хуанвэня, заслушанного 14 января 1974 г. «группой ЦК по учебе», а также других источников свидетельствуют, что руководящие партийные органы на местах с самого начала старались воспрепятствовать развертыванию «критики Линь Бяо и Конфуция». Некоторые из них игнорировали соответствующие установки центра или же давали им свою интерпретацию, выхолащивавшую суть этих установок. Кроме того, как сообщали данзыбао и другие источники, местные парткомы предпринимали действия, непосредственно направленные против активистов кампании.

Анализ тех отрывочных данных об истинной реакции народа, которые просачивались на страницы печати, свидетельствует, что местные партийные кадры в ряде случаев стремились притушить остроту антиконфуцианской кампании. «Хунци» вынужден был выступить со специальной статьей «Разве борьба конфуцианцев и легистов - это „драка собак“?». В ней разъяснялась вся «пагубность и контрреволюционность» бытующего в народе утверждения, будто «борьба конфуцианцев и легистов - это просто-напросто драка собак». Подобное утверждение означает «замазывание глубокого смысла идейной борьбы, которую мы ведем сегодня против почитания Конфуция и отрицания легизма, и лишает нас возможности выяснить, почему главари различных оппортунистических линий всегда почитали группировку Конфуция» [376, 1974, № 8, с. 14]. Органы массовой информации, особенно в провинциях, вынуждены были признать, что «в сознание некоторых людей очень глубоко проник яд учения Конфуция», что «некоторые люди считают, будто нет необходимости критиковать Конфуция, который умер более 2 тыс. лет назад», и «не понимают связи между критикой Конфуция и критикой Линь Бяо», что многие до сих пор убеждены, будто «Конфуций - великий мудрец и критика его не по плечу другим» и т. п.

Однако в целом кампания «критики Конфуция» не принесла желаемых результатов в плане «перевоспитания народа». Какая-то часть городского населения (скорее всего детского и юношеского возраста) могла временно подпасть под влияние антиконфуцианских доктрин, но на пути организаторов кампании стояла традиционная китайская семья как охранитель национальных ценностей. Разрушить семейные связи, несмотря на массовую отправку городской молодежи в деревню, было не так-то просто. Свидетельством относительной неудачи «критики» явилось, в частности, разворачивание новой массовой кампании по изучению «теории диктатуры пролетариата» (февраль 1975 г.), которая была официально объявлена составной частью и «стимулятором» развития движения «критики Линь Бяо и Конфуция».

Смерть Мао Цзэдуна (9 сентября 1976 г.) явилась переломной вехой в отношении к традициям, и прежде всего к конфуцианству и легизму. Однако, поскольку последние (в толковании политиков



70—80-х годов) были тесно связаны с борьбой различных группировок на самых верхних этажах власти, в Китае переориентация в толковании и оценках этих двух учений не могла произойти мгновенно. Более того, поскольку в течение пяти лет (1973—1976) при полном слиянии «политики» с «историей» народ подвергался массированному воздействию в соответствующем духе, необходимо было время, и немалое, чтобы объективно осмыслить значение учения Конфуция. Новому китайскому руководству, если бы оно пожелало исправить старый курс, потребовалась бы новая активная, оперативная и массовая общественно-идеологическая кампания. Всей той массе трактовок, частичной фальсификации истории легизма и конфуцианства, которая производилась на этапе слияния «истории» и «политики», необходимо было аргументированно противопоставить иные установки и, главное, довести их до масс.

Но тут политика вновь брала верх над историей — все зависело от того, какая из противоборствующих группировок захватит власть. Отсутствие единого критерия в переоценках конфуцианства и легизма свидетельствовало о продолжающейся борьбе. Она не закончилась даже после ареста «банды четырех».

Умирая, Мао Цзэдун официально передал верховную власть Хуа Гофэну: «Если власть будет в твоих руках — я спокоен». Увековечению памяти Мао Цзэдуна должен был служить пятый том его теоретических произведений, изданный посмертно. Составителем тома и главным редактором официально выступала Комиссия Центрального комитета КПК по редактированию и изданию произведений Председателя Мао Цзэдуна, однако фактически им был Хуа Гофэн, рассчитывавший тем самым укрепить свои позиции.

Поскольку материалы этого тома оказали соответствующее воздействие на общественное сознание, они заслуживают серьезного внимания. Меня в данном случае интересует трактовка суждений Конфуция. В пятом томе широкая китайская общественность впервые была ознакомлена еще с одной, неизвестной ранее оценкой Конфуция. Представляется, что этот материал был помещен редакцией не случайно. Кому-то из ее членов, может быть и самому Хуа Гофэну, необходимо было продолжить традицию того негативного отношения к Конфуцию, которая была заложена Мао Цзэдуном в период подготовки и проведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция».

Следует напомнить, что в высшем руководстве КПК уже давно наметились и сложились две различные оценки Конфуция и доктрин ранних конфуцианцев. Лю Шаоци стремился инкорпорировать раннее конфуцианство в марксизм, пытаясь таким образом в противовес маоистской создать свою версию китаизированного марксизма. В лекциях в Яньаньском институте марксизма-ленинизма в июле 1939 г., переработанных затем в книгу «О самовоспитании коммуниста», он наряду с Марксом и Энгельсом обильно цитировал Конфуция и Мэн-цзы, обосновывая требова-

ния, предъявляемые к «политически стойкому революционеру с прекрасными качествами» [224а, с. 12]. В лекциях Лю Шаоци проводилась явно конфуцианская идея о самовоспитании человека как предпосылке упорядочения и гармонизации общества в целом, с той разницей, что у него конфуцианский цзюнь-цзы приобретал качества идеального партийного активиста.

Можно согласиться с концепцией известного польского китаеведа К. Гавликовского, согласно которой уже с конца 30-х годов между Мао Цзэдуном и Лю Шаоци возникли разногласия в понимании путей и методов «преобразования», «совершенствования» личности. Последние годы жизни Мао Цзэдун склонялся все более к легиетской, нежели конфуцианской модели личности (см. [336, с. 54-57]).

Легизм долгое время оставался в закрытом слое маоизма, рассчитанном на кадровых работников. Одновременно у Мао Цзэдуна росло чувство неприязни к конфуцианству, особенно раннему, и к самому Конфуцию. Это объясняется в значительной степени тем, что оппозиция в самой КПК и вне её критиковала Мао иногда открыто, а чаще инсказательно с конфуцианских позиций. Издание пятого тома «Избранных произведений» Мао проливает ряд дополнительных сведений. Прежде всего привлекает внимание выступление Мао Цзэдуна на 27-м заседании Центрального народного правительственного совета в сентябре 1953 г., помещенное под заголовком «Критика реакционных воззрений Лян Шумина». Не буду останавливаться на сути спора, поскольку меня в первую очередь интересует методика работы Мао Цзэдуна над конфуцианскими текстами.

Лян Шумин, крупный теоретик и практик в области реализации учения Конфуция, член ВСНП, настаивая на увеличении доходов крестьян, которые получали намного меньше рабочих, сослался на «Лунь юй» (16, 1). «Опасайся не недостатка, а неравномерного распределения» [98, т. 5, с. 146]. Основываясь на этом высказывании Конфуция, он требовал уравнивать доходы крестьян с зарплатой рабочих, выступая от имени многомиллионного крестьянства.

Мао Цзэдун решил выбить теоретическое оружие из рук не только Лян Шумина, но и всех возможных оппонентов. Для этого необходимо было дискредитировать авторитет Конфуция. Ему нужно было найти такие факты из биографии Конфуция или такие его высказывания, которые поколебали бы традиционный авторитет мыслителя. И, по мнению Мао Цзэдуна, ему удалось найти то, что он искал. «Недостаток Конфуция, — заявил Мао, — на мой взгляд, состоит в отсутствии у него демократичности, чем он несколько напоминает господина Ляна. „С того дня, — говорит Конфуций, — как я обрел Цзы Лу, до моих ушей перестала доноситься брань“; у Конфуция „аудитория трижды переполнялась и трижды пуста“, и он „во время трехмесячного пребывания у власти казнил Шаочжэн Мао“. От всего этого сильно отдает деспотизмом и фашизмом» [98, т. 5, с. 146].

Оценку Конфуция Мао Цзэдун строит на трех цитатах. Первая взята из «Биографий учеников Конфуция» в «Исторических записках» Сыма Цяня, вторая — из «Критических рассуждений» («Луныхэн») Ван Чуна, третья — из «Биографии Конфуция» в тех же «Исторических записках».

Разъясняя китайскому читателю смысл первой цитаты, авторы «Комментариев к поговоркам и цитатам из классической литературы, встречающимся в „Избранных произведениях Мао Цзэдуна“, отмечают, что Цзы Лу был не только учеником, но и телохранителем Конфуция, поэтому никто из «грубых людей», не уважающих Конфуция, не осмелился высказывать «критические замечания» (досл. «сквернословить по поводу выступлений Конфуция») [231, с. 94]. Аналогичное объяснение дано и в комментариях к «Избранным произведениям», опубликованных в Пекине в 1977 г. на русском языке [98, т. 5, с. 149].

Нежелание Конфуция выслушивать какие-либо критические замечания, по мысли Мао Цзэдуна, свидетельствовало об «отсутствии у него демократичности».

Однако, во-первых, если мы обратимся к источнику, то обнаружим у Мао некоторую неточность. Цитируя Сыма Цяня, он опустил пероглиф, с которого начинается этот отрывок, — пероглиф *yu* («поэтому»), оборвав тем самым связь с предшествовавшим текстом. В полном виде текст Сыма Цяня выглядит следующим образом: «Поэтому Конфуций сказал: „С тех пор как я обрел Цзы Лу...“» [241, цз. 76, с. 14 (3356)]. В предшествовавшем же тексте описывается смерть Цзы Лу. Во время схватки с неким Куй Кзем тот разрубил повязку на голове Цзы Лу и потребовал, чтобы он снял шапку. «Цзы Лу ответил: „Благородный муж умрет, но шапку ни перед кем не снимет“. Он ту же завязал повязку и скончался» [241, цз. 76, с. 14 (3356)]. Конфуций, узнав о кончине Цзы Лу, назвал смерть «героической». И далее следует рассматриваемая фраза.

Во-вторых, и это главное, искажен смысл приведенного Мао Цзэдуном отрывка. Один из ранних комментаторов — Ван Сяо, живший в III—IV вв., разъяснял, что Сыма Цянь хотел подчеркнуть храбрость Цзы Лу, оберегавшего Конфуция от хулиганов. Но как в самом тексте, так и в одном из ранних комментариев ничего не говорится о людях, критикующих высказывания Конфуция. В целом в отрывке речь идет о том, что Цзы Лу свято блюл заповеди цзюнь-цзы — и в момент своей смерти, и добросовестно выполняя возле Учителя чисто охранительные функции: когда был жив Цзы Лу, никто не осмеливался даже сквернословить в присутствии Конфуция.

Разорвав текст, Мао Цзэдун стремился придать словам Конфуция тот подтекст, которого в действительности не было. Комментаторы Мао уже четко сформулировали эту мысль. Так и родилось «признание» самого Конфуция, будто он не терпел никаких критических замечаний, и возникла версия «об отсутствии у Конфуция демократичности».

Вторую и третью цитаты целесообразнее рассматривать вместе, ибо, по замыслу Мао Цзэдуна, между ними существует причинная связь. Разъясняя смысл второй цитаты, комментаторы пяти-томника отмечают, что она взята из «Луньхэна», где рассказывается о том, как Шаочжэн Мао и Конфуций одновременно читали лекции в царстве Лу и как почти все ученики Конфуция сбегали на выступления Шаочжэн Мао, поэтому аудитория Конфуция то переполнялась, то пустела. И далее, что самое важное, разъясняя причину казни Шаочжэн Мао, комментаторы, исходя из первоначального замысла Мао Цзэдуна, объясняют ее прежде всего завистью и ненавистью Конфуция к Шаочжэн Мао за то, что он будто бы переманивал к себе его учеников (см. [231, с. 94]). Весьма знаменательно, что в комментариях к тексту «Избранных произведений» Мао Цзэдуна, изданных в Пекине на русском языке, дана иная версия причины казни. Там говорится, что Конфуций казнил Шаочжэн Мао, поскольку он был его «идейным противником» [98, т. 5, с. 150]. Такое разночтение не случайно – если бы речь шла об идейных соображениях, то китайский читатель мог бы понять и простить Конфуция, когда же казнят из зависти, то на такое может решиться лишь тот, кто нарушает ли и лишен жэнь. Это поступок, достойный сяо жэня, но никак не цзюнь-цзы.

Если же мы вновь обратимся к источникам, то вновь обнаруживаем искаженную трактовку исторических событий. Взяв факт казни Шаочжэн Мао из «Биографии Конфуция» в «Исторических записках», Мао Цзэдун не упоминает о ее побудительных мотивах, изложенных Сыма Цянем: «Луский сановник Шаочжэн Мао был казнен за то, что затеял смуту против правящих» [241, цз. 47, с. 33 (2877)].

Умолчав об этом и используя цитату из «Луньхэна», не имеющую прямого отношения к анализируемым событиям, Мао Цзэдун создал собственную версию казни Шаочжэн Мао с явно выраженной политической направленностью. Именно эта версия широко использовалась в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» органами массовой информации в качестве одного из главных обвинений в адрес Конфуция. Она имела хождение и некоторое время после смерти Мао – достаточно сослаться на первый том «Очерков по истории Китая» под редакцией Го Можо, изданный в Пекине в 1977 г. (см. [294, с. 379]). Для этой работы было вообще свойственно негативное отношение к Конфуцию, основанное на фальсификации его биографии (см. [294, с. 378–388]).

Несколько слов еще об одном высказывании Мао Цзэдуна о Конфуции, помещенном в пятом томе «Избранных произведений». В комментарии к статье «Сельскохозяйственный производительный кооператив, увеличивший за три года свое производство на 67 процентов» Мао Цзэдун, признавая педагогические способности Конфуция, тут же отмечал, что он не заботился о «материальной жизни народа» и обругал своего ученика Фань Чн «ничтожеством» (*сяо жэнь*)<sup>62</sup> за то, что тот интересовался земледелием

[98, т. 5, с. 325]. Впоследствии это пренебрежительное отношение к земледелию также вошло в число главных обвинений в адрес Конфуция.

Помимо косвенных данных существуют и прямые доказательства участия Мао Цзэдуна в «критике Конфуция» в 70-е годы. Немаломо лишь о письме Фэн Юланя, опубликованном вскоре после смерти Мао Цзэдуна, где он указывает, что еще в 1956 г. при встрече с Мао Цзэдуном тот упрекал его в идеализации Конфуция. Что же касается упомянутых выше статей Фэн Юланя, то они, по его утверждению, были предварительно просмотрены Мао Цзэдуном (см. [365, 28.09.1976]).

В кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» обращает на себя внимание еще один немаловажный момент. Ее организаторы действовали в духе концепции «использовать древность ради современности» (*гу вэй цзинь юн*), где «древности» отводилась сугубо прагматическая функция, в то время как для китайской политической культуры свойственно именно через «древность» осуществлять традиции преемственности.

Конкретная история общественно-политической жизни КНР 60–70-х годов показывает, что «банда четырех» возрождала прежде всего реакционные традиции национальной политической борьбы, восхваляя ради оправдания эксцессов «культурной революции» факт сожжения Цинь Шихуаном древних книг, закапывание в 212 г. до н. э. 460 конфуцианцев объявлялось героическим поступком; введение Шан Яном системы круговой поруки (*баоцзя*) также оценивалось как явление прогрессивное для всей истории страны и т.п.

И наоборот, такие прогрессивные традиции духовного наследия нации, как культ грамотности, образованности, всячески поносились. Негативное отношение «банды четырех» к образованности сфокусировалось на Конфуции и Мэн-цзы как творцах этого культа, тем более что их противники (У Хань, Пэн Дэхуай, Линь Бяо) апеллировали к раннему конфуцианству.

«Банда четырех» нарушила принцип историзма, когда спроецировала политическую борьбу времен империи Цинь и становления династии Хань (III—II вв. до н. э.) на середину 70-х годов XX в. За образами Цинь Шихуана, Ли Сы, Ван Цзяня, Чжао Гао, Лю Бана, Сян Юя, Люй-хоу и других стояли высокопоставленные деятели КНР (Мао Цзэдун, Чжоу Эньлай, Линь Бяо, Цзян Цин и др.).

Группа лидеров КНР (Чжоу Эньлай, Дэн Сяопин и др.) уже тогда почувствовала всю опасность подобного курса — доносы на старших и родителей (именно в этом плане реализовалась маньчжовская концепция круговой поруки), нигилистическое отношение к семье, культу старших, образованности и т. п. рушили те привычные, воспеваемые Конфуцием и веками апробированные связи, которые, регулируя человеческие отношения, отношения между различными классами и социальными слоями, тем самым цементировали общество в целом. Они не могли не замечать, что

управление страной становится малоэффективным, рушится порядок. Выступая 14 июля 1975 г. на расширенном заседании Военного совета, Дэн Сяопин с тревогой отмечал: «Отношения между вооруженными силами и правительством также стали напряженными. Славное единство и традиции, которые мы когда-то имели, исчезли... Товарищи, служащие в вооруженных силах, обычно уступали места в автобусах престарелым лицам и женщинам с детьми на руках. Сейчас находятся такие лица, которые не уступают место, даже когда слышат плач грудного ребенка, которого держит на руках женщина, стоящая перед ними» [361а].

Еще бóльшую тревогу вызывало положение с интеллигенцией. За годы «культурной революции», кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», когда в масштабах всей страны поносился культ знаний, у определенной части интеллигенции выработалась охранительная привычка — не демонстрировать заинтересованность в углублении знаний, повышении профессионального мастерства. Выступая 29 мая 1975 г. в Академии наук, Дэн Сяопин отметил, что «ученые и исследователи не читают книг. Они покидают свои институты, отправляясь домой даже до окончания рабочего дня, и занимаются приготовлением пищи» [361б]. Особенно беспокоило его положение с технической интеллигенцией: «Многие технические специалисты не могут заниматься исследовательскими работами. Число тех, кто читает книги и работает со справочными материалами, крайне ограничено. Из 800 технических специалистов в Научно-исследовательском институте цветных металлов общее число тех, кто в течение полугода пользовался библиотекой, составило всего 300 человек. Это означает, что библиотекой пользовалось всего 4 человека в день. Это не лучший способ повышения технического уровня Китая до самого высокого в мире» [361а].

И хотя Дэн Сяопин выступал в сравнительно узких аудиториях (широкий читатель не был о них осведомлен)<sup>63</sup>, тем не менее его заявления вызвали резкое возражение «банды четырех». В стране усилилась борьба против «внутрипартийных каппутистов» и «зачинщиков правоуклонистского поветрия». Поскольку открыто выступать против Чжоу Эньлая и Дэн Сяопина было невозможно, «банда четырех» вновь обратилась к испытанной политической традиции — «использовать древность ради современности». Вновь на страницах массовой печати замелькали имена Конфуция и Мэн-цзы, критиковались такие высказывания: «Кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера», «Те, кто напрягает умственные силы, управляют людьми, а те, кто напрягает физические силы, находятся под их управлением» и т. п.

Утверждалось, например, что в концепции «кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера» нашла концентрированное выражение педагогическая идея Конфуция, служившая упадочному рабовладельческому классу: «Чтобы отрицать достижения просветительной революции (т. е. „великой пролетарской культурной революции“ — Л. П.) и реабилитировать ревизионистскую просветительную линию, зачинщики правоуклонистского

поветрия пересмотра правильных выводов в области просвещения тоже замечивали черный хлам концепции „кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера“. Они рассматривают вуз как нечто подобное лестнице в храм духовной аристократии и пытаются ввести молодых людей в тупик реставрации и регресса... Хотя Конфуций, который всю жизнь посвятил реставрации рабовладельческого строя, давно сметен на свалку истории, но проповедовавшаяся им реакционная идеология не исчезает сама собой. Она продолжает разъедать и отравлять душу людей и служит зачинщиком правоуклонистского поветрия пересмотра правильных выводов, орудием осуществления реставрации и регресса. Чтобы подвергнуть их ревизионистскую линию основательной и углубленной критике и вырвать ее идейные корни, необходимо продолжать критику Конфуция» [367, 19.03.1976].

В различных вариантах обыгрывалось кочующее из статьи в статью обвинение, будто учение Конфуция и Мэн-цзы является «важным идейным истоком ревизионизма», направленным «главным образом на изменение основной линии партии, делающей упор на классовую борьбу как решающее звено, на отрицание великой пролетарской культурной революции и на реставрацию капитализма в Китае» [367, 15.03.1976].

В результате такой критики Дэн Сяопин (не без санкции Мао Цзэдуна) был снят со всех постов.

Вырывание «идейных корней» антияоцзэдуновского отношения к образованию и культурному наследию продолжалось и после смерти Чжоу Эньлая, в период возвышения Хуа Гофэна, принявшего активное участие в этой кампании. Он, в частности, заявлял, что «проходящая ныне в Китае большая революционная дискуссия в области образования, науки и литературы... должна способствовать тому, чтобы революционная линия председателя Мао еще глубже вошла в сердце каждого» [367, 16.03.1976].

Смерть Мао Цзэдуна изменила отношение к культурному и историческому наследию. Однако произошло это не сразу. «четверка» пыталась взвинтить накал политической борьбы, усилив нападки на конфуцианство. Провозглашалось, что «критика реакционной идеологии конфуцианства с позиций марксизма-ленинизма, идей Мао, изучение истории борьбы конфуцианства и легизма имеет огромное значение в борьбе против ревизионизма, за предотвращение ревизионизма для укрепления диктатуры пролетариата» [376, 1976, № 10, с. 65]. Продолжение разоблачения «доктрины Конфуция — Мэн-цзы» связывалось с «доведением до конца дела пролетарской революции» [376, 1976, № 10, с. 67].

Вторая в истории Китая общегосударственная кампания против Конфуция завершилась арестом ее организаторов. Стране предстояло подчитать духовные потери и вновь поставить на пьедестал почета свою национальную святыню. Еще до официального возвращения к руководящей работе, которое состоялось в 1977 г., один из объектов критики — «современный Конфуций» Дэн Сяопин приступил к планомерной восстановительной работе.

## Возрождение Конфуция (1977—1990 гг.)

Свержение «четверки» и публичный суд над ней ознаменовались началом новой массовой кампании переоценки культурного и исторического наследия, особенно той его части, которая активно использовалась в политической борьбе предшествовавших 10—15 лет, т. е. конфуцианства и легизма. Дэн Сяопин и его сподвижники стремились прекратить вопиющее насилие над историей.

Первый обширный перечень обвинений в адрес «четверки», занимавшейся «извращением истории», появился 13 ноября 1976 г. в газете «Гуанмин жибао». В этой статье, представляющей запись выступлений пекинских рабочих и ряда историков, пересматривалась концепция извечной борьбы двух линий в истории Китая и в КПК, имеющей своим истоком борьбу конфуцианцев и легистов в VI—IV вв. до н. э.: «Посмотрите, какую чушь они („четверка“.— Л. П.) несли, — более чем двухтысячелетняя борьба конфуцианцев с легистами прямо влияет и на настоящее время, продолжается до настоящего времени, а также может влиять и впредь» [365, 13.11.1976].

Борьба конфуцианцев и легистов была локализована эпохой древности. С конца 1976 вплоть до конца 1979 г. появилась масса статей, авторы которых вполне аргументированно доказывали, что наиболее ожесточенная борьба между конфуцианцами и легистами происходила в VI—III вв. до н. э. (см. [365, 05.01, 24, 31.03, 30.06.1977; 376, 1977, № 1, с. 108—109, 1978, № 1, с. 70]). Такая оценка соответствовала исторической действительности, и ученые активно включились в работу.

Одновременно началась массовая кампания по реабилитации Чжоу Эньлая, который в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» был назван «главным конфуцианцем». «Под предлогом исследования борьбы конфуцианцев с легистами, — писал „Хунци“, — „четверка“ кричала о том, что „в нашей партии появилось немало конфуцианцев“, необходимо „схватить главного конфуцианца в партии“» [376, 1976, № 12, с. 26] (см. также [365, 16—22, 25.12.1976]); Мао Цзэдун был также назван «жертвой четверки».

Переоценка истории конфуцианства и легизма неизбежно должна была коснуться и Цинь Шихуана. Вина за его восхваления была возложена на «четверку». В целом ряде работ давалась более объективная оценка деятельности первого китайского императора: «В отношении Цинь Шихуана следует отметить, что невозможно, учитывая его заслуги, скрыть его преступления, но в то же время также нельзя, учитывая его преступления, умалить его заслуги» [372, 1977, № 5, с. 59]. Оглавалось должное выдающейся роли Цинь Шихуана в объединении страны, писалось о стратегическом значении Великой китайской стены и др.: в то же время он обвинялся в жестокости к народу и чрезмерном увлечении некоторыми легистскими концепциями: «Он (т. е. Цинь Шихуан.— Л. П.) не принимал во внимание реальную жизнь народа, неогра-



и „банда четырех“. Многие из присутствующих здесь товарищей испытали это в полной мере на себе. Вы посмотрите: захотели скрутить председателя республики — скрутили; захотели подвергнуть чистке заместителя председателя ЦК КПК и генерального секретаря ЦК партии — подвергли. Они подвергали чистке кого хотели — всяких там заместителей председателя Постоянного комитета ВСНП, заместителей премьера Госсовета, заместителей председателя Военного совета ЦК КПК, маршалов, всяких там членов КПК и КСМК, любого кадрового работника и представителя масс, любого передовика производства, любого деятеля Единого фронта. Попутно, как заблагорассудится, можно было обыскивать дома; заблагорассудится — хватать; заблагорассудится — сажать; кого угодно с кем угодно связывать; кого угодно шельмовать; на кого угодно клеветать; кого угодно без суда и следствия избивать, подвергать пыткам и даже убивать. В конечном счете захотели убить и председателя Мао. Спрашивается: где было взять демократию, когда не существовало правопорядка? На этот вопрос нам ясно ответили и в этом отношении нас научили учителя — Линь Бяо и „банда четырех“» [376, 1979, № 11, с. 4].

Этим докладом была открыта широкая дискуссия о системе управления, в основе которой оказалась проблема определения характера государственной власти. Дело в том, что идеологи «культурной революции» называли существующую в те времена власть «диктатурой пролетариата» или «диктатурой народа». Система управления именовалась «управлением посредством людей», в основе ее лежала трансформированная «четверкой» концепция «ли», обосновывавшая право на верховную власть лишь за небольшой группой людей. «Четверка» фактически не только усилила изначальную отчужденность конфуциевского *ли* от закона (*фа*), но и возвела *ли* в абсолют, презрев какую-либо законность. Если учесть, что концепция «ли» в мышлении «четверки» никак не ассоциировалась с гуманностью и нравственностью, не говоря уже о стержневом принципе «хэ», то эта операция с учением Конфуция превосходила по своей изощренности даже «творчество» имперской бюрократии. Поскольку после 1976 г. произошла кардинальная переориентация в отношении социальной опоры власти — отныне ее олицетворяли не пауперизованные деревенские и городские слои, ориентированные на эгалитаризм и харизматического лидера, а трудовое крестьянство, труженики города и интеллигенции, — то необходимо было выработать и новое определение государственной власти в КНР. Так как участники дискуссии, анализируя систему «управления посредством людей» постоянно обращались к конфуцианской концепции «ли», целесообразно подробнее ознакомить читателя с доводами ее оппонентов, ибо это важно и для понимания роли традиций в политической культуре КНР.

Предваряя обширный обзор «Дискуссии по вопросу об управлении посредством людей и посредством закона», редакция «Жэньминь жибао» поместила следующее сообщение: «Вопрос

об управлении посредством людей и управлении посредством законов — важный вопрос теории права, вопрос, который вызывает к тому же в настоящее время сравнительно большие споры» [367, 18.01.1980]. Все анализируемые статьи редакция «Жэньминь жибао» сгруппировала по четырем следующим разделам: 1) «между управлением посредством людей и управлением посредством законов существует внутренняя связь»; 2) «управление посредством людей и управление посредством законов никогда не существовало в чистом виде»; 3) «нельзя оставлять лазейки для сохранения управления посредством людей»; 4) «два различных метода управления государством».

В первом разделе излагалось содержание статьи Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи «Исторический анализ управления посредством людей и управления посредством законов». «Так называемое управление посредством людей, — цитировала авторов „Жэньминь жибао“, — это политическая платформа конфуцианцев в древнем Китае. Она и платформа легистов, настаивавших на том, что управление должно осуществляться посредством законов, представляли собой два различных метода господства. Первые фокусировали внимание на людях, а не на законах» [367, 18.01.1980]. Однако, по мнению Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи, представление, «будто конфуцианцы ратовали только за управление посредством людей и абсолютно отказывались от управления на основе законов, не соответствует историческим фактам... Следует говорить лишь, что доиньские легисты акцентировали внимание на управлении посредством законов, в то время как конфуцианцы акцентировали внимание на управлении посредством людей... С переходом же к феодальному обществу среди просвещенных правителей любой династии никто не пренебрегал ни правилами (*ли*), ни наказаниями (*син*), никто не разрывал внутреннюю связь, существовавшую между управлением посредством людей и управлением посредством законов» [367, 18.01.1980].

Заключая изложение статьи Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи, «Жэньминь жибао» пишет: «Авторы считают, что в период между Синьхайской революцией (1911 г. — *Л. П.*) и „движением 4 мая“ (1919 г. — *Л. П.*) правление посредством законов, за которое ратовали передовые мыслители, и его противоположность — правление посредством людей — обрели новое содержание, на которое явно лег отпечаток эпохи. Соответственно понятия „управление посредством людей“ и „управление посредством законов“ не являются надысторическими понятиями, и их следует конкретно анализировать. Весьма трудно свести всю реально богатую политическую жизнь в нашей стране к возникшим в доиньский период понятиям „управление посредством людей“ и „управление посредством законов“. Это может, напротив, создать превратное представление о том, что борьба между сторонниками этих двух методов господства затянулась до сегодняшних дней» [367, 18.01.1980].

Во втором разделе излагалась статья Чэнь Шоун, Лю Шэньпина

и Чжао Чжэньцзяна «Тридцать лет создания правопорядка в нашей стране» Весьма интересно, что, знакомя читателей с нею, «Жэньминь жибао» ограничилась лишь приведением различных выдержек без каких-либо комментариев. Авторы указывали: «На протяжении длительного периода времени в нашей стране бытовала формулировка „нужно стремиться к управлению посредством людей, а не к управлению посредством законов“. Считалось, что тот, кто выступает за управление посредством людей, выступает с марксистских позиций, а тот, кто выступает за управление посредством законов, выступает с буржуазных, ревизионистских позиций. . . Практика показала, что данная формулировка лишена научной базы [367, 18.01.1980].

В третьем разделе «Жэньминь жибао» привел, опять же без каких-либо комментариев, краткое изложение статьи Гу Чуньдэ, Люй Шилуня и Лю Синя «Об управлении посредством людей и управлении посредством законов». «Кун Цю и Мэн Кэ, подчеркивая необходимость управления делами государства посредством правил (*ли*), которые осуществляли бы совершенномудрые, обладающие волей Неба (*тянь мин*), проводили в жизнь так называемое управление посредством добродетели (*дэ чжэн*) и управление посредством человеколюбия (*жэнь чжэн*), т. е. пропагандировали управление посредством людей. Противоположностью управления посредством людей являлось управление посредством законов. Сторонники этого учения подчеркивали важную роль законов в делах управления государством, что, по их замыслам, должно было исключить или ограничить проявление волюнтаризма у власть имущих, которые управляли страной. Управление посредством законов в широком смысле слова представляло весь комплекс интересов и воли правящего класса, позволяло лучше систематизировать и объединять его действия» [367, 18.01.1980].

Подход данных авторов к учениям Конфуция и Шан Яна, несомненно, более объективен и серьезен, нежели это имело место в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» и в первые три года после завершения кампании. Тогда, хотя легизм всеячески восхвалялся, в китайской массовой политической печати основная легистская идея — концепция всеобщности закона замалчивалась. В рассматриваемой же статье именно она кладется в основу постановки вопросов о необходимости возрождения правопорядка. Авторы статьи не оставляют без внимания и историческую ограниченность легистской концепции закона: «Управление посредством законов, за что ратовала в новое время буржуазия, во многом отличалось от управления посредством законов, с проповедью которого выступали доциньские легисты. Основная особенность первого заключалась в правильном и широком тесном увязывании вместе управления посредством законов и демократии» [367, 18.11.1980]. Вряд ли верно, конечно, особенно для Китая, так жестко увязывать буржуазный правопорядок с демократией, рассуждения же автора о неприятии социалистическим правопорядком конфуцианской концепции правил заслужи-

вают внимания: «Практиковать управление посредством людей в условиях социалистического строя -- значит позволять отдельным людям или меньшинству ставить свою волю на место воли народных масс либо возвышать первую над последней. В этом случае такие люди фактически становятся привилегированной элитой, произвольно отдающей приказы и распоряжения массам, а... социалистическая демократия тут же перестает существовать» [367, 18.01.1980].

В четвертом разделе обзора рассматривалась статья Ли Буюня, Ван Дэяня и Чэнь Чуньлуна «Нужно осуществлять социалистический правопорядок». Авторы объявляют себя решительными противниками конфуцианской концепции ли в ее современной интерпретации: «Управление посредством людей предполагает, что его сторонники видят в законе обузу и считают власть индивидуума выше закона; считают, что, занимаясь каким-либо делом, можно опираться на людей, а не на законы, что инициативу масс можно поставить выше законов, что последние можно отменять по мере разворачивания какой-либо политической кампании. На протяжении длительного времени у нас в стране существовал порядок, когда люди выступали против управления посредством законов и за управление посредством людей» [367, 19.01.1980].

Итогом дискуссии явилась победа сторонников «управления посредством законов» -- в 1980 г. было официально восстановлено определение государственной власти в КНР как демократической диктатуры народа, основанной на проекте новой, исправленной Конституции КНР.

Что касается посмертной судьбы самого Учителя, то начиная с 1976 г. в стране нескончаемым потоком публикуются статьи, рассматривающие самые различные его концепции и этапы жизни.

Подводя итоги трехлетнего обсуждения учения Конфуция (1976--1979), Пан Пу выделял в нем два качественных этапа: первый охватывал 1976 -- первую половину 1978 г., второй -- вторую половину 1978 -- 1979 г.

По мнению автора, «на первом этапе акцент делался главным образом на том, чтобы разделиться с проводившейся „бандой четырех“ кампанией по „восхвалению легизма и критике конфуцианства“. Эта кампания была, по существу, политическим заговором, цель которого заключалась в узурпации верховной власти в партии и государстве; оценке же древних в данном случае отводилась лишь роль ширмы... Критикуя концепцию „восхваления легизма и критики конфуцианства“ „банды четырех“, разумеется, следовало прежде всего разоблачить ее политическое коварство. На первом этапе под этим углом зрения появилось немало весьма острых и хороших статей, чтение которых доставляло огромное удовольствие. Они освобождали от пут ненависти и познине несли в себе зерна глубоких разоблачений и беспощадной критики. Однако почти во всех этих критических статьях сохранялась острая политическая заданность, словно золотой обруч крепко стягивающая все мысли авторов. Казалось, что она превратилась

в чеканную аксиому, которая может служить обоснованием любого тезиса и быть использована для ответного удара по самой „банде четырех“» [367, 29.01.1980]. Пан Пу имел в виду логику доказательства, когда многие авторы, споря с организаторами кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», действовали по схеме «сам дурак», обвиняя сторонников «банды четырех» в приверженности к конфуцианству.

Закljučая характеристику первого этапа, Пан Пу отмечал: «Этот этап можно назвать этапом пересмотра бессмысленных оценок Конфуция. Он до обидного ярко продемонстрировал, сколь большую роль у наших исследователей еще играют инерция и суеверие, или, выражаясь точнее, он без всякого сочувствия вскрыл, до какой степени глубоко травмирована наша идеология» [367, 29.01.1980]. С этим выводом нельзя не согласиться. Пан Пу сетовал: «Не знаю, с какого времени, но в нашей жизни политика постепенно поглотила науку, выгода и невыгода исподволь заняли место правды и неправды. С позиций политики стало возможным обрушиваться на все, и все должно было подчиняться политике. И вот в сфере общественных наук чувство правды и неправды стало с каждым днем все больше хиреть и в итоге исчезло» [367, 29.01.1980].

Второй этап, по мнению Пан Пу, начался тогда, «когда Конфуция стали исследовать как историческую личность, ясно высказывая при этом собственные взгляды. Это постепенно пришло по мере того, как обсуждение стало вестись в соответствии с критериями истины» [367, 29.01.1980].

На этом этапе наблюдалось сосуществование самых различных точек зрения: «Во вторые полтора года появляется неиссякаемый поток статей, обзоров, дискуссионных заметок и докладов самого разного характера и свойства, содержащих оценки Конфуция: здесь и всесторонний анализ его идеологии, и исследование отдельных исторических фактов; здесь и признание Конфуция революционером, и твердая уверенность в том, что Кун Цю был реакционером; здесь и попытка проследить, кто был предтечей конфуцианцев, и непринужденный разговор об эволюции конфуцианства; словом, в этом грандиозном потоке, захватывающем все и вся, великое и малое, поистине каждый высказывает свое мнение и говорит при этом то, что хочет сказать» [367, 29.01.1980].

Я специально привел столь пространную тираду, дабы показать читателю, как стосковались тогда китайские историки, философы и юристы по возможности высказывать собственное мнение. Почти по каждой крупной проблеме, связанной с характеристикой Конфуция и конфуцианства, насчитывалось по меньшей мере четыре-пять различных точек зрения.

Так, Лю Шусюнь в статье «О переоценке Конфуция» отмечал, что по вопросу о политической платформе Конфуция сосуществуют четыре следующих мнения: 1) Конфуций — представитель твердолобых рабовладельцев; 2) Конфуций — реформатор рабовладения; 3) Конфуций представлял нарождавшийся класс поме-

ищников; 4) нельзя идеологию Конфуция рассматривать как нечто неизменное, поскольку в своем развитии она прошла ряд этапов. По вопросу о философской ориентации Конфуция одни утверждали, что он был идеалистом, другие — материалистом, третьи — что в его философских взглядах намечались освобождение от религиозного идеализма и поворот к наивному материализму и т. п. [365, 12.03.1980].

80-е годы стали новым качественным этапом в изучении биографии и учения Конфуция. Появились монографии, анализирующие различные аспекты его воззрений (см. [206; 265]).

Провинциальные издательства выпускали популярные брошюры о Конфуции. Активную работу вел основанный в 1979 г. Институт Конфуция при педагогическом университете г. Цюйфу — родины Учителя (см. [208]). Кун Дэмао — потомок Конфуция в 77-м поколении, член НКПСК, опубликовала свои воспоминания о жизни в Цюйфу (см. [199]).

Поистине этапным событием в истории конфуциеведения является глубоко фундированная монография Куан Ямина «Критическая биография Конфуция» [198], которая широко использовалась при написании данной книги и оказала автору огромную помощь в постижении наиболее сложных и спорных проблем.

Государство уделяло большое внимание мемориальному комплексу на родине Конфуция. В очень короткий период были ликвидированы последствия варварского разрушения времен «культурной революции», и комплекс вновь засиял во всем своем величии.

Координирующую роль в исследовании и пропаганде воззрений Учителя играет Фонд Конфуция, созданный в 1984 г. Как явствует из его Устава, он «представляет собой всекитайскую массовую научную организацию, поддерживаемую государством. Основная задача Фонда заключается в объединении и организации ученых всей страны для проведения всестороннего, систематического, углубленного научного исследования воззрений Конфуция, идеологии конфуцианства и китайской традиционной культуры. Основываясь только на реальных фактах, отбрасывая плеве́лы и отбирая ценное, руководствуясь принципом использовать древность на службе современности, Фонд будет распространять учение Конфуция и его последователей, а также славные традиции блестящей древнекитайской культуры ради обогащения социалистической духовной культуры» [292а, с. 7].

Высшим руководящим органом Фонда Конфуция является правление, которое избирается путем консультацией с делегатами из различных мест.

Конкретная работа Фонда осуществляется через три комитета: научный комитет Фонда; комитет, управляющий капиталом Фонда, и комитет исследования памятников культуры родины Конфуция.

Научный комитет планирует и разрабатывает ближайшие и стратегические планы исследования учения Конфуция, системы

воззрений конфуцианцев и идеологии китайской традиционной культуры. Комитет осуществляет научные контакты с зарубежными учеными; проводит международные конференции, руководит работой журнала «Изучение Конфуция», предлагает правлению сессии лиц для присуждения ученых степеней и наград. Насколько мне известно, в КНР лишь Фонд Конфуция имеет право присуждения докторской степени. Обычно это прерогатива Госсовета.

Денежные награды (1--3 тыс. юаней), так же как и докторские степени, присуждаются как китайским, так и зарубежным ученым.

Научный комитет Фонда руководит также деятельностью Центра по изучению Конфуция, состоящего из трех комплексов: «Высшая школа Конфуция» (ее еще называют «Высшая школа в Пинане»), библиотека, зал древней музыки. В Высшей школе ведутся узкоспециализированные исследования, ей предоставлено право отбирать работы для присуждения их авторам степени доктора наук. Предусмотрена стажировка в ней проявивших себя в науке китайских и зарубежных исследователей.

Комитет, управляющий капиталом Фонда Конфуция, ведет всю работу, связанную со сбором добровольных пожертвований, как внутри страны, так и за пределами Китая. В чисто традиционном духе выработана четкая графа степени благодарности за денежные взносы в счет Фонда Конфуция: от записи имен жертвователей (индивидуальный взнос - свыше 100 юаней, коллективный - свыше 1000 юаней) до строительства на территории Центра изучения Конфуция специальной памятной беседки в честь лиц, переведших на счет Фонда свыше 10 млн. юаней. Высшие разряды благодарностей рассчитаны скорее всего на богатых *хуацяо*.

Этот Комитет обеспечивает и курирует всю финансовую деятельность Фонда.

Комитет исследования памятников культуры родины Конфуция обязан следить за сохранностью и своевременной реставрацией всего комплекса дворцовых и других строений мемориала Конфуция; проводить сбор и исследование материалов, связанных с жизнью и деятельностью Учителя. К руководству Фонда привлечен цвет интеллектуальной элиты Китая. Председателем Фонда избран проф. Куан Ямин.

На фоне неуклонного возрождения авторитета Конфуция переживают вторую молодость и его социальные утопии. Вскоре после знаменитого 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва, внесшего кардинальные изменения в методы строительства социализма, вдохновитель и руководитель реформ Дэн Сяопин в 1979 г. провозгласил, что целью социализма с китайской спецификой является достижение к 2000 г. «уровня общества малого благоденствия» (*сяокан шуй мин*)<sup>64</sup>. К тому времени, по мнению Дэн Сяопина, душевой национальный доход должен составить 800 долл. В марте 1987 г. Дэн Сяопин в беседе с президентом Замбии К. Каундой внес уточнение: «Построение социализма с китайской спецификой означает, что мы к концу этого века достигнем такого «уровня общества малого благоденствия», когда

душевой национальный доход будет равен 1 тыс. ам. долл.» (цит. по [127, с. 95]).

Обращение к идее общества малого благоденствия не случайно — это одно из проявлений устойчивости традиций в политической культуре КНР. Когда один из признанных лидеров страны, пострадавший в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», вдохновитель социально-экономических реформ, сознательно связывает модель социализма с китайской спецификой с социальной утонченностью Конфуция, он как бы берет от лица партии перед китайским народом и китайской историей обязательство — реализовать эту национальную мечту, четко определив ее реальные возможности.

Обращение «отца реформ» к идее сяокан, превращение ее в символ завершения начальной стадии социалистического строительства свидетельствуют о его политической мудрости и глубоком проникновении в систему традиционных национальных ценностей. Обращение на теоретическом и практическом уровне к концепции сяокан способствует мобилизации всех национальных ресурсов как внутри страны, так и за ее пределами. Эта восстановленная в правах доктрина Конфуция не может не быть привлекательной для населения Тайваня и всех хуацяо. Ее следует рассматривать вместе с другой теоретической находкой Дэн Сяопина — *и го лян чжи* («одно государство, две системы»). Умелое сочетание этих двух доктрин является одним из кардинальных положений концепции социализма с китайской спецификой. XIII съезд КПК (25 октября — 1 ноября 1987 г.) внес некоторые уточнения в формулировку Дэн Сяопина — отныне вместо *сяокан шуй пин* говорится *сяокан шэн хо* («достижение жизни общества малого благоденствия») (см. [55, с. 4]).

В феврале 1987 г. у входа в мемориал Конфуция в окрестностях г. Цюйфу толпа торговцев предлагала разнообразные сувениры, воспроизводящие эпизоды из жизни Учителя или отдельные его изречения. Был ясный весенний день. Холм, покрытый пожухлой травой, перед ним стела, извещающая, что здесь покоится прах Совершенномудрого. За два часа, проведенные мной там, прошло 326 человек (из них 34 иностранца), а это был обычный день недели. Экскурсанты прибывали на автобусах, многие приходили пешком. Люди, судя по внешнему виду, самые разные: служащие, рабочие, военные, крестьяне, пенсионеры, интеллигенты. Почти никто не уходил с пустыми руками, многие покупали популярное издание «Лунь юя», изложенного современным китайским языком.

Сочетание традиционного и современного в духовной жизни, которое наблюдается на примере отношения к Конфуцию в период после «культурной революции», уже дает свои плоды. По данным шанхайских социологов, опрошивших свыше 3 тыс. горожан,



65,97% высказались в пользу применения принципа «сыновней почтительности»; 6,43% отнеслись негативно; остальные полагают, что необходимо более конкретно проанализировать его применение (см. [381, с. 13]). Следует отметить, что, если бы аналогичный социологический опрос был проведен в деревне, доля приверженцев этого принципа, модернизированного в современных условиях, несомненно, была бы выше.

Этапное значение в процессе возрождения авторитета Учителя сыграл проведенный в октябре 1989 г. в Пекине Фондом Конфуция и ЮНЕСКО международный научный конгресс, посвященный 2540-й годовщине со дня его рождения.

Весь ход и результаты этого форума, проходившего под рабочим названием «Историческое место Конфуция и конфуцианской школы и их влияние на современное общество», говорят о том, что большинство современных ученых-культурологов и синологов — специалистов по конфуцианству и вообще китайской традиции сходятся в признании того факта, что конфуцианская духовная традиция, как основной формант идейно-политических стереотипов и «стиля жизни» китайцев, всегда оказывала и продолжает оказывать весьма значительное влияние на все те сложные и неоднозначные процессы, которые происходят ныне в китайском обществе, во многом самым непосредственным образом определяя специфику его модернизации. Адекватное понимание конфуцианства и сегодня обуславливает лучшее осмысление прошлого, настоящего и прогнозирование будущего Китая; а коль скоро это так, ретроспективный и компаративистский анализ китайской традиции во многом способствует улучшению взаимопонимания и поискам точек соприкосновения между Востоком и Западом, между людьми разных цивилизаций. В то же время изучение и понимание конфуцианства помогают другим цивилизациям и народам лучше понять самих себя, поскольку дает возможность взглянуть на себя под иным углом зрения.

Наконец, на симпозиуме прозвучала мысль о том, что конфуцианство и марксизм если и не равноправные, то, во всяком случае, параллельно существующие, взаимодействующие и взаимно обогащающиеся компоненты современной китайской цивилизации.

Фонд Конфуция провел ряд мероприятий, посвященных 2540-й годовщине со дня рождения Конфуция.

Мероприятия включали в себя Международный научный симпозиум в Пекине и Цюйфу; церемонию в честь Конфуция (в Цюйфу); осмотр исторических и культурных памятников, связанных с жизнью и деятельностью Конфуция (в Цюйфу); посещение храмов и монастырей на «священной горе» Тайшань.

В научном симпозиуме приняло участие около 300 известных ученых и деятелей, в том числе около 200 ведущих китайских ученых-обществоведов из всех основных гуманитарных институтов и университетов страны, примерно 30 ученых и журналистов с Тайваня, а также около 80 зарубежных ученых, бизнесменов и журналистов из 25 стран Европы, Америки, Азии и Австралии.

С приветствиями в адрес участников симпозиума обратились почетный президент Фонда Конфуция Гу Му, бывший заместитель премьера Госсовета и член ЦК КПК; Генеральный директор ЮНЕСКО Г. Тэйлор, представители ряда зарубежных делегаций, в том числе член-корреспондент АН СССР Н. Т. Федоренко и представитель Фонда Конрада Аденауэра (ФРГ) Э. Викет

В своей речи Гу Му, отметив огромную позитивную роль конфуцианства в истории Китая, подчеркнул, что Конфуций является «великим древнекитайским мыслителем, педагогом, политическим деятелем, отличавшимся высокими и чистыми помыслами и делами, широкой эрудицией, посвятившим всю свою жизнь делу культуры и воспитания, основавшим конфуцианскую школу и явившимся основоположником китайской традиционной культуры». Гу Му особо отметил «глубокое влияние», которое оказали Конфуций и конфуцианство на развитие не только собственно китайской цивилизации, но и культуры всех народов Восточной Азии. Далее он выделил тезис об объективной необходимости освоения рационально применяемой национальной традиционной культуры в современных условиях, без чего невозможен ни прогресс общества, ни развитие нации, ни осуществление реформ. В полной мере это относится к КНР, где ныне идет процесс создания «новой культуры - национальной, патриотической, научной и демократической». Говоря о прогрессивных элементах конфуцианства, Гу Му отметил его приверженность идеям мира и гармонии, охране окружающей среды, поддержания равновесия в мире и стабильности в обществе. Все это, заявил он, весьма актуально и для нашего времени. Не был обойден вниманием, естественно, и такой глобальный и актуальный сегодня вопрос, как взаимовлияние и взаимообогащение культур. Отметив, что Китай является сторонником цивилизационного взаимодействия, Гу Му в то же время уточнил, что основу национального возрождения и строительства должна составлять самобытная отечественная культура (см. [24, с. 198]).

Генеральный директор ЮНЕСКО ООН Г. Тэйлор, выступая на торжественной церемонии открытия, подчеркнул, что конфуцианское учение обогатило сокровищницу человеческой мысли.

Тем же лейтмотивом об актуальности главных просветительских идей Конфуция и конфуцианства – была пронизана и беседа генерального секретаря ЦК КПК Цзян Цзэминя с главами зарубежных делегаций, которая состоялась 8 октября в гостинице «Пекин». В довольно пространном выступлении Цзян Цзэминь подробно остановился на том положительном влиянии, которое оказало на него лично и на многих других китайских руководителей изучение в молодости произведений Конфуция, подчеркнув, что из пров. Шаньдун (родины Конфуция) вышло много мудрецов, а также видных деятелей современного Китая. Далее он выразил несогласие и с по сей день встречающимся определением учения Конфуция как «религиозного», определив его как «нравственное учение», из которого необходимо впитывать все рацио-

важное. «Нужно следовать совету Ленина в отношении наследия прошлого,— подчеркнул Цзян Цзэминь, — и учиться у прошлого всему полезному, рациональному».

Конфуций, по мнению Цзян Цзэминя, оставил «хорошее культурное наследие, которое нужно усваивать», отбрасывая все плохое. Уточняя, что имеется в виду под «хорошим» в наследии Конфуция, он пояснил, что речь идет о педагогических идеях, идее воспитания личности, которые можно и нужно использовать и сейчас в учебной и воспитательной работе с молодежью. «Поэтому, подчеркнул генеральный секретарь ЦК КПК, — влияние Конфуция велико и сейчас». Цзян Цзэминь выделил из идейного наследия Конфуция его воззрения относительно сознания, заявив, что они несут «научный характер», а также конфуцианскую идею самосовершенствования. «Молодежь должна изучать Конфуция, — подчеркнул Цзян Цзэминь, — усваивать все хорошее в культурных традициях, в идеологическом наследии Китая» (цит. по [24, с. 198]).

Мысль об актуальности многих идей Конфуция и конфуцианства усиленно подчеркивалась и подавляющим большинством китайских ученых — участников симпозиума, равно как и многими зарубежными синологами.

Свой доклад «Конфуцианская традиция публичных дискуссий» американский профессор В. Т. де Бари начал с событий 167 г. Именно тогда, в ханьскую эпоху, когда конфуцианство стало официальной идеологией, студенты и ученые выступили с резким протестом против произвола и беззакония коррумпированных придворных чиновников и евнухов, апеллируя к раннеконфуцианским традициям. Наибольшее же развитие идея соучастия ученых в управлении путем открытого высказывания своих мнений по поводу политических проблем получила в трудах Хуан Цзуншан (1610 — 1695) и Фан Дуншу (1772 — 1851). По их мнению, конфуцианские школы должны служить народу в двух аспектах: заниматься всеобщим образованием и являть собой организации, выражающие общественное мнение. И хотя, по мнению де Бари, идеи Фан Дуншу не были институцированы, они сыграли свою роль в эволюции конфуцианства XIX в., продемонстрировав миру многовековую устойчивость китайской традиции, требовавшей, чтобы общественные проблемы серьезно и открыто обсуждались в рамках конфуцианской школы. Пренебрежение ею вело к утрате стабильности в государстве и невозможности выразить общественное мнение (см. [204, 16 — 17]).

Сходные проблемы поднял и Э. Вилет (ФРГ) в докладе «Взаимоотношение между правителем и народом у Конфуция и его ближайших учеников». Цитируя несколько суждений Конфуция типа: «Если личное поведение верхов истинное, дела идут, хотя они и не отдают приказов. Если личное поведение верхов неправильно, то, хотя они и приказывают, народ не повинует», он заключил: «Таким образом, коррумпированные государь и правительство могут издавать разумные и толковые декреты, но

из-за разложения правящего класса даже эти декреты не будут восприняты народом и он не будет слушаться» [204, с. 118]. Ссылаясь на одно из суждений Конфуция, докладчик отмечал, что честный чиновник не может служить беспринципному правителю и должен покинуть службу. Ближайшие ученики Конфуция развивали его идеи — у Мэн-цзы народ был более значим, нежели правитель. Именно конфуцианские ученые выражали общественное мнение, правитель не мог не прислушиваться к мнению *ши*, из которых впоследствии вырос класс джентри. Таков основной вывод Э. Викета (см. [204, с. 118]).

Активно вели себя на конференции японские, тайваньские, сингапурские ученые, но особенно выделялись южнокорейские синологи. Их доклады отличались как масштабностью, так и разнообразием: от компаративистского анализа воззрений Конфуция и Сократа до подробного исследования биографий ранних корейских конфуцианцев.

Естественно, что в количественном отношении доклады ученых КНР явно преобладали. Анализировались многие аспекты учения Конфуция, особенно его понятийный аппарат. Почетный советник Фонда Конфуция Чжоу Гучэн предложил новую трактовку термина «жэнь», переводимого у нас, да и во всем мире, как «гуманность», «человеколюбие». Графически этот иероглиф состоит из двух элементов — «человек» и «два». Чжоу Гучэн полагает, что изначально этот знак состоял из элементов «человек» и «человек». В подтверждение своей мысли он ссылаясь на известное изречение из «Лунь юя»: «Правитель должен быть правителем; сановник — сановником; отец — отцом; сын — сыном», обратив внимание на то, что смысл фразы передан простым повторением иероглифов. Такой метод передачи мысли был довольно распространен в древности. Исходя из трактовки Чжоу Гучэна, термин «жэнь» следует понимать как «человек должен быть человеком» (см. [204, с. 39]).

Возвращаясь к выступлению на симпозиуме Гу Му, хочу отметить, что из всего богатого наследия «Лунь юя» Гу Му обратил внимание на суждение, где упоминается принцип «хэ» (1, 12). Он процитировал сочетание из трех иероглифов *хэ вэй гуй*, означающее, по его мнению, «гармония — превыше всего».

Отталкиваясь от данной трактовки, Гу Му заявил, что главным в учении Конфуция является принцип гармоничного развития как индивидуума, так и социума и гармоничного сосуществования людей в обществе и мире. Конфуций, считает он, впервые в истории китайской цивилизации разработал принцип гармоничных межличностных отношений и взаимоотношений человека с природой. Ныне, в развитие этой конфуцианской традиции, Гу Му предлагает распространить те же принципы и на межгосударственные связи; более того, с его точки зрения, именно опираясь на конфуцианскую трактовку идеи гармонии, можно «поддерживать экологический баланс в мире».

Такая трактовка принципа «хэ» получила развитие в провозг-

лашенной им концепции «Земной шар — одна деревня». Подразумевалось, что доминирующим фактом в жизни «деревни» призвана быть «гармония» Конфуция (см. [24, с. 198]).

Неожиданно для себя после завершения симпозиума в итоговой статье, опубликованной в экземпляре «Жэньминь жибао», ориентированной на внешний мир <sup>65</sup>, я обнаружил иное толкование принципа «хэ». Сообщалось, что на одном из секционных заседаний в Цюйфу ряд китайских ученых (фамилии их, к сожалению, не названы) предложил трактовать «хэ» как «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» [367, 11.10.1989].

Итак, на представительной научной конференции в конце XX в. напомнили о себе две традиции толкования принципа «хэ». Гу Му продолжил официальную традицию, заложенную ханьским ученым Дай Шэном и закрепленную Чжу Си. Не являясь профессиональным конфуциеведом, он вполне мог обратиться к устойчивой трактовке, тем более что использовал ее в благих целях. Другие ученые продолжили традицию иной трактовки, восходящей к более раннему периоду — цискому Янь Ину, «Гоюю» и самому Конфуцию. К сожалению, они все же были не точны — правильно отразив идею свободомыслия и состязательности умов, присущую изначально принципу «хэ», они прошли мимо главного. У Учителя состязательность умов была направлена на достижение Единства, решение Общей задачи.

В то же время отрадно констатировать сосуществование, хотя и не на равных, двух традиций в духовной и политической культуре страны. Кстати, одна из них в трансформированном варианте реализована в политической культуре стран конфуцианского культурного региона, но об этом уже в самом конце книги.

О том, сколь значительную роль продолжает играть конфуцианство в жизни Китая, свидетельствует и выступление на симпозиуме генерального секретаря ЦК КПК, говорившего о значении идей Конфуция для нравственного воспитания подлинных строителей социализма. Действительно, процесс инкорпорации ценностных ориентиров Учителя в новую, формирующуюся государственную доктрину набирает темпы. В качестве конкретного примера приведу текст ст. 6 постановления Центральной комиссии КПК по проверке дисциплины «Относительно партийных дисциплинарных наказаний членов КПК, нарушивших социалистическую мораль» от 28 декабря 1989 г.: «Лица, не выполняющие обязанностей по содержанию и воспитанию несовершеннолетних детей или по содержанию родителей, при сравнительно серьезных обстоятельствах наказываются предупреждением или строгим предупреждением, при серьезных обстоятельствах смещением с партийных должностей. Лица, жестокое обращение которых с членами семьи носит сравнительно серьезный характер, или отказавшиеся от членов семьи, наказываются смещением со всех постов в партии или же испытательным сроком в партии, при серьезных обстоятельствах исключаются из партии» [367, 18.01.1990].

Выступая гарантом возрождения пошатнувшихся в период

«культурной революции» национальных традиций, заложенных Учителем (прежде всего концепции «сяо», — почитания старших), КПК одновременно восстанавливает и одну из своих собственных лучших традиций, восходящих к лекциям Лю Шаоци в Яньани, где «благородный муж» Конфуция был прототипом идеального коммуниста.

Сегодня можно утверждать, что в КНР восстановлено былое уважение к Конфуцию, которое тысячелетиями жило в глубине национального сознания. Многие воззрения Совершенномудрого, особенно его критерии ценности личности, необходимы современному китайскому обществу в качестве ориентира.

В Китае активизируется процесс восстановления веры в действительность социальной роли «благородного мужа» как неотъемлемого фактора нормального функционирования и самого общества, и системы управления. Достаточно упомянуть о призывах депутатов ВСНП (апрель 1990 г.) «сформировать неподкупное руководство» и разработать «закон о честном руководстве». Депутаты предложили, в частности, образовать при ВСНП комиссию административного контроля с целью непосредственной проверки деятельности руководителей страны от членов Госсовета и выше [367, 02.04.1990].

Этическое и деловое формирование репрезентативного типа личности, с которым в КНР связывают надежды на успешную модернизацию, возможно лишь при синтезе не только китайского и западного, но и традиционного с современным, когда национальное ядро формируется за счет традиционных духовных ценностей”.

Наблюдаемый ныне в мире повышенный интерес к человеку не может успешно развиваться без более углубленного взаимопознания духовных культур каждого народа. Знакомство с воззрениями Конфуция, стоявшего у истоков духовной китайской культуры, может внести свою лепту в этот процесс.

Наглядным свидетельством этого могут служить итоги широко-масштабного обследования системы ценностей жителей КНР, осуществленного Институтом социологии Народного университета (г. Пекин) в 1987—1988 гг. Оно проводилось в 13 провинциях и городах Китая, было опрошено более 1800 человек — представителей почти всех социальных слоев, образовательных и социальных групп<sup>66</sup>.

Оценка 14 «основных качеств личности» производилась по семизначной шкале, где «5» означало «весьма одобряю», «3» — «одобряю», «1» — «одобряю в некоторой степени», «0» — «не могу дать определенной оценки», «—1» — «не одобряю в некоторой степени», «—3» — «не одобряю», «—5» — «весьма не одобряю». Ниже приведены средние оценки, данные тому или иному качеству, а также сведения о том, какая доля опрошенных (%) дала данному качеству ту или иную оценку [292б, с. 69—73]:

Итак, восемь «основных качеств личности» получили положительную оценку — и все они восходят к системе ценностей Учи-

Качество личности	Средняя оценка	5	3	1	0	-1	3	-5
1. Совесть (цинзе)	4,05	66,3	23,8	4,7	4,1	0,5	0,4	0,2
2. Преданность и сыновья почтительность (чжунсяо)	3,92	59,6	29,5	5,5	4,4	0,5	0,3	0,2
3. Гуманность (жэньай)	3,87	57,0	32,9	5,5	4,1	0,2	0,2	0,2
4. Интеллект (личжи)	3,75	55,6	30,4	7,4	4,3	1,0	0,8	0,4
5. Трудолюбие и бережливость (цинцзянь)	3,10	41,4	34,0	11,6	8,2	2,5	1,4	1,0
6. Деятельность, инициативность (цин-цзюй)	2,91	38,6	34,3	11,5	9,2	3,0	2,6	0,8
7. Рыцарство (сян)	2,33	25,5	35,3	19,8	11,2	3,3	2,9	2,0
8. Приверженность середине (чжунъюн)	0,01	6,4	17,1	19,0	20,7	11,2	16,9	8,7
9. Прагматизм (шиюн)	- 0,63	4,3	12,2	14,3	20,7	16,0	23,0	9,6
10. Утилитаризм <sup>67</sup> (гунли)	--2,77	2,8	3,6	3,9	11,8	7,9	25,1	44,7
11. Личные достоинства, частная мораль (сы дэ)	-3,58	1,3	1,2	0,9	9,0	5,6	23,8	58,4
12. Повиновение (цзюцзун)	- 3,69	0,6	1,3	1,0	6,5	6,0	25,0	59,7
13. Завистливость (цзиду)	- 3,83	0,8	1,0	1,2	7,2	4,6	20,2	65,2
14. Лживость <sup>68</sup> (цимань)	—3,83	1,4	0,8	1,0	7,3	4,7	18,7	66,3

геля. Высшую среднюю оценку получила «совесть». В то же время отрадно, что по удельному весу положительных оценок лидирует «жэнь» Конфуция (современное «жэньай») — 95,4%, опередив ненамного «совесть» — 94,8%.

Читатель, видимо, обратил внимание на странное соседство понятий под № 11. В то время, как современные китайско-русские словари, изданные как в Москве, так и в Пекине, трактуют «сы дэ» как «личные достоинства», в массовом сознании сохраняется традиционное восприятие этого понятия как особого типа морали, нормы которой действуют лишь в отношениях между людьми, объединенными какими-либо связями. Отсюда и негативное отношение к «сы дэ», как к «частной морали». В данном случае сказывается не совсем удачный процесс внедрения европейского понятийного аппарата в толщу традиционной культуры, когда неадекватно подобранный еще в конце XIX в. китайский термин, наталкивается на сложившийся в массовом сознании стереотип негативной реакции ко всему, что у Конфуция связано с личной (частной) выгодой, особенно если эта «выгода» достигается за счет ущемления прав других людей.

Довольно удивительно, что «приверженность середине» и «прагматизм» заняли первые места в нулевой шкале.

К сожалению, мне недоступны результаты аналогичных опросов по другим странам конфуцианского культурного региона. Было бы поучительным сравнить степень воздействия формационности общества на генофонд национального менталитета.

Что же касается многомиллионного китайского крестьянства, то традиционная вера в Небо, как верховного судию земных правителей, остается у него неизменной. Несколько десятилетий — слишком короткий срок для изменения вековых традиций. Так, небывалое для Китая таншаньское землетрясение, унесшее десятки тысяч жизней, китайские крестьяне восприняли как знак недовольства Неба правлением Мао Цзэдуна... И через несколько месяцев Председатель скончался...



## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Последние лет двадцать во мне почему-то все время нарастало чувство неисполненного морального долга перед нашим читателем. Видимо, случилось происхождение. Отец — Ки Чжи (Цзи Чжи) — вступил в КПК в первые годы ее создания и вскоре вместе с десятками молодых китайских революционеров был послан на учебу в Страну Советов. Моя мать, Переломова Александра Павловна, потомственная сибирячка, была его первой учительницей русского языка. Несмотря на то что впоследствии став синологом, многие годы занимался древней историей Китая, по-настоящему приблизиться к Конфуцию опасался — слишком величествен, нужны иные способности и иной уровень знаний. Поэтому поначалу кружил вокруг, опубликовав в 1962 и 1968 гг. две книги о его главных оппонентах: Цинь Ши хуане [112] и Шан Яне [167]. По-видимому, так бы и сошел с пути в начале марафона, если бы не дальнейшие события в жизни КНР.

Толчком к написанию этой книги явилась, как ни странно, массовая общественно-политическая кампания конца «культурной революции» — кампания «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1976). Отец, как и многие старые революционеры, сидел тогда еще в тюрьме. Мне же по долгу службы пришлось вскрывать методику ее организации и функционирования. Уже тогда я понял, что объективное исследование современного толкования конфуцианства возможно лишь при сочетании двух временных срезов — современного и древнего — с неизбежным собственным видением источников. В итоге появилась книга «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая» [124]. То была первая реальная попытка приближения к Конфуцию. Благоприятные рецензии специалистов, опубликованные как у нас, так и за рубежом, вдохновили на продолжение.

И здесь произошло непредвиденное — материал стал предъявлять свои требования, упрямо тянул в глубину, что делало необходимым компаративистское исследование. Ни одна из моих предыдущих работ не шла с таким трудом, как эта. Помимо постоянного дефицита времени угнетала боязнь упустить нечто существенное; ведь пришлось охватить огромный исторический пласт протяженностью более 2 тыс. лет. В то же время уверен — многого пути для постижения значимости Конфуция не существует.

Отдельные читатели могут посчитать автора «занудой»,

засорившим книгу сопоставлением различных вариантов переводов и толкований суждений Конфуция, что затрудняет восприятие, требуя дополнительных усилий. Не проще ли было, как это обычно принято у нас, ознакомить читателя уже с результатами труда, не посвящая его в самую лабораторию исследования?

Но, во-первых, автор не берет на себя смелость утверждать незыблемость своих трактовок — слишком велика ответственность. Во-вторых, делалось это не без умысла, дабы читатель понял, сколь неоднозначен «Лунь юй» и что учение Конфуция не полностью идентично официальному конфуцианству времен империй. Его интеллектуальные и нравственные потенции гораздо богаче, и далеко не все мысли Учителя познаны или общепризнаны даже профессионалами, о чем свидетельствует, в частности, история концепции «хэ». Наконец, самое главное — именно в процессе нудного и запутанного «гробокопательства» завязываются те невидимые простым глазом узелки, проявляющиеся затем в науке и большой политике. Такова одна из коренных специфик политической культуры Китая.

За время существования КНР с Конфуцием случалось всякое. Были падения, когда звучали призывы «бить» Учителя, «как крысу, перебегающую улицу», бывали и подъемы. Уверен, что прошлое не повторится. Порукой тому объективный закон модернизации развивающихся стран, открытый советскими востоковедами Л. И. Рейснером и Н. А. Симонией. Суть его сводится к тому, что независимо от того, строит данная развивающаяся страна капитализм или социализм, она может осуществить это лишь в процессе синтеза современного с традиционным. В ходе данного процесса неизбежна трансформация как современного, так и традиционного (см. [170а, с. 10, 12]). Успех же дела, на мой взгляд, зависит от уровня политической культуры руководства страны — сумеет ли оно выработать оптимальную модель синтеза традиционного с современным. В настоящее время в КНР Конфуций вновь возведен на пьедестал, а ценностные компоненты его учения соучаствуют в формировании новой государственной доктрины, в большей степени, нежели прежняя, соответствующей национальным интересам. Первая социальная утопия Учителя — «общество малого благоденствия» (сяюкан) — стала официально символом построения социализма с китайской спецификой.

В этой связи Запад переживает вторую после Вольтера волну интереса к Конфуцию, преследуя не только прагматические цели. Не случайно Фонд Конрада Аденауэра, специализирующийся на анализе тех идейно-политических и социально-экономических факторов, которые влияют на формирование и функционирование политической системы в обществе, вступил в контакты с Фондом Конфуция. Стремясь постичь глубинную суть процессов и перспективность реформ в КНР, Фонд Конрада Аденауэра провел в 1988 г. совместно с Фондом Конфуция международную конференцию на тему «Конфуцианство и модернизация в Китае», в которой приняли участие ученые — культурологи, политологи

и экономисты из ФРГ, КНР, США, СССР, Сингапура, Тайваня, Италии, Израиля, Ливана, Польши, Венгрии, Франции и Швейцарии (подробнее о ней см. [233]).

Что касается русской духовности, то традиция приобщения к духовной культуре Китая именно через Конфуция, заложенная А. С. Пушкиным и Л. Н. Толстым, не прерывалась и в наш век. В 1976 г. в интервью японскому телевидению, которое вел проф. Госуке Утимура, также отсидевший в свое время у нас в лагере, А. И. Солженицын рассказал, что в заключении он заинтересовался дальневосточной философией. Конфуций, Лао-цзы, японский буддист Ямага Соко открыли ему неведомый ранее мир восточной души. Объясняя Госуке Утимура причину такого интереса, А. И. Солженицын сказал: «В лагере нас с вами насильно поставили в это положение. Что же у нас осталось, как не душой заняться? Но в лагере нас заставили решеткой. А смысл в том, чтобы человек сам себя ограничил духом» [107а, с. 241]. В своих воспоминаниях об А. И. Солженицыне Лев Копылев рассказывает, что в «1948 г. в Марфине, он разпосил по карточкам афоризмы Лао-цзы и Конфуция» [107а, с. 241]. Интересно было бы узнать, что именно выписывал из «Лунь юя» Александр Исаевич? Может быть когда-нибудь исследователи его творчества проследят степень воздействия акта приобщения к Конфуцию на творческое развитие писателя. По крайней мере уже сейчас Ж. Нива — биограф А. И. Солженицына — находит в солженицынской мысли элемент «евразийства» [107а, с. 241].

Характерно, что следующим, продолжившим традицию приобщения к Конфуцию уже на уровне массового читателя, стал отец Александр Мень. Одну из глав своей книги «У врат молчания» он посвятил Конфуцию (см. [139]). Я поразился, как ему удалось, располагая лишь вторичным материалом, реконструировать наиболее сущностные элементы учения великого китайского мыслителя. Сказались, конечно, поистине энциклопедическая эрудиция, талант и высокая духовная культура. Написанное А. Менем, по сути, — блестящее краткое введение к посвященному Конфуцию исследованию, созданное специально для массового читателя.

XXI век принято считать веком Азиатско-Тихоокеанского региона, ибо бурно развивающиеся страны этого района Земли пока продемонстрировали лишь малую толику своих возможностей. Их сердцевина — Япония и «четыре малых дракона» (Сингапур, Тайвань, Гонконг и Южная Корея) — составляют конфуцианский культурный регион. В этих государствах, испытывавших со дня возникновения сильное воздействие конфуцианства, традиция почтительного отношения к основателю учения никогда не менялась, более того, со временем она лишь крепла. Действительно, в духовной и политической культуре названных стран присутствие Конфуция весьма ощутимо.

Бывший президент Сингапура Ли Куан Ю во время одного из посещений храма Конфуция в Цюйфу отметил, что своими успехами его государство обязано умелому сочетанию западной техноло-

гии с конфуцианством. Такого же мнения придерживается и ряд теоретиков из региона АТР. Одну из основных причин бурного экономического роста они видят в моральном аспекте предпринимательской деятельности, выводимом ими из нравственного императива учения Конфуция (подробнее см. [234б, с.132—163, 321а]). В этом отношении наиболее типично мнение тайваньского экономиста Сяо Синьи, утверждающего, что «конфуцианская концепция народного благоденствия способствует созданию рабочих мест, для чего необходимо функционирование трудоемких производств... Конфуцианство может оказывать огромное влияние на принятие решений на «перекрестках» экономической политики, помочь с выбором правильной стратегии и тактики» (см. [315а, с. 80—81]).

Возражая сторонникам школы материалистического детерминизма, объясняющей ошеломляющий экономический успех ряда стран Азии тем, что этим обществам позволили свободно следовать материальным интересам, проф. Ф. Фукуяма пишет: «Конечно, свободные рынки и стабильные политические системы — непременное условие экономического роста. Но столь же несомненно и то, что культурное наследие дальневосточных обществ, этика труда, семейной жизни, бережливость, религия, в отличие от ислама не накладывающая ограничений на формы экономического поведения, и другие прочно сидящие в людях моральные качества никак не менее значимы при объяснении их экономической деятельности». Судьба учения Конфуция может служить наглядным подтверждением плодотворности концепции Фукуямы, согласно которой сознание и культура — «это, в сущности, материнское лоно экономики» [164а, с. 138].

В структуре управления стран конфуцианского культурного региона возрождаются (подчас стихийно) именно те элементы учения, которые были умышленно забыты или извращены императорским конфуцианством. В частности, нашли свое применение концепция «хэ» и принцип губительности уничтожения «другой крайности» («и дуань»). В модифицированном варианте они воплотились в официальном признании оппозиционных партий в качестве константы, гарантирующей не только стабильность, но и развитие общества. Правда, далеко не везде «темные начала» (*инь*) обладают паритетными возможностями со «светлыми началами» (*ян*) — правящей партией данного государства. Однако сам факт официального признания оппозиции или многопартийности способствует более полному раскрытию интеллектуальных и творческих потенций общества. Что касается пропорций, то это уже внутреннее дело каждой страны.

Высокая оценка современной роли конфуцианства, высказанная президентом Тайваня Ли Дэньхуэем на приеме, устроенном им в честь участников Международной научной конференции, посвященной Чжу Си (Тайбэй, июнь 1992 г.), явилась для меня еще одним наглядным свидетельством признания роли Учителя в формировании мировоззрения руководителей самых разных

частей конфуцианского культурного региона.

Характерно, что каждая страна выделяет и творчески разрабатывает те конфуцианские концепции, над которыми работали и их отечественные средневековые философы — последователи Конфуция (например, Тогё для Кореи<sup>69</sup>). Однако для всех стран этого региона и, конечно же, для КНР — родины Конфуция — присуще общее понимание роли государства как гаранта стабильности общества: «Учитель сказал: «В государстве, где царит Хаос, люди не живут» («Лунь юй», 8, 13).

В Японии, шагнувшей в постиндустриальную стадию, принята программа созидания «эпохи культуры» — как феномена современной цивилизации. Не отстает и Южная Корея, известная высоким уровнем своих конфуциеведов, среди которых выделяется Юн Сасун [361a].

Крайне интересно проследить дальнейшее развитие событий на «конфуцианском поле», где происходит творческое состязание стран — духовных наследников Учителя.

\* \* \*

Прочитанная книга далека от совершенства, но автор посчитает свой долг исполненным, если ему удалось хотя бы в общих чертах воскресить образ Человека, оказавшего существенное влияние на формирование национального характера и нравственных ценностей китайцев. Книга может быть полезна и тем, кто интересуется проблемами Азиатско-Тихоокеанского региона, ибо созданный Учителем эталон личности действен и поныне для всех стран конфуцианского культурного региона, население которого составляет вместе с КНР более одной четверти человечества.

В заключение выражаю особую благодарность проф. Пекинского педагогического университета Чжао Гуансяну за консультацию (Пекин, 1986) по переводу и пониманию сложных древних текстов, связанных с биографией и учением Конфуция.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Глава I

<sup>1</sup> «Хотя города и небольшие, однако усадеб и домов с пристройками так много, что негде пасти скот. Жителей так много, число повозок и лошадей столь велико, что все кругом грохочет, словно в городе расквартированы три армии» [241, цз. 69, с. 22].

<sup>2</sup> Там «ныне города, [в которых проживает] 10 тыс. семей, обычное явление» [283, цз. 21, с. 83].

<sup>3</sup> К настоящему времени золотые монеты эпохи Чжаньго удалось обнаружить только на территории царства Чу; во всех остальных царствах денежным материалом была бронза. Золотые монеты чуского царства хранятся в Нанкинском музее.

<sup>4</sup> В 453 г. до н. э. царство Цзинь было разделено на три государства — Вэй, Чжао и Хань.

<sup>5</sup> Подробнее о патронимии и ее эволюции в древнем Китае см. [84, с. 76—97; 85, с. 190—249; 113; 114; 124, с. 247].

<sup>6</sup> Согласно положению, впервые выдвинутому известным мыслителем Мэн-цзы [372—282 гг. до н. э.], в древности в Китае все пахотные земли делились на равные участки в форме иероглифа *цзин* («колодец»). Отсюда и возникло наименование *цзин-тянь*, т. е. «колодезная» система землепользования. По схеме Мэн-цзы, каждый участок пахотной земли в форме *цзин* подразделялся на девять равных полей по 100 му каждое — восемь боковых «частных полей» и одно «общественное поле», расположенное в центре. Отрицая схему Мэн-цзы как не соответствующую действительности, многие исследователи в то же время признают ее рациональное зерно — идею равновеликости пахотных наделов в пределах одного производственного коллектива. Поэтому некоторые из них связывают систему *цзин-тянь* с общинной системой землепользования (см. [36; 371, 1960, № 4, с. 25; 375, № 6, 39—42]).

<sup>7</sup> Цюй Бо отмечает, что уничтожение системы *цзин-тянь* было проведено в «интересах народа» [175, цз. 99(2), с. 19(2)—20(1)], имея в виду, очевидно, жилищную часть общинников.

<sup>8</sup> Описание аналогичной системы обработки полей, когда земледelec сам устанавливает очередность работы на том или ином участке, содержится и в «Цянь Ханьшу» [175, цз. 24(1), с. 11(2)].

<sup>9</sup> Это произошло после 453 г. до н. э., когда царство Цзинь было разделено на три части.

<sup>10</sup> В VI—V вв. до н. э. термин и употреблялся для обозначения крупных общин (подробнее см. [371, 1960, № 4, с. 24—25; 375, № 6, с. 43—44]).

<sup>11</sup> К такому же выводу пришел и Хань Ляньци [371, 1960, № 4, с. 30].

<sup>12</sup> Это был единственный известный нам конкретный случай купли-продажи земли, относившийся к периоду Чжаньго. Однако не следует забывать, что мы имеем дело не с документальными материалами, а с повествовательными источниками. Купля-продажа земли, относящаяся в большей степени к сфере деятельности частных лиц, должна была найти более полное отражение в гражданской документации. Документы такого рода хранились, вероятно, в частных архивах. Однако подобные архивы эпохи Чжаньго не дошли до наших дней.

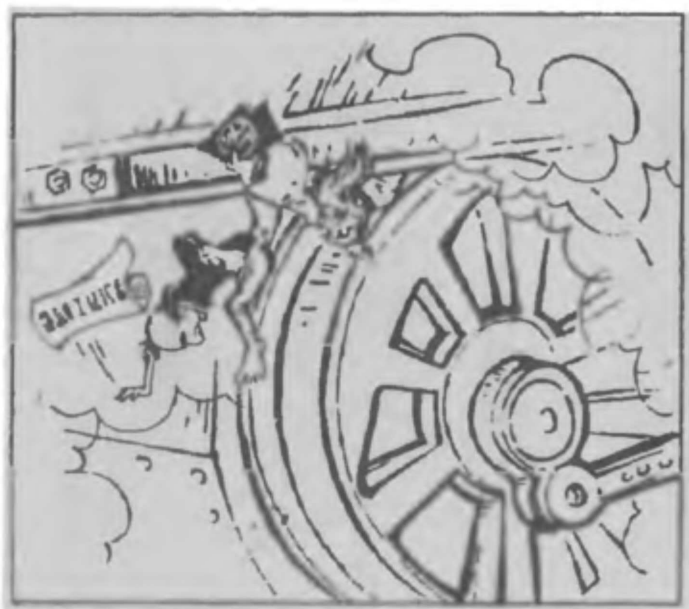
<sup>13</sup> Гуны и хоу — представители высшей наследственной аристократии.

<sup>14</sup> Подробнее об органах общинного самоуправления см. ниже, в следующем разделе данной главы.



1. Грот, в котором родился Конфуций

2. Первая должность Конфуция



**14. Депутаты НПК НПКС  
(последний китайский  
император Пу И и Кун Дэмао —  
потомок Конфуция  
в 72-м поколении)**

**15. Последнее покушение на Конфуция.  
Карикатура времен кампании «критики Линь Бяо и Конфуция»:  
Линь Бяо и Конфуция давит локомотив истории**



