

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Интерес к проблемам традиционной китайской идеологии необычайно возрос. Можно утверждать, что он не только универсален, но и далеко не однозначен. Обилие работ, посвященных этим проблемам¹, демонстрирует, с одной стороны, широту проблематики, с другой — многообразие подходов, методов и уровней ее решения. Но иного, собственно говоря, трудно было бы ожидать. Китай — уникальный пример традиционалистской страны, стабильность которой на протяжении более чем двух тысячелетий была теснейшим образом связана с длительностью существования, непрерывностью и устойчивостью комплекса главенствовавших традиционных идей. И не случайно китайские мыслители вплоть до XIX в. всегда стремились облечь новую идею в старые одежды, подтвердить ее историческим «прецедентом». Э. Балаш отмечал, что китайские реформаторы никогда не обращали своих идеалов в будущее, они сочли бы это просто непрактичным, ибо (поскольку общественное мнение формировалось людьми, им подобными) единственную надежду на успех и поддержку давало обращение к истории, придававшее их предложениям или требованиям престиж прошлого [6, 243] (этот феномен, именуемый Э. Балашом «ретроспективной утопией», аналогичен «консервативной фикции» в терминах специалистов по античной истории). Но ведь и Конфуций постоянно и настойчиво обращался к древности, видя именно в ней реализацию своего идеала «золотого века». В деяниях легендарных императоров и древнейших государей-мудрецов он искал исторических свидетельств и доказательств «истины», понимаемой им не как некая абстракция, а как конкретная практика этих государей. Тексты, ставшие каноническими, воспринимались как история событий, поступков и норм, понимаемых как доказательство и обоснование функционирования вечных нравственных ценностей и истин.

Человек и природа представлялись как некое единство. Воз-

¹ Назовем лишь несколько примеров: выпущенные Чикагоким и Стенфордским университетами сборники статей, труды В. Эберхарда, В. Т. де-Бари, Э. Балаша, акад. В. М. Алексеева, материалы ежегодных симпозиумов «Общество и государство в Китае», работы Л. С. Васильева, А. С. Мартынова и др. (подробный обзор см.: [1, с. 18—32]).

ника концепция взаимодействия между Небом и людьми: поступки людей могут радовать или сердить Небо, которое соответственно награждает или карает людей. Человек, являющийся частью триады Небо—Земля—Человек, должен так приспособиться к этому единству, чтобы не нарушать универсальную гармонию. Руководством для людей были нормы, отношений между людьми («пять взаимоотношений»), предусматривавшие все сферы человеческой активности, все виды человеческих связей. В теории государство рассматривалось как одна большая семья, император — как отец народа. Основными обязанностями человека были обязанности по отношению к семье, выступавшей как бы в роли посредника между отдельной личностью и обществом. Эти обязанности включали в себя культ предков, заботу о родителях, повиновение старшим, продолжение рода, воспитание сыновей. Сыновья почтительность (основная добродетель по конфуцианской шкале традиционных ценностей), повиновение старшим в семье моделировали и партикуляристские отношения между государем и подданными, между чиновниками и народом². Культ предков был связан с семьей как с ячейкой общества. Если «Шицзин» и «Шуцзин» рассматривали жертвоприношения как формы ритуального поведения людей по отношению к богам и духам с целью получить их благорасположение и покровительство, то Конфуций перенес акцент на регулировку поведения человека в обществе [9, с. 277]. Упор делался не на религиозной стороне культа, не на общении людей со сверхъестественными силами (духами предков), а на выполнении людьми определенных обязанностей, т. е. на проявлении человеком определенных нравственных качеств, как бы «запрограммированных» конфуцианскими нормами. Для элиты жертвоприношения богам и культ предков были социальной практикой людей в обществе, для народа же, верившего в существование добрых и злых духов, это было служением духам в надежде на то, что те помогут в беде или защитят от опасности.

Конфуцианство, выработавшее сумму нравственных законов, правила поведения человека в семье и обществе (варьирувавшиеся в зависимости от статуса человека) и разработавшее некоторые определенные стереотипы поведения, некие «роли»³ (государя и подданного, отца и сына, мужа и жены и т. п.), дало Китаю понимание того, что истинные основы общества социальные, а не религиозные. Социальное интерпретировалось конфуцианской док-

² Причем не только в конфуцианском каноне, но и в династийных историях, произведениях писателей, фольклоре, повествованиях народных рассказчиков постоянно давались примеры почтительных сыновей, преданных государю чиновников и т. п. Китайские историки и литераторы создавали модели, которые могли побудить людей к добру и отвлечь их от зла.

³ «Биография в династийной истории дает портрет не индивидуума, а его функции в обществе», — пишет Д. Твиггетт [7].

триной прежде всего как этическое. Общество управлялось «этическими законами» — нормами, правилами поведения, нравственными убеждениями, силой нравственного примера. Не случайно все вопросы государственной политики рассматривались в терминах нравственных принципов⁴. Управлять означало улучшать нравы хорошими примерами и специальными поучениями. Считалось, что поведение народа зависит от поведения правителя. Участие класса чиновников-ученых в персоналистском управлении страной означало, согласно традиционным официальным представлениям, неослабное внимание чиновников к своему личному поведению, которое одновременно было поведением и социальным и политическим («образцом для подражания»). Отсюда — сильный акцент конфуцианства на «самосовершенствовании»⁵, без которого нельзя было научиться искусству управления семьей, а тем более — жителями целого города или уезда. Существовал некий теоретический идеал человеческого поведения, формировавший норму, к которой тяготели поведенческие типы. Все сферы жизни: политика, общественные отношения, этика, религия, образование — были подчинены конфуцианской идеологии.

Учитывая роль конфуцианства в стабильности политического устройства и в сохранении статус-кво социальной иерархии в традиционном Китае, неудивительно, что большинство работ, посвященных традиционной китайской идеологии, это работы о конфуцианстве; а поскольку само конфуцианство не было монолитом, то изучалось и доханьское конфуцианство, и взаимоотношения конфуцианства с легизмом, и сосуществование конфуцианства с буддизмом и даосизмом в период Шести династий и в правление династии Суй⁶, и сунское неоконфуцианство, и судьбы его при династиях Мин и Цинь.

Несмотря на рационалистическую доминанту конфуцианской идеологии, несмотря на то, что вера в сверхъестественное играла в этой идеологии незначительную роль, конфуцианство принимало сверхъестественную концепцию Неба, небесного предопределения, теорию *инь-ян* и пяти первоэлементов. Две последние теории (как и интерпретация необычных небесных явлений как знамений и предзнаменований, гадания и геомантия) служили получению людьми сведений о предопределенном ходе событий, о судьбе отдельного человека и общества. Наличие функциональной связи между конфуцианской идеологией и религией сделало возможным сосуществование конфуцианства с буддизмом и даосизмом, так же

⁴ См. предисловие А. Райта к сб. [8, с. 9]. См. также [5].

⁵ Это положение четко сформулировано в классических текстах «Чжун юн» (XX, гл. 11—13) и «Да сюе» (1, гл. 4—6).

⁶ О приспособляемости, гибкости и внутреннем разнообразии конфуцианской традиции см. указанное предисловие А. Райта [8].

как и с народной религией, синкретичной и политеистичной по своему характеру.

Даже в официальном китайском пантеоне почти стерты границы между отдельными религиями: боги и духи размещаются в иерархии, соответствующей их магическим силам (см.: [10]). Эта стертость границ проявляется и в том, что во множестве храмов, помимо изображения основного божества, находятся изображения божеств других религий, и человек может обращать свои просьбы к разным богам и духам. Нередки были случаи, когда конфуцианец по воспитанию, образованию и роду занятий (т. е. представитель элиты) в периоды неудач, в момент беды обращался к буддийским или даосским божествам с просьбой о помощи или приглашал даосского мага для излечения от тяжелой болезни, или через гадалку пытался узнать свою судьбу на государственных экзаменах. Простолудин приносил жертвы различным богам и местным духам для изгнания беса или лиса-оборотня, «завладевшего» телом больного человека. Если от уровня религиозной практики перейти к уровню идей, то и здесь наблюдается синкретизм: неоконфуцианство восприняло у буддизма некоторые метафизические концепции, а также даосские и буддийские космологические представления [1, с. 367, 373]. А. С. Мартынов убедительно продемонстрировал различные пути «диффузии буддийских идей в мир конфуцианской личности» в период Сун [3], он же говорит о попытке философского и религиозного синтеза конфуцианства, буддизма и даосизма, предпринятого в период Мин школой «трех учений» [4, с. 308]. Литературные памятники показывают, как конфуцианство приспособило к своим нуждам буддийскую теорию воздаяния за поступки, совершенные человеком в его прошлом перерождении (см., например, [2]). В свою очередь, буддизм воспринял многие даосские магические концепции и практику; на даосизм оказали влияние теории инь-ян и пяти первоэлементов, а также «буддийская теология, литургия и организация» [9, с. 288].

Учитывая роль буддизма, даосизма и народной религии в жизни отдельного человека и целых групп китайского общества на протяжении его длительной истории, было бы неверно сводить традиционную китайскую идеологию к одному лишь конфуцианству. Безусловно, оно занимало господствующие позиции, система и иерархия нравственных ценностей была конфуцианской, акцент делался на социальных, а не на религиозных «добродетелях» человека, однако в основе лежал принцип *жэнь* (человечности), существенный не только для конфуцианства, но и для буддизма, и для даосизма, и для народной религии. Таким образом, не только можно, но и необходимо говорить о синкретизме традиционной китайской идеологии.

8 Поскольку традиционные идеи постоянно оказывали формиру-

ющее влияние на поведение членов правящего класса (чиновников-ученых), а через них на все китайское общество в целом, то идеи—люди—общественные институты старого Китая должны рассматриваться как некое единое целое, представляющее собой традиционную китайскую культуру. История идей должна изучаться не как автономный процесс, а в ее связях с другими областями китайской культуры. Такое изучение в глобальном масштабе пока еще не под силу не только отдельным синологам, но и большим коллективам. Именно поэтому так важны работы, освещающие отдельные стороны этой сложной и комплексной проблемы.

Наш сборник — попытка внести свою лепту в разработку указанной проблемы. Входящие в него статьи основаны на различных источниках: «Чжун юн» и «Да сюе», произведения Чжоу Дуньши, Су Дунпо и Чжу Си, ритуальные и политические тексты глубокой древности и цинского периода, памятник I в. до н. э. «Янь те лунь», запечатлевший яростные споры между сторонниками «древнего» конфуцианства и их противниками — легистами, поэмы Цюй Юаня и Цзя И, произведения Чжан Хэна и Тао Юаньмина, стих Мэн Хаожаня и Бо Цзюйи, поэзия Хань-шаня, сборники рассказов о необычайном Пу Сунлина и Юань Мэя, даосские трактаты и «практические руководства», доклад цинского чиновника трюну — памятники разных пластов китайской культуры, разных периодов ее развития (от глубокой древности до наших дней), созданные людьми не только разной меры таланта, но и направившими свой талант в различные сферы его применения, людьми, чьи судьбы были так несходны, чьи симпатии принадлежали разным школам философской мысли...

Что общего между этими людьми? Что позволяет в одном сборнике рассматривать их произведения, созданные на протяжении более чем двух с половиной тысяч лет? Только ли их принадлежность к одной, китайской, культуре или нечто большее?

Авторы вошедших в сборник статей, каждый на своем материале, принадлежащем разным сферам китайской культуры (философия, политика, экономика, история социальных идей, религия, литература), показали, что идеи, содержащиеся в рассматриваемых ими источниках, — это интегральная часть того целого, которым является традиционная китайская идеология. Статьи сборника как бы дополняют друг друга, рассматривая (под одним углом зрения) различные сферы функционирования традиционных идей. Общей является демонстрируемая на разных уровнях и в различных аспектах посылка о поразительной устойчивости традиционных идей, оказывающихся одинаково существенными в самые разные периоды истории китайской культуры. Наряду с демонстрацией этой необычайной устойчивости китайской культурной традиции авторы статей показали одно из самых существенных и сущностных свойств этой традиции — неослабевающий ин-

терес к проблемам нравственного порядка⁷, к взаимоотношениям отдельного человека и общества, к поведению человека в традиционном обществе в условиях постоянно дававших себя чувствовать нормативных и институционных форм давления на отдельную личность.

О. Л. Фишман

1. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
2. Воскресенский Д. Н. Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественности произведения.— «Вестник Московского университета. Востоковедение». 1975, 2.
3. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200).— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
4. Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин.— История и культура Китая. М., 1974.
5. Мартынов А. С. Сила дэ монарха.— Письменные памятники Востока. 1971. М., 1974.
6. Balazs E. Chinese Civilisation and Bureaucracy. L., 1966.
7. Twitchett D. Chinese Biographical Writing.— Historian of China and Japan. L., 1962.
8. Wright A. Introduction.— Confucian Persuasion. Stanford Univ. Press, 1960.
9. Yang C. K. Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion.— Chinese Thought and Institutions. Chicago. 1957.
10. Yang C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley—Los Angeles, 1961.

⁷ Не случайно вопросы государственной политики рассматривались в терминах нравственных принципов и категорий — см. статью А. С. Мартынова в нашем сборнике, в которой подчеркивается персоналистский характер китайской этической мысли.