## КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



## ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

## ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

## «ИСКРЕННОСТЬ» МУДРЕЦА, БЛАГОРОДНОГО МУЖА И ИМПЕРАТОРА

«Искренность» в качестве существенной категории определенной системы представлений не является исключительным достоянием китайской культуры. Она была известна в Европе и за ее пределами не только в далеком прошлом, но и в недавнее время. О ней писали столь разные авторы, как Ф. М. Достоевский, А. Жид 13. с. 64, 330], современный испанский философ Ортега-и-Гассет [цит. по: 6, с. 84] и африканский писатель нашего времени А. Квеи Арма [4, с. 181]. По нашему мнению, «искренность» можно считать универсальной категорией мировой культуры, так как она, будучи рожденной ситуацией перелома, когда старые ценности, старые институты и формы общения утрачивают свое внутреннее содержание, формализуются и теряют связь с духовным миром личности, присуща почти всем культурам. В условиях перелома возникает тенденция преодоления или игнорирования сложившихся форм общения, попытка установить с миром и людьми непосредственный персональный контакт. Здесь «искренность» и начинает играть свою определяющую роль.

Традиционная китайская культура говорит о том, что это умозрительное рассуждение верно лишь в принципе. Действительно, «искренность» оказывается в центре внимания в некоторые переломные моменты. Философская судьба этой категории как будто подтверждает справедливость положения. «Искренность» выдвигается на первый план в периоды кризисов и переоценок. Однако, и это характерно для китайской культуры в целом, философское направление, опирающееся на «искренность» как на важнейшую категорию, непрерывно существует в китайской философской традиции, образуя как бы постоянный противовес господствующей тенденции, сориентированной прежде всего на сложившиеся нормы и институты. Эта особенность становится еще более явной за пресобственно философских размышлений. Политическая идеология и круг идей, примыкающих к ритуалу, прежде всего императорскому, пользуются категорией «искренности» постоянно и для ситуаций, конфликтная сущность которых может быть престерта, но которые являются нормальными и основными для данных сфер культуры. Так что момент некоего перелома сводится там к минимуму, а на первый план выступает общая всем

сферам китайской культуры потребность коррекции нормативного и институционного типа поведения персональным, неформальным контактом. Это придает общность категории «искренности» в различных текстах, демонстрируя тем самым определенный изоморфизм человеческого поведения в различных сферах традиционной китайской культуры.

Цель настоящей статьи — попытаться показать на материале философских, политических и ритуальных текстов ту роль, которую традиционная китайская культура отводила персональным. неформализованным контактам в различных областях общественной практики, попытаться показать то определяющее которое категория «искренности» имела для осуществления этих контактов, показать единство и вариации в содержании этой категории в различных сферах традиционной китайской культуры.

В истории китайской философии «искренность» — чэн — встречается уже в античный период. Заслуга придания этому слову отвлеченного философского значения принадлежит, вероятно, Мэнцзы. Усталый и разочарованный философ на закате жизни написал трактат «Цзинь синь пянь» [42, с. 5-6], что можно перевести жак «Исчерпание внутренней природы сознания человека» или «Исчерпание интеллекта». В нем зазвучали не свойственные ранее этому неутомимому борцу за совершенствование общества мотивы фатализма и чурания политики, отхода от мира и личного самоусовершенствования. Налицо был тот самый перелом, о котором мы упоминали в начале статьи. В трактате Мэн-цзы писал: «Десять тысяч вещей — все они во мне. Обратиться к самому себе и [быть при этом] искренним. Нет наслаждения большего, чем это» [44, с. 326—327]. Все этическое содержание человеческой личности «свернулось» в одно качество, в один ее атрибут — «искренность». «Это своеобразная квинтэссенция этических норм. пишет Ф. С. Быков о "чэн" у Мэн-цзы, — их высшее и крайнее выражение... Таким образом, "чэн" как обобщенное, синтезированное выражение этических качеств, свойственных и проявляемых высшим "небом", становится эталоном поведения c. 1451.

Дальнейшее развитие, правда несколько в ином направлении. мысли Мэн-изы об «искренности» получили в трактате «Чжун юн». В нем «искренность» впервые становится одним из важнейших элементов философского построения. Название этого текста переводят обычно как «Учение о середине», но, судя по разъяснениям, данным в самом тексте, оно означает скорее «[Учение] о срединном и неизменном [пути]». Традиция приписывает создание этой тематически довольно пестрой компиляции непосредственно ученику Конфуция Цзы-сы, однако на самом деле текст, вероятно, 12 намного более позднего происхождения.

Некоторые авторы, основываясь на явно эклектическом характере текста — ощутимая примесь даосских идей. — считают, что текст был создан современниками Чжуан-цзы, т. е. в IV-III вв. до н. э. Другие, соглашаясь с этой датировкой, обращают внимание на сходство многих положений «Чжун юна» с трактатами-комментариями, входящими в состав «Ицзина» («Книги перемен»), и делают отсюда вывод, что текст вышел из той же философской среды и, следовательно, может быть датирован IV—III вв. до н.э. Третьи полагают, что текст моложе, поскольку категория мин утратила в нем сакральное значение и понимается почти как «природа человека», а потому памятник не может быть отнесен ко времени более раннему, чем объединение Китая княжеством Цинь. Четвертые идут еще дальше и утверждают, что «Чжун юн» был создан конфуцианскими отшельниками периода Цинь—Хань.

По нашему мнению, это предположение имеет некоторое основание в самом содержании памятника. Традиционная идея классического конфуцианства о необходимости постоянных усилий, направленных на моральное усовершенствование, осложнена ярко выраженными стоическими мотивами (см., например, гл. XIV и XXVII) и преподносится как решение определенной дилеммы (гл. II, XXX), что явно указывает на кризисные явления внутри традиции и на ее неприятие существующего общества и, в свою очередь, на неприятие ее этим обществом. О том же говорят и наставления благородному человеку, как поступать ему в период межвременья, когда в мире отсутствуют совершенномудрые (см., например, гл. XXVII). Тем не менее, «История китайской мысли» под редакцией Хоу Вайлу относит этот памятник к эпохе Воюющих государств [25, т. 1, с. 378].

Нам кажется, что с уверенностью можно утверждать лишь то, что «Чжун юн», несомненно, создан после Мэн-цзы, ибо некоторые идеи, едва намеченные у Мэн-цзы, в частности, учение об «искренности», получили в «Чжун юне» намного более систематическую разработку 1. В этом тексте антиинституционное, т. е. прежде всего антилегистское, направление конфуцианской мысли нашло свое наиболее полное выражение. На протяжении многих веков к нему обращались не только конфуцианцы, недовольные засилием фа в социальной жизни, но и те, кто считал, что воссоздание совершенных общественных институтов, описанных в «Чжоу ли», само по себе не вернет Поднебесной идеального состояния, свойственного легендарной античности. Никакое внешнее устроение само по себе не может обеспечить Поднебесной гармонии, необходимо еще и личное совершенство самих правителей. Мало того, именно оно-то и играет определяющую роль. Все, кто придер-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Этой точки зрения придерживался еще Цуй Дунби. Он писал: «... ясно, что "Чжун юн" следует Мэн-цзы, а не Мэн-цзы следует "Чжун юну"» [26, бэнь. 12 (II), с. 246]. См. также обсуждение этого вопроса у Тода Тоёсабура [23, с. 3].

живался этого мнения в традиционном Китае, неизменно на протяжении многих веков обращались к «Чжун юну».

Первоначально, подобно «Да сюе» («Великому учению»). «Чжун юн» представлял собой лишь часть «Ли цзи» («Книги церемоний»). Однако к периоду Лю чао его статус как отдельного, самостоятельного трактата подтверждается наличием целого ряда специальных комментариев. В эпоху Сун, особенно в царствование императора Жэнь-цзуна, текст «Чжун юна» пользовался большой популярностью при дворе. Наряду с «Да сюе» его дарили vспешно выдержавшим столичные экзамены.

Основные идеи «Чжун юна», как нам кажется, сводятся приблизительно к следующему. Если никакое идеальное устройство общественных институтов и упорядочивание норм общественного поведения само по себе не является достаточным для воцарения гармонии в Поднебесной, то необходимо искать тот источник, из которого эта гармония проистекает. Этим источником оказывается человеческая личность. Необходимо поэтому, чтобы гармония царила внутри людей. Мало того, необходимо, чтобы гармония начиналась именно изнутри, из личности, и уже затем распространялась на более широкие сферы. Вот почему «Чжун юн» занят прежде всего индивидуальным сознанием человека. Авторы этого трактата были проникнуты верой в то, что сознание поддается управлению и что при достаточной тренировке его можно заставить обнаружить наиболее совершенную, дарованную Небом природу человека. Между личностью и политикой, вернее, искусством управления существует нерасторжимая связь. Та или иная политика существует лишь до тех пор, пока существует ее носитель. С гибелью человека гибнет и его искусство управлять [43, с. 260]. Поэтому всякое совершенствование в сфере управления должно начинаться с личного усовершенствования. Так сопрягаются две темы — выявление в себе «небесной» природы и совершенствование методов управления. Они объединены операцией фань шэнь (букв. «обращение к телу»), т. е. преимущественной направленностью на индивидуума, на индивидуальное сознание, на его анализ, на методы управления им и на его ориентацию.

«Чжун юн» тематически пестр, и композиция его довольно причудлива. Во всяком случае, такое впечатление остается от его прочтения, если подходить к памятнику как тексту, последовательно излагающему определенную доктрину, а не как к сложному структурному построению, ключ к которому еще не найден. Но поскольку этот ключ еще не найден, ограничимся тем, что может дать простой тематический анализ.

В гл. I «Чжун юна» дается в сжатом виде все учение в целом. «То, что дарует Небо, называется природой» — с этого фундаментального положения начинается гл. І. Здесь, в сущности, еще нет 14 ничего оригинального, не только традиционная китайская, но и

античная этика в целом основывается на идее соответствия мироздания и природы человека. Все в человеке, включая его внутренний мир. — всего лишь подобие или эманация мира природы. Особенно это относится к скрытым внутренним совершенствам человеческой природы. Однако «Чжун юн» трактует это соответствие весьма своеобразно. Он считает его потенциальным и реализуюшимся не через акт познания, как, например, в буддизме — «прозреть свою природу и стать буддой» (цзянь син чэн фо) 2, а через длительный процесс, через путь ( $\partial ao$ ), «Следование характеру называется путем» — так сформулировано это положение в начале гл. І [13, с. 247]. И все дальнейшее содержание памятника, по сути дела, сводится к попыткам дать как можно более полную характеристику этому пути и сознанию человека, идущего правильным путем. Главы II—XII дают различные характеристики дао. Путь труден и потаен. Чтобы следовать им, необходимы непрестанные внутренние усилия. Главы XIII—XIX вводят практику осуществления дао в социальную сферу, основываясь, прежде всего, на словах самого Конфуция. Гл. XX переводит эту проблематику в политическую сферу. В ней дано изложение взглядов якобы самого Конфуция на методы управления первых чжоуских государей — Вэнь-вана и У-вана. Эта глава заслуживает особого внимания, поскольку в ней и появляется впервые «искренность» в качестве важнейшей категории философско-политической доктрины.

Глава XX представляет собой, в сущности, отдельный трактат и разделяется на двадцать один параграф. В первых семи излаганепосредственная, органическая, в буквальном понимании этого слова, связь между личностью и управлением. Важнейшим является высказывание Конфуция о Вэнь-ване и У-ване: «Пока эти люди были живы, их методы управления применялись с успехом, когда же их не стало, то прекратилось и [применение их] методов управления» [43, с. 269]. На более общем уровне этот принцип выражен с помощью несколько загадочной аналогии между политикой и зарослями камыша: «Путь человека — [постигать] управление, [подобно тому, как] путь Земли — [постигать] растущее [на ней]. Поэтому управление [есть не что иное, как] заросли камыша» [43, с. 269]. Иными словами, искусство управлять есть столь же неотъемлемый атрибут человеческой природы, причем природы индивидуальной, как способность взращивать — неотъемлемое свойство Земли. Но если искусство управлять столь орга-

<sup>2 «</sup>Прозреть овою природу и стать буддой» — чрезвычайно популярная, идущая, вероятно, от Хуэй-нэна, идея, особенно раопространенная среди китайских сторонников школы дхьяна. В основе ее лежало убеждение, что человеку вполне достаточно соботвенных смл для достижения «просветления». Ортодоксальные конфуцианцы, и Чжу Си среди них, реэко возражали против этой идеи, усматривая в ней полный разрыв с общественным обучением и общественными установлениями.

нически связано с конкретной человеческой личностью, то и людей для управления следует отбирать не по умению, опыту, положению, а исключительно по личностному признаку. Правильно отобранные смогут успешно выполнить необходимые предписания и затем следовать указанным путем.

Следующие девять параграфов излагают различные методы и предписания следования путем. Они рассматривают пригодность отдельных человеческих качеств для выполнения этой задачи. Далее идет особенно важный для нашей темы параграф — семнадцатый. Поскольку в нем впервые обсуждается категория «искренности», приведем его полностью, ориентируясь при переводе на традиционное толкование Дж. Легга. «Если некто, находящийся в подчиненном положении, не может завоевать доверия вышестоящего, то народом [в этом случае] управлять невозможно. К завоеванию доверия у вышестоящего есть свой путь. Если некто не пользуется доверием друзей, то он не завоюет доверия вышестоящего. К завоеванию доверия у друзей есть свой путь... Если некто не ладит со своими родственниками, то он не завоюет доверия друзей. К налаживанию отношений с родственниками есть свой путь. Если некто, обратившись [непосредственно] к себе самому (фань чжи шэнь — букв.: обратиться к телу), не обнаружит в себе искренности (чэн), то он не наладит отношений с родственниками. К обретению в себе искренности есть свой путь. Не поняв добра, не обретешь в себе искренности» [43, с. 276—277].

Остановимся на некоторых характерных аспектах «искренность», которые проявились в этом параграфе. Подобно политической теории, китайская этическая мысль отмечена персонализмом. Она не любит заниматься этическими взаимоотношениями как таковыми, а предпочитает обращаться к отношениям двух конкретных партнеров, которые берутся не просто как субъекты некоего этического действия, а как персонажи, занимающие конкретные позиции в обществе, образуя хорошо известные по многим китайским каноническим текстам традиционные пары: государь-подданный, отец-сын, муж-жена и т. д. То же самое мы видим и в этом параграфе. Этическая проблема ставится не изолированно, сама по себе, а в жестких рамках важнейших социальных отношений. Основное внимание уделено партнеру, занимающему низшую позицию. Авторы «Чжун юна» озабочены выяснением вопроса: в каком случае этот человек сможет успешно выполнять свои основные социальные функции. Методом последовательных рассуждений обнаруживается, что для успешного социального функционирования имеется одно общее условие — «понимание добра». Это понимание позволяет человеку обрести необходимое для выполнения его социальных обязанностей качество стать «искренним». «Искренность», таким образом, оказывается 16 как бы условием нормального социального функционирования для

низшего. Это обстоятельство заслуживает особого внимания при разборе политических текстов. Отметим также, что категория «искренности» окружена в данном параграфе теми же терминами «второго ряда», что и в политических текстах: синь «доверие», шинь «быть в согласии».

Основная операция семнадцатого параграфа — поиск условия, дающего низшему возможность образцово выполнять свои социальные обязанности. Метод поиска, «обращение к себе самому», заимствован у Мэн-цзы и является, в сущности, развитием его знаменитого положения фань шэнь эр чэн, т. е. «обратиться к себе и стать искренним» [44, с. 327]. Но авторы «Чжун юна», совершая этот поворот, не отворачиваются от социальной сферы, они совершают поворот во имя ее, при этом обнаруживается, что «искренность» является как бы необходимым условием целого ряда других качеств: синь и шинь. На это обстоятельство стоит обратить внимание, ибо «искренность» в этой функции, особенно в политических текстах, сближается с благой силой монарха — дэ в общей способности обеих категорий играть роль некоего субстрата различных положительных качеств [5, с. 350—351].

Каковы шансы на успех у этой операции? Обращаясь к себе, человек стремится выявить в себе самое основное — фундамент своей личности, свою «искренность», содержание которой в знании добра и стремлении к нему. Но такова ли действительно основа каждой личности? Мэн-цзы был убежден, что человек по природе добр, Сюнь-цзы — что зол. Составители «Чжун юна» придерживаются в основном направления Мэн-цзы, но они намного осторожнее его в своих выводах. Применительно к «искренности» они формулируют свою точку зрения следующим образом: «искренность» дана человеку как потенция по аналогии с дарованной Небом природой и способностью следовать истинным Путем. Стремиться к «искренности» — вот удел человека в противоположность Небу, обладающему этим качеством в полной мере. Этой теме посвящен восемнадцатый параграф.

Легко заметить, что «искренность» семнадцатого и восемнадцатого параграфов несколько разнятся друг от друга. Качество подчиненного и атрибут Неба совместить довольно трудно. Но у них есть общее — это способность в состоянии «искренности» выявить свою глубинную сущность и тем обеспечить нормальное функционирование, правда, в одном случае — всего мироздания в целом, в другом — своей социальной среды. Тем не менее, различия также весьма существенны. «Искренность» Неба и совершенного мудреца безадресна. Она всего лишь атрибут совершенно наботающего механизма. Она слита с миром, присуща окуу и реализует себя в спонтанном совершенстве: «Обладающий искретностью, не прилагая усилий, постигает срединное, не тайммая облумыванием, достигает понимания. Он легко и естественно итет по среднему пути. 17

[Такой человек] — совершенный мудрец» [43, с. 277]. «Искренность» низшего всегда имеет определенный адрес — она направлена к высшему. Она не реализуется спонтанно, а обнаруживается лишь в результате поиска, в результате определенной работы над собой, сознательного выбора цели: «Стремящийся к искренности [должен] выбрать добро и твердо придерживаться [этого направления]» [43, с. 277]. В этих двух соседствующих параграфах «Чжун юна» намечены два основных направления в интерпретации «искренности» в традиционной китайской культуре. два направления, которые будут по-разному представлены в текстах с различным функциональным назначением. Философские поиски «искренности» для «совершенномудрого» ( шэн), «искренности», которая бы позволила мудрецу слиться с миром, примыкали, в основном, к первому направлению, к «искренности» Неба. Ритуальные и политические тексты разрабатывали, преимущественно, тему «искренности» низшего, «искренности» направленной, позволяющей поддерживать контакт, «искренности», обретенной в результате процесса внутренней трансформации.

В тексте «Чжун юна» уделено внимание обоим направлениям. В девятнадцатом параграфе гл. XX явно имеется в виду «искренность» низшего, так как там речь идет об «искренности» обретаемой, а не присущей, и описываются пути ее обретения: необходимо «[обладать] обширной ученостью, [заниматься] доскональным исследованием и тщательным обдумыванием, достичь ясного понимания. (а затем постараться все это) точно воплотить на прак-

тике» [43, с. 277].

Параграф двадцатый доказывает необходимость всех описанных выше операций в постижении истины, а двадцать первый подтрансформации, происходящей в ищущем «искренводит итог ность» человеке: «Если человек сможет следовать этим путем, то даже будучи глупым, он непременно станет умным, будучи слабым, непременно превратится в сильного» [43, с. 278]. Так завершается гл. XX «Чжун юна».

Следующая глава, как бы подразумевая два отмеченных нами выше аспекта «искренности», говорит о двоякой природе ее: «Быть разумным через искренность — это объясняется природой [человека]. Быть искренним через разумность — это объясняется обучением [человека]. [Один] искренен и, следовательно, разумен, [другой] разумен и, следовательно, искренен» [43, с. 279].

В гл. XXI мы встречаемся с некоторой модификацией «искренности» — «высшей искренностью» (чжи чэн). Ее можно рассматривать как синоним «искренности» совершенного мудреца. Эта глава является развитием мысли Мэн-цзы об «исчерпании интеллекта» и «постижении Неба» [44, с. 324]. Она как бы определяет конечную цель философских стремлений совершенномудрого и яв-18 ляется наиболее даосской по своему духу. Поскольку высказанные здесь положения имели большое значение для последующего развития философской мысли в Китае, приведем эту главу ностью.

«Лишь тот, кто обладает наивысшей искренностью в Поднебесной, способен исчерпать, [полностью проявить] свою природу. Тот, кто может исчеппать свою природу, может вследствие этого исчерпать и природу других. Тот, кто может исчерпать природу других людей, может, вследствие этого, исчерпать и природу вещей. Тот, кто может исчерпать природу вещей, может вследствие этого содействовать изменяющей и взращивающей [силе] Неба и Земли. Тот, кто может содействовать изменяющей и взращивающей [силе] Неба и Земли, может вследствие этого образовать тронцу с Небом и Землей» [43, с. 279—280]. Когда акад. В. М. Алексеев, переводя стансы Сыкун Ту (837—

908), обнаружил в пятой строфе станса VIII лишь слегка измененный вариант заключительного положения гл. XXII «Чжун юна» (у Сыкун Ту: тянь ди юй ли — «стоять вместе с Небом и Землей» вместо юй тянь ди цань — «образовывать тронцу с Небом и Землей»), он посвятил этому выражению специальный этюд, который начинался следующим заявлением: «Я уже имел случай указать в виде гипотезы, - писал В. М. Алексеев, - что книга о Чжун Юн есть как бы конфуцианский парафраз книги о Дао и Дэ. Здесь я на этом особенно настаиваю, но считаю, что эпизодическое учение Чжун Юн о сверхчеловеке, как о части космической тронцы. гораздо полнее, целостнее и выразительнее изложено в общем учении мистика Чжуан-цзы о дао-человеке» [1, с. 130]. Далее В. М. Алексеев приводит целый ряд положений из Чжуан-цзы и других авторов, близких не только по духу, но и по лексике заключительному положению главы XXII «Чжун юна» [1, с. 130— 132]. Нам остается только добавить, что даосское направление конфуцианской мысли не было случайным отклонением. Эта струя постоянно присутствовала в конфуцианстве, и размышления о совершенном мудреце, образовавшем троицу с Небом и Землей, продолжали, как мы увидим, занимать не только древних, но и средневековых мыслителей.

Однако гл. XXII «Чжун юна» производит столь даосское впечатление лишь при изолированном прочтения. Будучи поставлена в общий контекст памятника, она в значительной степени теряет даосскую окраску. Тема совершенного мудреца в последующих главах, особенно в XXVII и XXXI, приобретает ощутимое конфуцианское звучание. Личность совершенномудрого, правда, сохраняет и космический масштаб, и космические характеристики, но его деятельность вводится в конкретные социальные рамки. Характерно в этом плане начало гл. XXVII: «О. сколь велик путь совершенномудрого человека! Он подобен разливу вод и питает все сущее, он вздымается до небес. О, сколь всеобъемлюще [ero] 19 величие! Он включает в себя триста порм поведения и три тысячи правил ритуала» [43, с. 286]. В гл. XXXI развивается тема воздействия совершенной мудрости на внешний мир. Авторы «Чжун юна», вероятно, хотели изобразить здесь самого Конфуция. Поэтому воздействию придан несколько отвлеченный характер. Совершенный мудрец воздействует на мир не через управление, а как бы самим эффектом своего присутствия. Тем не менее, он добивается образцового поведения народа и потому в конце главы за-

служивает эпитет «равный Небу» [43, с. 293] 3. Вернемся к «высшей искренности». Четыре главы (XXIII— XXVI) заняты разъяснением ее различных аспектов. существенной нам представляется гл. XXIV, в которой «высшей искренности» приписываются сверхъестественные свойства: «Путь высшей искренности дает возможность "знать заранее" (иянь чжи. сянь чжи)» [43, с. 281—282]. Это «знание заранее» наиболее актуальным оказывается в политической сфере: «Когда государство должно достигнуть расцвета, появляются благие знамения, когда государство должно погибнуть, появляются дурные предзнаменования. Об этих событиях можно судить по тысячелистнику и черепахе, по движению [ее] четырех конечностей. Накануне бедствий и счастливых времен (обладающий искренностью), если грядет доброе, должен заранее знать это; если грянет недоброе. [также] должен заранее знать об этом. Поэтому [обладающего] высшей искренностью можно уподобить духу» [43, с. 281—282]. Дж. Легг находил эту главу смешной и абсурдной [43, с. 282]. Логичнее, пожалуй, видеть в ней один из аспектов равенства совершенного мудреца с Небом и Землей. Подобно им, заранее знающим ход событий, извещающим о нем знамениями и дающим возможность предугадать его через гадательную практику, обладатель «высшей искренности» в силу своего равенства с Небом и Землей также наделен даром предвидения и потому может быть уподоблен луху.

Ёще раз «высшая искренность» попадает в центр внимания авторов «Чжун юна» в самом конце трактата, в гл. XXXII. Предыдущая, XXXI глава была посвящена «высшей и совершенной мудрости» (чжи шэн). Сопоставляя с ней «высшую искренность» в следующей, XXXII главе, авторы «Чжун юна» стремились, по-видимому, показать сходство двух этих категорий, навести на мысль, что они, по сути дела, всего лишь различные аспекты, как сказал бы В. М. Алексеев, дао-человека. Но есть и некоторые отличия: «высшая искренность» действует в несколько более отвлеченной сфере, чем «высшая совершенная мудрость». Последняя как бы наглядно выставлена на обозрение всего народа: «[когда совершенномудрый] появляется, то нет среди народа таких, кто бы не

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Подробнее о значении этого термина см. [5, с. 349—350].

проявил к нему уважения, [когда совершенномудрый] говорит, то нет среди народа таких, кто бы не испытывал доверия к нему. [когда совершенномудрый] действует, то нет среди народа таких. кто бы не радовался [этому]» [43, с. 293]. Напротив, обладатель «высшей искренности» «упорядочивает главные взаимоотношения в обществе», «устанавливает великую основу в Поднебесной и постигает изменяющую и взращивающую [силу] Неба и Земли» [43, с. 294]. Так же, как и предыдущая, гл. XXXII кончается утверждением о равенстве обладателя «высшей искренности» Небу и Земле. Только это утверждение облечено здесь в форму риторического вопроса: «Кто сможет узнать его, как не те, кто тверд в понимании и постижении, кто обладает знанием совершенной мудрости, кто постиг благую силу дэ Неба!» [43, с. 294].

Категория «искренности» встречается в китайской философии не только в «Чжун юне», но и в «Да сюе», в трактовке, весьма сходной с «Чжун юном». Она входит в качестве составного элемента в знаменитое многоступенчатое рассуждение об условиях, необходимых для успещного управления Поднебесной:

«Те из древних, кто хотел проявить сияющую благую силу дэ в Поднебесной, прежде устанавливали совершенное правление в своем государстве, желавшие установить совершенное правление в своем государстве прежде устанавливали порядок в своей семье, желавшие установить порядок в своей семье прежде занимались самоусовершенствованием (букв.: совершенствованием своего тела. — А. М.), желавшие самосовершенствоваться прежде упорядочивали свое сознание (букв.: сердце. — А. М.), желавшие упорядочить свое сознание прежде делали искренними свои мысли, желавшие сделать искренними свои мысли прежде всего расширяли свои знания, расширение знаний прежде всего состоит в постижении [сущности] вещей; когда (сущность) вещей постигнута, приходит знание, когда приходит знание, то мысли становятся искренними, когда мысли становятся искренними, упорядочивается сознание, когда упорядочивается сознание, [прогрессирует] самосовершенствование, когда [прогрессирует] самосовершенствование, в семье устанавливается порядок, когда в семье устанавливается порядок. в государстве наступает совершенное правление, когда в государстве наступает совершенное правление, в Поднебесной [воцаряется] покой» [43, с. 221—223].

Легко понять, что нарочито многоступенчатое рассуждение является, по сути дела, формальным выражением «обращения к самому себе», о котором мы уже упоминали применительно к «Чжун юну», только здесь оно сдублировано обратным ходом не только от Поднебесной — к «себе», «телу», но и от «себя», «тела» — вновь к Поднебесной. Рассуждение напоминает сдвоенную воронку. Начинается оно с самой широкой сферы — Поднебесной, доходит до максимального сужения — индивидуального сознания — и затем 21 вновь расширяет сферу до Поднебесной. Цель подобного построения двоякая. Во-первых, наглядно продемонстрировать единство различных сфер — от индивидуального сознания до Поднебесной. в которых протекает единая по своей направленности деятельность, а именно упорядочивающая, во-вторых, подчеркнуть всей этой совокупности сфер центральное положение индивидуального сознания и определяющую роль происходящих в нем процессов. Легко заметить, что в данном рассуждении «искренность», точнее. «искренние мысли» представлены в качестве производного от процессов познания. Это не означает, однако, что «искренность» эта гносеологическая. Она охватывает все сознание и является скорее неким «органическим» свойством личности. «То, что называется сделать свои мысли искренними, означает не допускать самообмана [столь же естественно], как [мы] не любим дурной вапах и любим красивую наружность» [43, с. 230].

В «Чжун юне» очень часто трудно определить, кому адресована мысль его авторов, к кому приложимы анализируемые в тексте категории. Это частично относится и к «искренности». «Да сюе» включает одно знаменательное в этом плане уточнение. «Начиная с Сына Неба, — пишет автор "Да сюе", — и вплоть до простолюдина, все в равной мере должны почитать самоусовершенствование за основу» [43, с. 223]. По нашему мнению, это положение имело большое значение для развития средневековой ки-

тайской философии.

Что дает «искренность» ее носителю? Прежде всего то, что, обладая ею, человек получает возможность в полной мере реализовать свою природу. «Искренность» есть «самозавершение». Но, безусловно, прежде всего оно означает полное исчерпание тех потенциальных возможностей, которые дарованы внутренней природе человека Небом. Кроме того, в общем контексте конфуцианской культуры это самозавершение (или самостановление) можно толковать как нахождение через «искренность» в сложной системе мироздания отведенного тебе места, как интеграцию с миропорядком и застрахованность от отклонений. Предел достижений в этом направлении — стать третьим по отношению к Небу и Земле.

Обладанию «искренностью» сопутствует интеллект (мин), независимо от того, появляется ли он непосредственно от природы или в результате самоусовершенствования. Направленные по верному пути внутренние усилия приводят к тому, что «даже глупый неизбежно становится умным» [43, с. 278]. Ум этот, как мы видели, понимается как способность «ясно различать [добро и зло]» [43, с. 277]. И наконец, следует отметить получение силы. Добивающийся «искренности» и следующий правильным путем человек «обязательно становится сильным, даже если был слаб» [43, с. 278]. Пределом достижений в этом направлении является опять-22 таки уподобление Небу и обретение таких внутренних сил, которые позволяют принять участие в космическом процессе порожленыя и изменения всего сущего [43, с. 281, 283—284, 286—287. 293—2941.

Естественно, что тот, кто сумел достичь полного проявления своей внутренней природы, занял правильное положение в мире — «стал в троицу» с Небом и Землей, приобрел возможность участвовать в космическом процессе становления всего сущего, не впадает в состояние пассивного самодовления, а активно воздействует на внешний мир: «искренность не есть лишь самостановление, с ее помощью осуществляется и становление [иных] вещей» [43, с. 282]. Можно даже сказать, что обладание «искренностью» имеет своим непременным результатом воздействие на окружающих, иными словами, общественную практику. С помощью «искренности» осуществляется не только самостановление, но п становление других. Так, у Мэн-цзы прямо сказано об этом: «Никогда еще не было такого, чтобы [обладающий] высшей искренностью не воздействовал [на других]». И наоборот: «Никогда еще не было, чтобы неискренний мог воздействовать [на других]» [44, с. 179].

Выделение практики как иного по сравнению с внутренним развитием состояния сделано лишь в интересах поставленной задачи: рассмотрения «искренности» преимущественно в ее связи с человеком действующим, человеком-деятелем. Согласно «Чжун юну», между самостановлением и практикой нет разрыва. Первое спонтанно переходит во второе: «Способный исчерпать свою природу (син) способен тем самым исчерпать и природу других» [43, с. 280]. Нет разрыва также между обладанием интеллектом и практикой: «[Наделенный] интеллектом-мин воздействует [на других], воздействуя [на других], он изменяет их» [43, с. 281]. Иными словами, мы хотим подчеркнуть здесь, что согласно воззрениям «Чжун юна» между правильным внутренним развитием и практикой не было промежуточной сферы, где воля делает выбор. Правильное внутреннее развитие имело однозначный результат — выход в практику. Излишне добавлять, что правильное внутреннее развитие приводило к эффективной практике, ибо в упорядоченном мире — а это есть исходная точка конфуцианства — деятель. наделенный силой, ясным видением, правильно определивший свое место и свою роль в этом мире, короче, обладавший «искренностью» в полной мере, просто не мог ошибаться. Успех давался ему легко, естественно: «Обладающий искренностью попадает в цель, не прилагая усилий, понимает, не напрягая мысль. Он совершенномудрый (шэн), легко и естественно следующий верным путем» [43, с. 277].

Однако было бы большой ошибкой полагать, что размышлявшие об «искренности» философы, в первую очередь, конечно, авторы «Чжун юна», придавали равную значимость всем операциям. Весь смысл акцента на категории «искренности» как особой в 23

том и состоял, по нашему мнению, что он позволял из общего контекста традиционной конфуцианской проблематики выделить операцию «обращения к телу», «обращения к себе самому» и придать ей определяющее значение.

Античное наследие, представленное в первую очередь рядом положений Мэн-изы и трактатами «Чжун юн» и «Ла сюе», давало возможность развивать концепцию «искренности» в нескольких направлениях, что и было реализовано с наибольшей полнотой

философами сунского времени.

Начиная с конца династии Тан в философских исканиях конфуцианцев намечается весьма существенный поворот. Эти новые тенденции становятся заметными уже в творчестве Ли Ао (?—844). Интеллектуальный интерес перемещается на проблемы взаимоотношения сознания и природы человека. Глубинная природа человека обеспокоена, затемнена страстями, природа и страсти неотделимы, как светлое и темное начала. Истинная природа в наиболее чистом виде проявляется в состоянии покоя. Легко заметить. что эта постановка проблемы возникла под влиянием массового увлечения образованного общества буддийской метафизикой. От традиций и великих нормативных образцов легендарной античности, от действий совершенномудрого, привносящего гармонию в Поднебесную, общественный интерес отхлынул к методам управления индивидуальным сознанием в целях выявления истинной природы.

Даже таких ортодоксов, как Хань Юй, начинают интересовать проблемы заполнения сознания внешним миром [24, разд. 8, с. 21] природы человека, что и нашло отражение в его и проблемы трактате «Юань син» («Исследование начал природы») [24, разд. 3, с. 65—66]. В подходе к «искренности» Хань Юй лишь подчеркнуто следовал традиции Мэн-цзы. Но в самом обращении к темам заполнения сознания, следования дао и обретения «искренности», в самом сопряжении этих тем уже чувствовалось веяние времени [24. разд. 8. с. 21]. Намного дальше пошел Ли Ао, который, по мнению некоторых, был учеником Хань Юя. В своем трактате «Фу син шу» («Возвращение к [истинной] природе») Ли Ао писал: «То, что делает человека совершенномудрым, есть его природа (син). То, что заставляет человека изменять своей природе, есть чувства (цин)» [39, с. 100]. Здесь уже сама постановка вопроса несет на себе явные следы влияния буддийской мысли.

Эту проблематику воспринял и даосизм. Так, знаменитый сунский даос Чжан Бодуань в предисловии к трактату «У чжэнь пянь» («Постижение истинного») охарактеризовал все три учения — конфуцианство, буддизм и даосизм — как три различных 24 пути, ведущих к единой цели — освобождению человека от мирских страданий. По мнению Чжан Бодуаня, эта цель могла быть достигнута методом «достижения основы и просветления природы» (да бэнь мин син) [27, с. 56]. «Просветление природы» было необходимо в силу того, что вторичные наслоения закрывали ее первоначальную сущность, «подобно тому, как облака закрывают сущность луны» [28, разд. 7, с. 76].

Это же направление получило свое развитие в рамках конфуцианской традиции и в сунское время, по-прежнему находя себе пишу как в буддийских, так и в даосских идеях. Одним из наиболее ярких представителей его был Чжоу Дуньи (1017—1073), предшественник неоконфуцианства 4. Философское наследие Чжоу Дуньи невелико по объему. Основу его составляют два трактата: «Тун шу» («Трактат о проникновении [в смысл «Книги перемен»] или, как его еще переводят, «Основной трактат» или «Общий трактат») и «Тай цзи ту» («Чертеж великого предела»). В последнем произведении дается весьма характерное для сунского времени определение совершенного мудреца: «Совершенномудрый руководствуется в своих действиях срединой (букв.: центром. — А. М.), правильностью, гуманностью и долгом». Авторский комментарий: «Путь совершенномудрого [состоит в том, чтобы быть] гуманным, верным долгу, находиться в середине и быть правильным». Продолжение основного текста: «Но главное в нем — покой». Авторский комментарий: «Он лишен страстей и потому он находится в состоянии покоя». Продолжение основного текста: «[Таким образом совершенномудрый] устанавливает высшее совершенство человека. Вследствие чего совершенномудрый оказывается по своей благой силе дэ равным Небу и Земле, по ясности [своего ума?] солнцу и луне, по распорядку [своего поведения] — четырем временам года и равным духам [по своему влиянию на приход] счастья и несчастья» [36, с. 160, с. 207—208].

Легко заметить, что в этой доктрине совершенномудрого за привычной традиционной лексикой скрыто одно весьма важное нововведение. Фундаментом совершенной мудрости оказывается отсутствие желаний, а главнейшим состоянием самого мудреца — покой. Естественно, что столь обновленный традиционный образ требовал и новых атрибутов. Одним из них в философии Чжоу Дуны оказалась «искренность», которой и посвящены первые главы его трактата «Тун шу». Приведем этот текст:

«1. Искренность— основа совершенномудрого.

2. О, сколь велико изначально небесное! В нем — начало всех вещей. [Оно же] является источником искренности.

Чемоторые авторы, как например Чжоу Ицин и В. Айххори, пытаются приуменьшить влияние даосских идей на Чжоу Дуньи. Но даже само обозначение важнейшей категория его філософокой системы — «беспредельного» (у цзи) сразу же приводит на ум даосские и буддийские аналогии, такие, как «неиссякаемое» (у цюн) даосов или «неизмеримое» (у дян) буддистов [см. 39, с. 49].

- 3. Путь небесного начала в изменениях и в придании каждой вещи ее подлинной (чжэн — букв.: правильной) природы и ее участи (мин — букв.: жизнь, судьба). Так устанавливается ность.
  - 4. [Искренность] чиста и в высшей степени добра.

5. Поэтому [в "Ицзине"] говорится: Один раз — темное начало, один раз — светлое начало. Это называется  $\partial ao$ , путь. То, что [заставляет] следовать [этим путем], есть добро, то, что образуется [в результате следования путем], есть природа [человека].

6. Начало и восприятие — это [фазы] проникновения искренности; использование с выгодой и правильность — это [фаза] возвращения искренности. О, сколь велик [закон] перемен! Он есть источник природы и участи [всего сущего]!» [30, с. 1; 36, с. 164—

165, 2041.

Глава II: «1. Совершенная мудрость есть искренность и только. 2. Искренность — основа пяти постоянств и источник ста [различных] поступков. 3. [Когда искренность находится] в состоянии покоя, она — не проявлена (букв.: ее нет), [когда искренность] приходит в движение, она проявляется. [Покоясь, она находится в состоянии] высшей правильности и, [приходя в движение], достигает проявленности. 4. [Если] пять постоянств практикуются без искренности, а сто различных поступков совершаются без нее. [то все они] не истинны. [В них лишь] порок, неведение и ограниченность. 5. Поэтому [лишь там, где] искренность, нет [никаких] нарушений. 6. [В состоянии покоя искренность] предельно легка и [лишь] в действии трудна. 7. [Но] решимость и упорство преодолевают трудности. 8. Поэтому говорится: [Если] в один прекрасный день преодолеть себя и вернуться к [истинным] нормам поведения, то вся Поднебесная сочтет [тебя] гуманным» 5 [30, с. 1; 36, c. 165—166, 204].

Приведем еще несколько выдержек из того же произведения, необходимых для понимания роли «искренности» в доктрине

Чжоу Дуньи:

«Искренность — это недеяние. В самом начале движения уже возникает добро или зло. ...[То, что находится] в состоянии покоя и без движения, - это искренность. [То, что] реагирует и затем входит в контакт, - это одухотворенность (шэнь). Возникает движение, но оно еще не оформлено, на стадии между бытием и небытием. Это называется начальный момент (цзи). Искренность светла, поскольку чиста; одухотворенность восприимчива, поскольку таинственна; начальное движение неуловимо, поскольку непознаваемо.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Цитата из «Лунь юй» («Беседы и расоуждения») Қонфуция. В ответ на вопрос овоего ученика Янь Юаня о гуманности Конфуций оказал: «Гуманность состоит в преодолении себя и возврате к [истинным] нормам поведения» [35, с. 130; 26 43. с. 1141. Далее следует текст, процитированный Чжоу Дуньи.

Искренность, одухотворенность и начальное движение [составляют интеллект] совершенного мудреца...

Отсутствие размышлений является основой [совершенной мудрости], проникновение мыслью — ее практикой. Начальное движение возникает в этой [последней фазе], а искренность возникает в той [первой фазе]. Не размышлять, но все постигнуть — таков совершенный мудрец» [30, с. 1; 36, с. 166—167, 170, 202—203].

В гл. XXXII своего трактата Чжоу Дуньи дает интерпретацию уже знакомой нам по «Чжун юну» доктрины управления Поднебесной: «1. Для управления Поднебесной существует основа. Это личность (букв.: тело). Для управления Поднебесной существуют правила. Это — семья. 2. Основа должна иметь завершение (букв.: конец), завершение основы состоит в искренности сознания и только. ... 6. Это означает: управляя Поднебесной, взирай на семью, управляя семьей, взирай на отдельную личность и только. Завершение личности состоит в искренности ее сознания. Сознание искрение [ - это означает, что] недобрые движения обращены вспять и только. 7. Недобрые движения — это ошибки. :[Когда ошибки] обращены вспять, [это означает, что] ошибки перестали существовать. Отсутствие же ошибок есть "искренность"» [30, с. 3; 36, c. 183—184, 1941.

Легко заметить, что в философии Чжоу Дуньи получила свое развитие лишь одна из двух представленных в «Чжун юне» разновидностей «искренности», а именно «искренность» Неба и совершенномудрого. Совместив эту категорию с философской проблематикой «Ицзина» и вдохнув в этот синтез даосский пафос недеяния, Чжоу Дуньи, по существу, наполнил категорию «Чжун юна» иным содержанием. «Искренность» оказалась неким сквозным атрибутом устройства мироздания, его существования, или, вернее, ритма его жизни. Ее источником было «изначальное» (юань). Она представляла собой существенную характеристику процесса взаимодействия светлого и темного начал, двухтактового движения, состоящего из двух фаз: «проникновение» или «вступление в контакт» (тун) и «обратного движения», «возврата», «движения вспять»  $(\phi y)$ . Но наиболее полно «искренность» выражала себя в состоянии покоя. Таким образом, «искренность» превратилась в важнейшую характеристику мироздания. Поскольку в традиционной китайской культуре мир мыслился изоморфным, то все отмеченные выше свойства «искренности» проявились и в интеллектуальной сфере. И здесь «искренность» наиболее полно проявила себя в состоянии покоя, когда размышление отсутствует, но мир, тем не менее, уже постигнут совершенной мудростью, что фактически ставило знак равенства между покоем, отсутствием размышления, совершенной мудростью и «искренностью». Такой сильный акцент на недеянии, естественно, отделял практику от исходного, истинного состояния труднопреодолимым рубежом. Поэтому утвержде- 27

ния Чжоу Дуньи о том, что «искренность» очень трудна для практического применения, выглядят вполне логичными. Однако практика не могла обойтись без «искренности», ибо без нее она не обладала истинностью. Здесь на первый план выдвигается функция обратного движения, которая уничтожала все возникшие на первой стадии движения ошибочные «недобрые» импульсы. Поскольку одной из основных сфер практического приложения совершенной мудрости была политика, то именно в политике и приобретала фаза обратного движения свое наибольшее значение. Это было совершенно новым дополнением к политической доктрине «Чжун юна». В философии Чжоу Дуньи категория «искренности» достигла своего апогея. Она помогла философу в рамках официальной идеологии совершить переориентацию от социальной активности на недеяние, от поисков добра на бесстрастие, от осмысления мира на его постижение отсутствием размышления, переориентацию, которая повлияла на многих сунских мыслителей и которая впоследствии, при маньчжурах, подверглась суровой критике со стороны крупнейших конфуцианских философов.

То внутреннее содержание, которым Чжоу Дуньи стремился наполнить категорию «искренности», может быть наиболее ясно проявилось в его несогласии с истолкованием этого термина у древнекитайского мыслителя Сюнь-цзы (300—230 г. до н. э.). Как известно, Сюнь-цзы полагал, что человек по своей природе зол. Под злой природой человека Сюнь-цзы понимал, прежде всего, стремление человека удовлетворить свои «инстинктивные» желания и чувства, что и порождало беспорядок и смуту в государстве. Поэтому Сюнь-цзы предлагал обуздать природные склонности людей как бы привнесенными извне нормами ритуала и чувством долга [8, с. 123]. Но он мыслил эту операцию не как голое принуждение. Самовоспитанию, самосовершенствованию личности также отводилось почетное место. В этом процессе известную роль должна была сыграть и «искренность». Сюнь-цзы писал о ней: «Для питания сознания благородного мужа нет ничего лучшего, чем искренность 6. [Когда он] достигает искренности, [у него] больше нет никаких забот. Он придерживается гуманности и поступает согласно долгу. Когда с искренним сердцем придерживаются гуманности, [это находит себе проявление] в действии. [Когда искренность находит себе проявление] в действии, она становится равной духам. [Когда она] становится равной духам, она получает возможность [участвовать в космическом процессе] изменений. [Когда] с искренним сердцем придерживаются долга, Гто в поведении достигают] соответствия с основным принципом —

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Цитата из «Лунь юй». Ян Боцзюнь считает, что Конфудий имел в виду отношение к учению или вообще к какому-нибудь делу [35, с. 65], Дж. Легг полагал, что речь здесь шла об истине [43, с. 55]. Мы присоединяемся к мнению Дж. Легга.

ли. [Когда соответствие] с основным принципом достигнуто, наступает просветление. С просветлением возникает возможность изменений. Чередование изменений во времени называется благой силой дэ Неба. Небо не говорит, но человек почитает его высоким. Земля не говорит, но человек почитает ее огромной (букв.: толстой, массивной. — А. М.). Четыре времени года не говорят, но народ следит за ними с ожиданием. Ибо они обладают постоянством и достигли [его при помощи] своей искренности.... [Хотя] Небо и Земля велики, без искренности они не могут [породить] изменения всего сущего. [Подобно этому, если даже] совершенный мудрец обладает знаниями, не имея искренности, [он] будет не в силах изменить народ [к лучшему]. Отец и сын — [ближайшие] родственники, но при отсутствии искренности они — чужие. ... Поэтому искренность есть то, чего благородный человек придерживается твердо и что составляет основу политического управления» [21, c. 29—30, 36, 98].

Казалось бы: в доктрине Сюнь-цзы много общего с мыслями Чжоу Луньи. В своей концепции «искренности» он опирается на положения, весьма близкие к текстам «Чжун юна» и «Да сюе». Он рассматривает «искренность» в качестве существенного атрибута всего мироздания и вследствие этого — основой политического управления. Однако Чжоу Дуньи заявил, что Сюнь-цзы ничего не понял в искренности [36, с. 98]. Нам кажется, что Чжоу Дуньи был недоволен, главным образом, слишком узким пониманием «искренности» в философии Сюнь-цзы, сближавшим внутреннее содержание этой категории прежде всего с регулярностью, постоянством космического процесса, играющими упорядочивающую и корректирующую роль, тогда как Чжоу Дуньи хотел создать учение об «искренности» как синониме абсолютной мудрости [36, с. 89, 98], как категории, фиксирующей наиболее полное раскрытие своей внутренней природы и обнаруживающей ее единство со всем космосом. Если для Сюнь-изы «искренность» была внешним для совершенного мудреца идеалом, образцом деятельности, который он видел в работе мироздания, то для Чжоу Дуньи «искренность» была качеством, лежащим в основе собственной внутренней природы совершенного мудреца и, следовательно, как всякое внутреннее качество, согласно господствовавшим философским воззрениям того времени, наиболее полно проявляющимся в состоянии покоя. Иными словами, поиски «искренности» в философии Чжоу Дуньи находились в русле доминирующего философского направления той эпохи, ориентированного на выявление своей внутренней первоначальной природы.

Историк китайской философии Чжоу Ицин отметил известное сходство между основным положением Чжоу Дуньи, начинающим его «Основной трактат», и определением «искренности» у Ли Ао. У Чжоу-цзы сказано: «Искренность — основа совершенномудрого» 29

[36. с. 99]. У Ли Ао: «Искренность считается природой совершенномудрого» [36, с. 99]. Чжоу Дуньи заменил, в сущности, лишь одно слово: вместо «природа» написал «основа» [36. с. 99—101]. Но эта замена, по мнению Чжоу Ицина, весьма знаменательна. Формулировка Ли Ао родилась под влиянием буддизма. Он понимал под «основой» примерно то же самое, что буддисты понимали под «основным сознанием». Чистая и совершенная природа этого сознания обнаруживалась лишь в состоянии покоя. Так же обстояло дело и с «природой» в философии Ли Ао. И это обнаруживаемое глубинное совершенство природы Ли Ао и обозначил термином «искренность». Чжоу Дуньи же, вероятно, хотел избежать столь явной зависимости от буддийских размышлений. произведя замену. Однако подобная замена не слишком замаскировала его зависимость от буддийской мысли, ибо «основа» (бэнь) обнаруживала свою близость к «основному сознанию» (бэнь синь). Так «искренность» превратилась, по сути дела, в исходное состояние совершенной мудрости, в ее синоним и эквивалент.

Рядом с «искренностью» у Мэн-цзы встречается и понятие «наслаждение», «удовольствие» (лэ). В «Исчерпании интеллекта» сказано: «Обратиться к себе и обрести искренность. Нет большего наслаждения, чем это» [44, с. 327]. Младший современник Чжоу Дуньи, Су Дунпо (1036—1101), который был не только гениальным поэтом, но и глубоким мыслителем, уделил большое внимание этой проблеме в своем трактате «Чжун юн лунь» («Рассуждения о "Чжун юне"»). Су Дунпо в целом относился к тексту «Чжун юна» довольно критически, считал его путаным, неясным и перетолкованным конфуцианцами последующих поколений. В качестве важнейших Су Дунпо выделял в «Чжун юне» три проблемы: соотношение «искренности» (чэн) и «просветленности» (мин), начало и конец пути совершенномудрого и связь этого пути со «средним и постоянным». Наибольший интерес, по нашему мнению, представляют его рассуждения об «искренности» и «просветленности». Говоря об их взаимосвязи, Су Дунпо дал такое определение «искренности»: «Что такое искренность? Это есть то, что называют [способностью испытывать от истины, от  $\partial ao]$  удовольствие. Когда, испытывая удовольствие, достигают доверия к самому себе, то [это состояние и] называют искренностью. Что такое просветленность? Это есть то, что называют [способностью] познавать [истину,  $\partial ao$ ]. Когда, познавая [истину], достигают понимания, то јето состояние иј называют просветленностью. Лишь у совершенного мудреца [нормальным является такое состояние, когда] познание еще не достигнуто, а [способность испытывать] удовольствие уже вошла в него. Прежде вошедшее является главным, и оно управляет остальным. Таким образом Гу совершенного мудреца] главной является [его способность испытывать] удоволь-30 ствие. У мудрого человека (нормальным является такое состоя-

ние, когда способность испытывать удовольствие еще не достигнута, а познание уже вошло в него. Прежде вошедшее является главным, и оно управляет остальным. Таким образом, Гу мудрого человека] главной является [способность] познавать [истину]. Если главное — в [способности] испытывать удовольствие, то [такой человек], даже если он чего-нибудь еще не знает, узнает это и непременно воплотит в действие. Если же главное — в [способности познавать, то [такой человек], даже если он знает совершенно все, он не все может воплотить в действие. Учитель говорит: "Тот, кто знает [истину], не может сравниться с тем, кто [ее] любит. Тот, кто любит (истину), не может сравниться с тем, кто [ею] наслаждается. В [способностях] знать [истину] и наслаждаться [ею заключено] различие между мудрым человеком и со-

вершенным мудрецом"» [17, т. 3, разд. 18, с. 45—46].

Как можно видеть, мысль Су Дунпо так же, как и у Чжоу Дуньи, прикована прежде всего к совершенной мудрости. Но у Су Дунпо, пожалуй, яснее выступает убежденность в возможности достигнуть ее методом внутренних усилий, убежденность, возникшая, вероятно, под влиянием школы Дхьяны. Из того же источника было заимствовано и актуальное для Дхьяны разделение знания на книжное знание и подлинное осознание, интерпретированное Су Ши в терминах «Лунь юя» как «наслаждение» (лэ). Это имело большое методическое значение, ибо предостерегало благородного человека от ошибочного пути — погони за ненужными знаниями в ущерб подлинному осознанию истины. В своем трактате «Рассуждения о "Чжун юне"» Су Дунпо так развил эту мысль: «Благородный человек, занимаясь учебой, с особой осторожностью относится к ее началу. Почему так? [По причине] большой важности того, что войдет первым. Много знать, но не уметь наслаждаться этим, хуже, чем не знать» [17, т. 3, разд. 18, с. 46].

Су Дунпо понимал, что в рамках конфуцианской традиции это положение противоречило некоторым привычным догмам, и прежде всего веками пользовавшейся глубоким уважением догме о необходимости постоянно учиться, пример чему показывал сам Конфуций. Поэтому, опираясь на «Да сюе», где в гл. VI дается опре-. деление «искренности» мыслей как некой естественной и несомненной реакции на мир, как естественны наше отвращение к зловонию или любовь к красоте [43, с. 230]. Су выделяет в характере совершенного мудреца, и прежде всего самого Конфуция, эту естественность, отодвигая его работу над осознанием традиции легендарной древности, работу над текстами на второй план. «Любовь и отвращение у людей, писал Су Ши, выражаются наиболее сильно в любви к прекрасному и отвращении к зловонию. Такова природа человека. Любить добро так же, как прекрасное, и ненавидеть эло так же, как эловоние. [В этом заключается] искренность совершенного мудреца. Поэтому сказано: Быть разумным че- 31 рез искренность — это объясняется природой [человека]» [17, т. 3. разд. 18. с. 4617. Во всех этих рассуждениях нет ничего нового по сравнению с доктринами «Чжун юна» и «Да сюе». Но мысль Су Дунпо обретает более четкие очертания, когда он сопрягает эти известные положения классических текстов с образом самого Конфуция. Действительно, встает вопрос: как же быть с Конфуцием, который учился всю свою жизнь, изучал установления династии Чжоу, стремясь воссоздать ее общественное устройство. ходил за советом к Лао-цзы, учился музыке у Ши Сяна<sup>8</sup>, а после пятидесяти лет принядся за «Ицзин»? По мнению Су Дунпо, совершенный мудрец тоже не все сразу познает. Есть вещи, которые он может не знать, и узнает о них лишь потом, с некоторым опозданием, но его отличает от всех остальных то, что в нем прежде всего возникает способность «наслаждаться этим и только» [17, т. 3, разд. 18, с. 46]. Разница между знанием и подлинным осознанием или «наслаждением» становится, как считал Су Дунпо. особенно ясной в трудных ситуациях. Так, когда Конфуций в 489 г. до н. э. подвергся осаде при переходе из княжества Чэнь в Чу, ученики его, особенно Цзы-лу и Цзы-гун, потеряли самообладание и стали упрекать своего учителя [13, с. 55—57; 35, с. 168]. Они оказались неподготовленными внутренне к столь трудной ситуации, не обладавшими способностью к «наслаждению». «Эти два ученика, - писал Су Ши, - не были незнающими. Они не достигли [состояния, которое позволяет] наслаждаться [истиной]» [17, т. 3, разд. 18, с. 467.

О том же говорит и Су Дунпо: «Ученики следовали за Конфуцием [в его] странствиях не только для того, чтобы услышать то, чего они еще не слышали, а для того, чтобы обрести [способность] наслаждения '[истиной]» [17, т. 3, разд. 18, с. 46]. Быть разумным, «просветленным» и не обладать «искренностью», по мнению Су Дунпо, довольно опасно. Такой человек не знает, что позволило ему жить в состоянии внутреннего покоя, обретенная ли подлинная мудрость или вросто отсутствие неприятностей. «Но после того, как приходят заботы и беды, разница между разумностью и искренностью становится явной. Исходя из этого, можно видеть, что благородный человек не может не быть искренним!» [17, т. 3, разд. 18, с. 46].

Наглядно и конкретно развивает Су Дунпо свою мысль о необходимости «просветления», подлинного понимания сути вещей. Без «просветления» не достигнуть «искренности», ибо без «просветления» путь совершенномудрого и все установления общественной жизни могут показаться просто насилием над естественными че-

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Последняя фраза — цитата из гл. XXI «Чжун юна» [43, с. 278—279]. <sup>8</sup> Ши Сян — знаменитый учитель музыки в княжестве Лу, у которого учился 32 Конфуций [13, с. 84—85].

ловеческими чувствами, следовательно, ни о каком «искреннем» приятни их не могло быть и речи.

«Для благородного человека, стремящегося к искренности,—

писал Су Ши, - нет ничего лучшего, чем просветленность.

Путь совершенномудрого, если его рассматривать с его основы, представляется исходящим из человеческих чувств. Если же следовать не от основы, а наоборот, начинать рассматривать его с конца, то может показаться, что совершенный мудрец насильно принуждает себя: а это отнюдь не то, что может радовать чувственную [природу] человека... Нынче же учение о пяти постоянствах является лишь нормой поведения, принуждающей людей. Как это [понимать]? Все человеческие чувства [направлены] на то, чтобы любить безделье и покой и ненавидеть труд и усилия. Но вот я не позволяю себе сесть, поджав ноги, а [вместо этого] склоняюсь в приветственном поклоне, считая это нормой поведения. Все человеческие чувства [направлены на то, чтобы] любить богатство и знатность и ненавидеть инщету и презренность. Но вот я не позволяю себе зазнаваться, а [вместо этого] проявляю скромность и уступчивость, считая их нормой поведения.

Обиходную посуду не ценят, а жертвенным сосудом дорожат, нательную одежду не ценят, а траурным облачением дорожат. [Все] желают, чтобы горе как можно скорее прошло, но растягивают его на три года, [все] желают, чтобы радость никогда не кончилась, но не пользуются ею до конца дней [своих]. Так нормы поведения принуждают людей. [Но подобное рассмотрение и есть] рассмотрение с конца [и потому] является ошибочным» [17,

т. 3, разд. 18, с. 46—47].

Для того, чтобы исчезло это невыносимое для каждого конфуцианца отчетливое ощущение общественных установлений как насилия над человеческой природой, исключавшее, разумеется, возникновение «искренности» в отношениях с миром, Су Дунпо предлагает вернуться к «основе». Он понимал эту операцию следующим образом: «[Предположим], я решил, что стоять спокойно лучше, чем сгибаться в поклоне. Но если стремиться к покою, то лучше сидеть, чем стоять, лучше сидеть, поджав ноги, чем просто сидеть, лучше лежать, чем сидеть, поджав ноги, но лежать, это еще не все. [Можно лечь] и раздеться, не обращая ни на что внимание. Но если [лечь], раздеться и не обращать ни на что внимание, то тогда, даже не будучи больным, заболеешь. Но разве я один [в таком случае] заболею? Заболеют абсолютно все мужчины и женщины Поднебесной. Если же [они все] заболеют, то в такой ситуации обязательно [дело] дойдет до поклонов и приветствий. Если рассуждать таким образом, то [получается], что поклоны и приветствия возникают просто из нежелания лежать голым. Но разве только одни поклоны и приветствия? Все, к чему в Подпебесной принуждают людей, также возникает отсюда. Уви- 33 деть, откуда оно возникает, и довести его до конца, это и назы-

вается просветленностью» [17, т. 3, разд. 18, с. 47].

Совершенно очевидно, что рассуждения Су Дунпо о «Чжун юне» были продиктованы иным пониманием совершенного мудреца, нежели то, которым проникнут «Лунь юй». Равновесие между миром и совершенномудрым нарушено. Ни о какой «троице» «Чжун юна» и речи нет. Внешний мир наступает на совершенного мудреца (или на того, кто хочет ему уподобиться). Он грозит прежде всего тяжелыми испытаниями и требует стойкости в них: вот почему Конфуций появляется в рассуждениях Су Дунпо в самую неприятную для себя минуту, пойманным в ловушку «между землями Чэнь и Цай». Для человека, полагающегося лишь на поверхностные впечатления, этот мир оборачивается сплошным насилием над естественными человеческими чувствами, а потому требует от того, ктостремится постичь «основу», некой внутренней работы над своим сознанием, работы, которая привела бы к приятию этого мира совсеми его конфликтами и принудительными нормами поведения, к выработке способности «наслаждаться» им и умения быть «искренним» в нем. Никакое накопление внешних знаний тут не может помочь. В связи с этим резко падает значение книжных знаний, традиционных воззрений и устоявшихся доктрин. Стремящийся к истине человек оказывается как бы наелине с внешним миром, и единственное его оружие в борьбе с ним, причем оружие явно оборонительное, его собственное сознание. Надо ли говорить, что при таком положении дел «наслаждение» приобретает горький привкус квиетизма, а «искренность» начинает напоминать спокойствие стоика. Эти настроения Су Дунпо отразили довольно характерную для эпохи Сун тенденцию освобождения от власти традиций и обращения к своему собственному сознанию, что и сказалось в большей популярности буддийской философии, и прежде всего школы Дхьяны, среди духовной элиты сунского общества вплоть до появления Чжу Си и его школы. Но и победа Чжу Си не пресекла этого направления в китайской мысли. Исключительная опора при поисках истины на свое собственное сознание, презрение к внешнему, к традиционной книжной мудрости, стремление обрести в отношениях с миром «искренность», понимаемую как спокойствие, были характерны и для минского периода. Так, для Линь Чжаоэня «искренность» была, прежде всего, «искренностью покоя» [14, т. 2, разд. 6, с. 16, 4a, 56].

Согласно Чжу Си, в учении его предшественников, братьев Чэн, категория «искренности» являлась «основой» [32, т. 2, с. 671]. Эту же оценку доктрины Чэн И и Чэн Хао повторила и «История династии Сун» [19, т. 8, с. 3410]. Действительно, оба очень часто обращаются к «искренности». Однако она у них служит скорее исходным состоянием, предпосылкой для более ак-34 туальных категорий. Так, «почтительность» (цзин) появлялась лишь при условии «искренности»; «правильность» (чжэн) также была обусловлена ею (34, с. 88, 145), с нее начиналось и обучение [34, с. 25]. Но фокус философского внимания обоих мыслителей явно перемещен по сравнению с доктриной Чжоу Дуньи на иные категории. Это же можно сказать и о наставнике братьев Чэн философе Чжан Цзае. Он пользовался категорией «искренность» для характеристики природы Неба и близости к Небу совершенной мудрости [29, цз. 2, с. 12], но «искренность» не занимала его сама по себе. После Чжоу Дуньи и Су Дунпо, пожалуй, лишь Чжу Си внес существенный вклад в разработку этой категории.

В истории китайской мысли Чжу Си (1130—1200 гг.) известен прежде всего как классик неоконфуцианской философии. Ему принадлежит заслуга успешного синтеза ряда довольно разнородных интеллектуальных течений, спонтанно возникших в рамках конфуцианской традиции еще при династии Тан [39, с. 85—125] и получивших дальнейшее развитие при Северной Сун. Чжу Си удалось воздвигнуть на этом фундаменте достаточно стройную и настолько прочную философскую систему, что она смогла в течение многих веков играть роль официальной догмы не только в Китае, но в Корее и Японии. В основе учения Чжу Си лежало понятие о «высшем принципе» ( $\Lambda u$ ), которым обладало и которому следовало все сущее. Цель учения состояла в том, чтобы снабдить конфуцианцев-практиков необходимым метафизическим обоснованием их деятельности. Чжу Си поставил себе задачей совместить главное интеллектуальное устремление времени, направленное на обнаружение абсолютного в собственной индивидуальной природе, с основными социальными функциями чиновников-конфуцианцев, стремившихся, в идеале своем, к насаждению в народе моральных принципов. Процесс формирования Чжу Си как философа наглядно свидетельствует о том, насколько трудной была эта задача, ибо все интеллектуальные силы были не без влияния буддизма сосредоточены на проблеме индивидуального сознания. Еще Хань Юй начал вновь интересоваться положением Мэн-цзы о заполнении себя всем сущим [24, разд. 8, с. 21]. В сунское время этот вопрос обсуждали самые разные школы, даже такие противостоящие, как чжусианцы и последователи Лу Сяншаня [31, прилож., П, 15; цз. 34, с. 186]. Можно даже сказать, что все кон-Фуцианство в целом сосредоточилось на проблемах природы человека и его сознания, что вызывало некоторую тревогу, поскольку демонстрировало опасную близость официальной доктрины с буддийской метафизикой. Так, Чжу Си писал: «Буддисты занимаются, в сущности, лишь природой человека, и мы, конфуцнанцы, также занимаемся, в сущности, только ею. Но они не признают того, что присуще [природе человека]» [45. с. 83].

Еще до Чжу Си преемник традиции братьев Чэн конфуцианский философ Се Лянцзо по прозвищу Шан-цай, много занимав- 35 шийся под влиянием школы Дхьяны индивидуальным интуитивным опытом, почувствовал необходимость провести в этой сфере демаркационную линию, с тем чтобы отграничить «науку совершенномудрых» от буддийского направления мысли и придать новой проблематике официальный статус в рамках конфуцианства. Шан-цай считал, что буддисты называют природой (син) то, что конфуцианцы принимают за сознание (синь) [45, с. 27, 94] 9.

Подобное сосредоточение духовных интересов вокруг проблем природы и сознания не могло не отразиться на самом процессе формирования Чжу Си как философа. Молодой Чжу Си после краткого периода увлечения дхьяной выбирает себе наставником конфуцианского отшельника Ли Туна (Яньпина), под влиянием которого он находился около десяти лет. Ли Яньпин, считавший себя преемником традиции братьев Чэн, учил молодого философа, прежде всего, сохранению истинного сознания (цинь синь) и самоусовершенствованию (хань ян) [12, с. 7, 17—18, 26, 30—31] 10. Оба положения восходили к тексту книги «Мэн-цзы». Как считал наставник, оба эти состояния должны помогать человеку достигнуть «невыраженности», «непроявленности» (вэй фа), когда все чувства «находятся в центре» [54]. «Невыраженность» вошла в моду задолго до Ли Яньпина. Возможно, именно братьям Чэн, уделявшим большое внимание «Чжун юну», обязана она тем значением, которое ей посчастливилось приобрести в сунских философских текстах. Это выражение восходит к гл. I «Чжун юна», на которой нам уже приходилось останавливаться выше. Тому. кто хочет научиться идти правильным путем ( $\partial ao$ ), авторы «Чжун юна» рекомендовали непрерывно и тщательно контролировать работу своего сознания. Проще всего начинать самоконтроль с состояния покоя. Это состояние характеризуется, прежде всего, «невыраженностью» чувств. В «Чжун юне» это сформулировано так: «Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это называется центром, когда же √они выражены в должной мере, это называется гармонией. Центр есть великая основа Поднебесной, а гармония — следование путем» [43, с. 248]. Чэн И придал «невыраженности» несколько иное значение. В его

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Чжу Си мнюго внимания уделял проблеме сознания. См., например, переписму Чжу Си [32, т. 1, с. 494—505] или «Расоуждение об исчерпании сознания» («Цэинь синь що») [32, т. 3, с. 1206]. Но надо отметить, что иногда он придавал этой категории весьма широкое значение, полагая, что не только человек, но и Небо и Земля обладают сознашием [32,  $\pi$ . 3, c. 1323].

<sup>10</sup> Выражение цунь синь — «хранить сознание» или «хранить в сознании» идет от «Мэн-цэы», где употреблено в следующем контексте: «Благородный муж отличается от прочих тем, что он хранит в своем сознании. Благородный хранит в своем сознании гуманность (жэнь) и надлежащие нормы поведения (ли)» [44, с. 209]. В неоколько итом смысле оно употреблено философом в главе «Исчерпание интеллекта»: «Сохранять свой интеллект (цунь ци синь) и питать свою природу — это путь служения Небу» [41, с. 324—325]. По-видимому, это выра-36 жение употреблялось в литературе в обоих этих омыслах.

«Записях бесед» сохранился следующий диалог: Некто спросил: «Можно ли стремиться к центру до того, как чувства радости и гнева, горя и наслаждения [придут в состояние] невыраженности?» [Чэн И] ответил: «Нельзя... Если говорить о сохранении и питании в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения [находятся в состоянии] невыраженности, то [их практиковать можно. Если же говорить о стремлении к центру в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения [находятся в состоянии] невыраженности, то [его осуществлять] невозможно» [33, с. 215—216]. Учитель Чжу Си Ли Тун сделал еще больший акцент на значении состояния «невыраженности», подчеркнув его тесную связь с операциями «питания и сохранения» своей истинной природы. По мнению Ли Туна, именно в «невыраженности» и была заключена «великая основа познания Поднебесной» [32, т. 4, с. 1694]. Ли Туну казалось, что «невыраженность» гарантирует не «внешнее», а «внутреннее», как, например, у Янь Юаня или Чжоу Дуньи [32, т. 4, с. 1694], усвоение традиции совершенномудрых, а потому и необходима для повседневной практической деятельности конфуцианского чиновника. Чжу Си обнаружил, что подобное выделение «невыраженности» мешает выработке как действительно практически применимой доктрины для конфуцианца-критика, так и цельной картины мироздания для конфуцианца-мыслителя. Поэтому Чжу Си отходит от доктрины своего наставника, обращается непосредственно к философскому наследию братьев Чэн и создает свою цельную систему воззрений, где все устройство мироздания пронизано единым принципом — ли и где каждая из «десяти тысяч вещей» имеет свой ли. Но обучение у Ли Тупа не прошло для Чжу Си бесследно. Оно сказалось в той важной роли, которую Чжу Си отводил различным исходным состояниям как в работе механизма всего мироздания, так и человеческого сознания, состояниям покоя и гармонии, в связи с чем ему пришлось отвести известное место в своей системе и категории «искренности».

Следуя Чжоу Дуньи, Чжу Си рассматривал «искренность» как одну из характеристик основного космического процесса <sup>11</sup>, заключающегося в порождении Небом и Землей всего сущего, в становлении его, сделав, разумеется, в полном соответствии с китайской традицией основной акцент на становлении. В заслугу Чжу Си следует поставить то, что, говоря об этом процессе, он намного четче, чем все предшествовавшие ему философы-конфуцианцы, вытельно к «искренности» это особенно ярко проявилось в его комментариях к «Чжун юну». Онтологическая «искренность», или, вы-

<sup>&</sup>lt;sup>№</sup> О том, какую большую роль играл этот процесс в истории отановления философской мысли, см. [7, с. 53—55].

ражаясь языком китайской философской традиции, «искренность» Неба, определялась Чжу Си как чжэнь ши у ван [20, с. 18], что можно перевести как «истинная реальность, не имеющая изъянов». Это состояние характеризовало «искренность» Небесного принципа — ли. его «основную таковость» (бэнь жань) [20, с. 18], т. с. его нормальное онтологическое состояние. Наивысшим образцом воплощения своего ли, своей внутренней природы среди всего сущего был, разумеется, совершенный мудрец. Еще со времени Ли Ао было известно, что природа совершенномудрого близка к «искренности» [36, с. 99]. Чжу Си связал с «искренностью», прежде всего, динамический аспект совершенной мудрости. Так как одним из основных признаков совершенного мудреца являлась его благая сила, сила воздействия на мир, то и «искренность» — «истипная реальность без изъянов» — применительно к совершенномудрому оказывалась «реальностью», «подлинностью» его силы дэ (шэн жэнь чжи дэ чжи ши) [20, с. 22].

Чжу Си считал, что, повинуясь некоему всеобщему закону природы, каждая вещь, каждое явление в мироздании стремится к наиболее полному воплощению своей внутренней природы, к выявлению своего идеального начала — принципа ли. Еще в философии Чжоу Дуньи «искренность» приобретает значение как бы зова первоосновы мира, единого, «великого предела» [36, с. 97]. В соответствии с упором на онтологический аспект Чжу Си был склонен трактовать «искренность» отдельного явления не только как некую сориентированность на ли, но, опираясь на положение «Чжун юна» о том, что «искренность» есть «начало и конец вещи» [43, с. 282], как определенное состояние, которое и делает вещь или явление тем, чем они должны быть по своей природе [41, с. 85], или, если выражаться более современным языком, тем состоянием, которое способствует наиболее полному воплощению сущности в явлении. Эта «искренность» не привносится извне, она имманентно присуща вещи, субстанциальна [41, с. 82], она весьма близка к тому, чтобы стать синонимом ли [41, с. 80]. Таким образом, в философии Чжу Си как бы выстраивается единый ряд весьма близких в определенном отношении по содержанию понятий, таких, как тай изи — «великий предел», идеальное начало или основной принцип —  $\Lambda u$ , чэн — «искренность» и cun — «природа» [46, с. 66—67]. Вся эта совокупность категорий служила, в сущности, одной цели — обнаружению истинной, первоначальной природы вещи или явления.

В мире человека, который, согласно традиционным китайским воззрениям, построен на тех же принципах, что и мир природы, роль «искренности» была та же, что и во Вселенной в целом. Она имела задачу сделать нечто тем, чем оно должно быть. Человек понимался традиционной китайской культурой прежде всего как существо моральное. Поэтому «искренность» для человека высту-

пала как предпосылка морального бытия. «Искренность — основа пяти [моральных] констант и источник ста [моральных] поступков», — об этом говорил еще Чжоу Дуньи [36, с. 204].

Моральный аспект оставался главным и для Чжу Си, однако в разработке проблемы «искренности» человека Чжу Си сделал существенный шаг вперед по сравнению с Чжоу Дуньи. Создатель новой конфуцианской догмы гораздо больше внимания уделил обычному человеку. Воспользовавшись содержащимся в «Чжун юне» положением о двух путях обретения «искренности». Чжу Си сделал главной темой своих размышлений об «искренности» второй путь, путь обретения «искренности» методом постоянных и на-

правленных внутренних усилий.

Обычный человек согласно Чжу Си отличался от совершенного мудреца прежде всего тем, что он был носителем эгоистического начала (сы), порожденного его страстями. «[У того, кто] не достиг совершенной мудрости, — писал Чжу Си в комментариях к "Чжун юну". — не может не быть эгоизма человеческих желаний, в его поступках и силе  $\partial \mathfrak{I}$  не может быть все истинным ( $\mathfrak{uu}$ ). Поэтому [такой человек] не может постигать, не размышляя, следовательно, [ему] необходимо выбрать добро. После этого он сможет постичь добро. [Такой человек] не может без усилий оказываться в [правильной], центральной позиции, следовательно, ему необходимо твердо держаться [направленности на добро]. После этого он сможет обрести собственную искренность. Вот то, что называют путем человека [в обретении] искренности» [20, с. 18].

Обретение «искренности» не только повышало моральные качества обычного человека, но и означало для него преодоление

своего дуализма и возвращение к утраченному единству:

«Равно доброе и не содержащее [в себе] эла — это характер, [природа] человека. Это то, в чем люди едины. Наделение в разной мере темнотой и ясностью, силой и слабостью есть дарование [человека]. Это то, в чем люди различны. Стремление к искренпости есть возвращение к единому и превращение различий [в единство]» [20, с. 18]. Хотя эгоистическое начало рассматривалось Чжу Си как обязательное, но так как еще у Мэн-цзы и в «Чжун юне» сказано, что «стремиться к искренности — путь человека» [44, с. 179; 43, с. 277], то Чжу Си был твердо уверен в неиссякаемости человеческой устремленности к преодолению внутреннего несовершенства. В своем комментарии к «Чжун юну» Чжу Си разъясняет «стремление к искренности» следующим образом: «Не имея возможности довести [свою природу] до высшего совершенства, [человек тем не менее] стремится довести ее до высшего совершенства» [20, с. 18]. Таково нормальное положение человеческой деятельности.

В этом своем стремлении человек, как мы видели, следовал всеобщему закону природы, где каждая вещь или каждое явле- 39 ние стремились к наиболее полному выявлению своего идеального начала — принципа ли. Чжу Си довел до логического конца мысль «Чжун юна» о втором пути приобретения «искренности», четко сформулировав, что «искренность», полученная путем самоусовершенствования, «не отличается [от "искренности"] совершенномудрого» [20, с. 19].

Монистический пафос философии Чжу Си сказался и в том, что он подчеркнул в своих комментариях к «Чжун юну» непосредственную связь «искренности» не только со всеобщим в людях, но и с единым в природе. В гл. XXVI «Чжун юна» содержится положение о том, что успешное функционирование Неба и Земли находится в связи с тем, что Земля и Небо едины по своей природе. Глава неоконфуцианства дополнил эту зависимость третьим элементом — «искренностью». Согласно Чжу Си, единое есть причина появления «искренности», и уже она, в свою очередь, непосредственная причина нормального функционирования природы. «Недвойное — причина того, почему — искреннее. А будучи искренними, [Небо и Земля] безостановочно порождают множество вещей» [20, с. 19]. Небо и Земля, порождающие все сущее, служили для человека в то же время и примером отсутствия эгоистического начала. Ведь одним из атрибутов «искренности» Земли и Неба считалось «отсутствие эгоистического» (u сы). Поэтому и тот, кто стремился достичь «высшей искренности, подобной Небу», должен был уничтожить в себе все личное, эгоистическое [32, т. 4. с. 16341.

В заслугу Чжу Си как философу следует поставить то, что в процессе обретения обычным человеком «искренности» сунский мыслитель выделил в качестве самостоятельного гносеологический момент. По мнению Чжу Си, только истинное познание, т. е. познание *ли* мира и отдельных явлений, или, как выражался Чжу Си, «исчерпание до конца принципа ли [всех] вещей» [9, с. 371], приводит знания человека в стройный порядок, а его внутренний мир — в гармонию. Чжу Си считал, что «искренность» мысли наступает лишь после достижения правильного знания. «Сначала достигается знание, и [лишь] потом мысли становятся искренними», — подчеркивал философ [32, т. 2, с. 873]. Опираясь на текст «Да сюе» и следуя традиции братьев Чэн, Чжу Си описывал состояние человека, постигшего основной принцип строения вселенной, как такое, когда «в мыслях нет ничего, что бы не было искренним, в сознании нет ничего, что бы не было правильным» [9, с. 349]. Чжу Си очень дорожил этой формулировкой, переиначивал ее на разные лады и употреблял по каждому поводу, так что она набила оскомину его современникам. Рассказывают даже, что перед императорской аудиенцией в 1188 г. его предупредили, что император устал от его рассуждений на тему о «правильном со-40 знании и искренних мыслях» и что лучше Чжу Си не заводить разговора на эту тему. Чжу Си гордо ответил, что то, что он изучал всю свою жизнь, есть не более, чем эти четыре слова, т. е. чжэн синь чэн и — «правильное сознание, искренние мысли». И он не намерен молчать, ибо это будет равносильно обману государя. Чжу Си не смолчал и, как утверждают, даже добился августейшей похвалы [14, цз. 8, с. 296; 19, т. 8, цз. 429, с. 3420—3421].

После Сун «искренность» сохраняла еще определенные позиции в школе Ван Янмина, но на первый план уже не выдвигалась. При Цин живая философская мысль избирает иное направление, а дискуссии о «Чжун юне» и «высшей искренности» в связи с догматизацией чжусианства приобретают чисто формальный характер и лишаются реального философского значения. Такой была, например, дискуссия при императоре Гао-цзуне, закончившаяся монаршим рассуждением на общеизвестные темы о подобии совер-, шенномудрого Небу, непрерывности чебесного» процесса изменений и непрерывности в связи с этим состояния «высшей искрен-

ности» у совершенномудрого [10, цз. 1422, с. 76—96].

Серьезные цинские философы начинают критически оценивать сунское наследие. Сунских мыслителей упрекают прежде всего в отклонении под влиянием буддизма от традиций классической древности. Так, Дай Чжэнь, например, говоря о трактовке «искренности» сунской школой, утверждал, что мыслители того времени отбросили поставленную в «Чжун юне» проблему «уяснения добра» и заменили ее «отсутствием желаний», что и рассматривали как «искренность» [11, цз. 8, с. 226]. В этом суждении, на наш взгляд, много справедливого. Действительно, как можно видеть на примере трех сунских мыслителей: Чжоу Дуньи, Су Дунпо и Чжу Си, на взглядах которых мы останавливались наиболее подробно, — сунские мыслители заняты были преимущественно выяснением подлинной природы человека, которую они пытались обнаружить с помощью приведения сознания в состояние гармонии. Проблемы морали, добра и зла уже отступили на второй план. Даже у Чжу Си, в философии которого темы морали получили большее развитие, чем у двух других мыслителей, стремление к добру оказывается, по сути дела, каким-то промежуточным этапом на пути достижения совершенной мудрости и гармонии индивидуального сознания, преодоления дуализма человеческой природы и возвращения к первоначальному единству. Однако в оправдание сунских мыслителей можно сказать, что многие из разработанных ими тем содержались уже в самом тексте «Чжун юна». Сунский сдвиг произошел как бы на втором этаже, но этот этаж продолжал опираться на первый и имел общее с ним основание в виде ряда фундаментальных идей, не претерпевших при Сунах никаких существенных изменений. Мы имеем в виду, в первую очередь, подход к «искренности» как к средству выяснения своей подлинной природы, как к некоему состоянию, обеспечиваю- 41 щему правильную позицию в мире и эффективность общественной деятельности. Обобщая многочисленные аспекты и оттенки значений «искренности», мы бы отнесли эту категорию к классу интеграторов, приводящих индивидуума вне зависимости от его внутренних качеств или ооциального статуса — будь то совершенный мудрец или просто «благородный муж» — в состояние соответствия с миропорядком в целом, соответствия, поисками которого в традиционных культурах и была преимущественно занята этическая мысль.

Выше на материале философских текстов мы попытались выяснить содержание понятия «искренность» применительно к совершенному мудрецу и благородному мужу. Нам кажется, что весьма интересно будет сравнить их «искренность» с той, которая встречается в политических и ритуальных текстах и которая приписывается в них монарху. Это сравнение тем более интересно, что основное действующее лицо философского, политического или ритуального текста имеет много общего. Действительно, когда философский текст говорит о совершенном мудреце, он имеет в виду не только Конфуция, но и образцовых правителей древности, они же часто фигурируют и в политических текстах. Но кроме того, и это самое важное, главный персонаж политического и ритуального текста — царствующий монарх — официально считался не просто мудрым, но совершенномудрым, как бы уподобляясь тем самым великим мудрецам и легендарным правителям древности. Было бы

интересно выяснить для характеристики взаимоотношения политической и философской мысли то общее, что они сохраняли в одних и тех же понятиях, выработанных в рамках этой культуры, и то различное, что они в них вкладывали. Попытаемся выяснить

это на примере категории «искренность». Для монарха мир как бы раздваивался на две совершенно различные ипостаси. Одна — сакрализованное мироздание в целом, «Небо и Земля», включая сферу обитания сверхъестественных сил, другая — сфера действия универсальной власти монарха, так сказать, весь подвластный мир. Характер текстов и значение категории «искренность» существенно меняются в зависимости от того, о каком из этих миров идет речь. Поэтому представляется целесообразным отделить, в изложении эти два аспекта. Начнем с сакрализованного мироздания, поскольку эта тема дает несравненно более богатый материал.

Первое же знакомство с соответствующими текстами приводит читателя, знакомого лишь с философской проблематикой, к несколько неожиданным результатам. Категория «искренность» тяготеет к ярко выраженной иерархической структуре. Правда, этот

момент есть и в философских текстах. Мы отмечали его при разборе «Чжун юна». К этому можно добавить, что его постоянно ощущал такой глубокий мыслитель, как Чжу Си. Так, в письме к Линь Юнчжуну Чжу Си счел неверным положение своего ученика о том, что «Небо с искренностью дарит жизнь всему сущему, а все сущее с искренностью следует Небу» [31, с. 17]. Изменения, внесенные Чжу Си, весьма симптоматичны. Он предложил вариант: «Небо дарует жизнь всему сущему, а все сущее служит Небу. И это есть искренность» [31, с. 17]. Тем не менее, можно сказать, что в философских текстах иерархический момент играет роль скорее ориентира и предела стремлений. Благородный муж ориентируется на совершенного мудреца и старается уподобиться ему. Совершенный мудрец ориентируется на Небо и Землю и стремится «стать с ними в троицу». Абсолютно иное положение наблюдается в текстах официальных документов ритуального и политического характера. Тема «троицы» практически отсутствует. На первое место выходит тема служения.

Монарх находится ниже уровнем, чем Небо и некоторые другие сверхъестественные силы, а следовательно, и его отношения с ними построены по образцу отношений низшего с высшим. Это высшее было представлено в виде довольно многочисленного пантеона, который распадался на три важнейшие группы: мир в целом или в главнейших его частях, т. е. «великое единство» (тай и). или Небо-Земля взятые вместе, Земля и Небо в отдельности, предки и духи. И всем им император почтительно служил:

Ужэнь гин ши тянь ди цзу цзун шэнь лин — Я почтительно служу Небу, Земле, предкам изи и цзини и духам шэнь и лин [18,

c. 4261.

Само положение монарха как избранника высших сил и обладателя небесного мандата обязывало его к «великому воздаянию» (да бао) [18, с. 434]. Он должен был непрерывно и неустанно «воздавать благодарение основе» (бао бэнь). Под «основой» прежде всего подразумевалось Небо: «Все сущее имеет основу в Небе» [18, с. 405]. Предки также были «основой»: «Для монарха благодарением основе является почтительность (к предкам)» [18, c. 4901.

Почтительное отношение государя к предкам могло быть сформулировано и иначе, а именно как «возвращение к началу» (фань ши). Духи лин и шэнь, в прошлом несомненно способствовавшие выдвижению данного монарха, также ожидали воздаяния:

Тянь ся чжэ мо чжин лин шэнь чжи бао — Для обладающего Поднебесной нет ничего важнее, чем воздаяние духам лин и шэнь

[8, c. 404].

Таким образом, монарх находился по отношению к высшим силам не только в положении низшего, но и в положении вечно обязанного. Он обязан был воздавать им благодарение. А это нельзя 43 было выполнить, не придя в определенное состояние, которое обозначается как «искренность»:

Вэй и чэн кэ и чжань да бао чжи и — Только с помощью искренности можно выполнить долг великого воздаяния [18, с. 415].

*Цзай бао бэн и цзе чэн* — Благодарение основе осуществляется с помощью чистой искренности [18, с. 395].

*Цюй бао бэнь и гуй чэн* — Принимая благодарение основе, ценят искренность [18. с. 413].

Одна из первых причин, почему «искренность» была столь необходима при благодарении, заключалась в том, что лишь это состояние обеспечивало действительную коммуникацию с верхом:

Вэй чжи чэн кэи дун тянь — Лишь высшая искренность может тронуть Небо [18, с. 574].

Вэй чэн чэнь кэи гань шэнь — Лишь искренность может тронуть духов шэнь [18, с. 930].

Сы лин гань ин у бу чунь чэн — Чтобы четыре обладателя лин были тронуты и ответили [надлежащим образом], все должно обладать чистой искренностью [22, с. 55].

Сы юй ин тянь мо жо чэн ши — Полагаю, [что для того, кто] желает получить ответ от Неба, нет ничего более важного, чем

искренность и правдивость [18, с. 576].

Воздействие «искренности» на высшие силы, как мы уже видели, объяснялось тем, что это состояние «трогало их» (дун, гань), т. е. влияло на них, сообщало им определенный импульс. Смысл этого трудно передаваемого по-русски понятия не в том, что высшие силы проникались определенным эмоциональным состоянием по отношению к монарху — «были растроганы» — или что высшим силам навязывалось это состояние. Наиболее точно его могут передать, пожалуй, термины психологии. «Искренность» являлась как бы раздражителем, стимулом для высших сфер, а гань означало либо воздействие, либо его результат: состояние возбуждения, реакцию. Когда гань связано с чэн, оно чаще всего означает воздействие и в этом своем значении может дополняться глаголом тун: «входить в контакт», «проникать», «пронизывать», который в данном случае указывает на полноту коммуникаций:

Чжи чэн гань тун — Предельная искренность возбуждает и

пронизывает [высшие силы] [22, с. 256; 18, с. 816].

Вариант: Чэн синь гань тун — Искреннее сердце (ум) возбуждают и пронизывают [высшие силы] [18, с. 566].

При нормальном ходе вещей подобное воздействие «искренно-

сти» на высшие силы мыслилось как обязательное:

Чжи чэн би тун — Предельная искренность непременно проникиет [в высшие сферы] [22, с. 397].

Это свойство «искренности» позволяло монарху сделать ее 44 своей опорой при установлении контактов с верхом:

Чжан чжи чэн эр гань шэнь — Воздействовать на духов шэнь,

опираясь на высшую искренность [18, с. 398].

Когда же сверху не реагировали на «искренность», то это указывало на неисправность коммуникации между высшими силами и монархом, что могло привести к серьезным последствиям: внутренние неурядицы, стихийные бедствия и т. д., с которыми монарху при нарушенной связи с верхом было трудно справиться. Так, например, страна страдает от засухи. Монарх надеется, что, продемонстрировав Небу свою «искренность», он добьется желательной реакции Неба и повсюду пойдут дожди [18, с. 562]. Но надежды его могут оказаться тшетными. ибо:

Чэн бу гань юй цюн хао — Искренность не действует на Небо

[18, c. 562].

Каким же путем доходит «искренность» монарха до высших сил, каким способом он ее проявляет? На этот вопрос можно ответить с большей долей определенности: наилучшим способом проявления искренности были жертвоприношения:

Фэй инь сы бу цзу и чжао бао бэнь чжи чэн — Не совершая жертвоприношений, невозможно проявить искренность воздаяния

основе [18, с. 419].

Жертвоприношения были важнейшей формой проявления «ис-

кренности»:

Чжао ван чжэ чжи чэн мин сы вэй да ши— [При] проявлении искренности и просветленности государя [самым] важным являются жертвоприношения [18, с. 399].

4 жи ци чэн мо чжун юй цзи — [При] поднесении своей искренности [высшим силам]... нет ничего более важного, чем жертво-

приношения [22, с. 392].

Важность жертвоприношений для демонстрации верху качества «искренности» объясиялась тем, что жертвоприношения позволяли выразить свою «искренность» полностью, до конца:

*Цзинь чэн юй да цзи* — Полностью [выразить] искренность в

большом жертвоприношении [18, с. 431].

Культ был наилучшей и важнейшей формой проявления «искренности». Не менее важным было и значение «искренности» для культа:

Цзяо сы чжи и бэнь юй чжи чэн — [Основной] смысл сезонных жертвоприношений и жертвоприношений Небу в пригороде заклю-

чается в [проявлении] высшей искренности [22, с. 420].

У ли мо чжун юй цзи со гуй чжэ чэн — Среди пяти обрядов 12 нет более важного, чем жертвоприношения, [в последних же] ценится искренность [18, с. 405].

Естественно поэтому, что жертвоприношение должно было осу-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Пятью обрядами обычно навывают жертвоприношения, свадебные обряды, ритуал приема гостей, военные и похоронные обряды.

ществляться в состоянии «высшей искренности» и в знак «высшей искренности»:

. Цзяо тянь сы ди шэн лао и цзянь юй чжи чэн — [При] жертвоприношениях Небу и Земле загон скота уже поднесен с высшей ис-

кренностью [18, с. 408].

Во время жертвоприношения состояние или качество «искренности» должно было быть свойственно не только жертвователю, но и жертве:

Си июань гий чэн — В жертвенных животных ценится искренность [18, с. 418].

Под «искренностью» жертвенных животных имелась в виду их масть. Они должны были быть одномастными [40, с. 128, п. 1]. Единая окраска, вероятно, должна была демонстрировать единство их внешнего вида и внутренней природы, ибо по традиционным китайским понятиям внешняя раскраска являлась прямым выражением внутренней сущности. Если все заканчивалось благополучно, то у монарха были все основания утверждать, что он проявил «искренность кормления [небесного] императора» [18, c. 432].

О важнейших проблемах единства с предками, связи с ними, преодолении роковой грани, отделяющей их от мира живых, о тесном контакте со всеми высшими силами говорит «искренность условного присутствия» (*жи изай чжи чэн*) [22. с. 391. 395. 417. 423, 424, 425]. Словосочетание жи изай требует некоторого разъяснения. Наиболее известны два случая употребления его в классических текстах:

Цзи жу цзай цзи шэнь жу шэнь цзай — [Он] приносит жертвы [предкам] так, как будто они находятся [рядом], [он] приносит жертвы духам так, как будто они [здесь] присутствуют [35, с. 29].

Ян ян ху жу цзай ци шан жу цзай ци цзо ю — Как многочисленные и повсеместные [духи]. Они будто присутствуют над нами,

слева и справа от нас [37, т. 2, с. 441].

В приведенных выше цитатах из «Лунь юя» и «Чжун юна» жи изай употреблено как описание конкретной ситуации. Вероятно, в ней нашел свое выражение какой-то существенный для культа момент, так как в дальнейшем это словосочетание превратилось в устойчивое, если даже не в одно слово, в специальный культовый термин:

Ян шэнь лин чжи жи цзай — Взираю на присутствие духов

шэнь и лин [18, с. 49].

Судя по цитатам из классических текстов, жи цзай выражало необходимое при отправлении культа ощущение присутствия объектов поклонения. Если это состояние достигалось, то получался эффект присутствия высших сил, который и обеспечивал коммуникацию с ними. Исходя из этих рассуждений, мы остановились на 46 переводе жу цзай как «условного присутствия». Условное не потому, что действительное присутствие высших сил ставилось под сомнение, условность заключалась в том, что эффект присутствия достигался внутренним состоянием. И этим внутренним состоянием была, конечно, одна из многих разновидностей «искренности», «искренность условного присутствия».

В отношениях с предками не было ничего более важного, чем

обеспечение их условного присутствия:

Цзун мяо чжи цзин би сянь юй жу цзай — Выражая свое почтительное отношение [к предкам] в храме предков, необходимо прежде всего добиваться [эффекта] условного присутствия [22, с. 424].

Состояние. жу цзай необходимо было проявлять не только по

отношению к предкам, но и к духам Земли и Неба:

Жу цзай чжи чэн цзю чэнь юй цзяо мяо — Искренность условного присутствия давно (уже) демонстрируется в храме предков и в загородных жертвоприношениях Небу и Земле [22, с. 417].

Остается добавить, что значение «искренности условного присутствия» выходит далеко за пределы культа. Забота о ней была

одним из наиболее важных государственных дел:

Чжэнь цинь чун дао бэнь сы пи е мэй хуай жу цзай чжи чэн — Я, император, почтительно благоговею перед основой закона Дао, воспринял и сохраняю великое наследие и постоянно забочусь об

искренности условного присутствия [22, с. 423].

Нетрудно заметить, что выбранные нами тексты очень односторонне интересуются «искренностью». В отличие от философских текстов, в которых ставятся вопросы приобретения или зарождения «искренности», ритуальные тексты имеют ярко выраженный коммуникационный уклон. Их интересует проблема связи с объектами поклонения. Для установления и успешного функционирования ее проблемы приобретения или зарождения «искренности» большого интереса не представляют. В центре внимания оказывается забота о наиболее полном выражении этого состояния, что и подтверждается постоянным соседством чэн с двумя группами глаголов, которые можно обозначить как группу «исчерпания» и группу «выражения», «уведомления», «проявления». Наиболее употребительные глаголы первой группы: цзинь «исчерпать полностью», изе «истощить», «исчерпать», иин «опустошить (ся) до конца», цзи «доводить до конца, до предела».

Примеры:

Цзе чун бао чжи чжи чэн — Исчерпать [пред высшими силами свою] предельную искренность почитания и благодарения [18, с. 411].

*Цин чжи чэн эр шэнь чжао ши* — Опустошить до конца (в себе свою) предельную искренность [и тем] проявить служение [выс-шему] [18, с. 646].

Цзи чжуй сяо чжи чэн — Довести до предела [свою] искрен-

ность сыновней почтительности [к предкам] [22, с. 389].

Наиболее употребительные глаголы группы «уведомления» или «проявления»:  $\dot{6}$ яо «выражать», «проявлять»,  $\dot{w}$ янь «докладывать», «объяснять», зд. «извещать»,  $\dot{q}$ яс «направлять», «посылать», зд. «извещать» (?),  $\dot{d}$ а «сообщать», «доводить до сведения», «проявить».

Примеры:

Бяо чэси чэн юй да бао — Выразить предельную искренность [воздаянием] великого благодарения [18, с. 408].

Шэнь бяо бэнь чжи чэн — Извещать [Небо] о [своей] искрен-

ности благодарения основе [18, с. 352].

*Цзяо тянь ди и чжи чэн мин* — Совершать загородные жертвоприношения Небу и Земле, с тем чтобы известить [их] о своей

искренности и просветленности [18, с. 409].

Какова же была эта ритуальная «искренность» с точки зрения внутреннего содержания? На этот вопрос ответить не трудно. Ее определял характер отношений монарха с высшими силами, в основе которого, как мы уже говорили выше, лежало выполнение монархом по отношению к Небу, Земле, духам и предкам обязанностей низшего и младшего. Монарх должен был «воздавать благодарение основе». Естественно, что и «искренность», которую он демонстрировал верху, должна была быть того же содержания, т. е. бао бэнь чжи чэн [18, с. 352, 419, 429]. Возвращению к «породившей основе» соответствовала «искренность возвращения к породившей основе» (фань ши чжи чэн) [18, с. 405], служение монарха Небу фиксировалось в «искренности служения Небу» (ши тянь чжи чэн) [18, с. 508], почтительное отношение к предкам выражалось в «искренности почтительного уравнения Іпредка с Небом]» (янь пэй чжи чэн) [22, с. 373], и наконец, общее отношение с верхом определялось как «искренность страха и благоговения» (инь вэй чжи чэн) [22, с. 486]. Иначе говоря, искренность была как бы общим субстратом проявления различных отношений монарха к Небу, первое место среди которых безусловно принадлежало «воздаянию»; «благодарению».

Въше мы говорили об «искренности» монарха, которую он проявлял по отношению к высшим сферам. Остановимся теперь на функции его «искренности» в иной сфере — в реальном мире. Наиболее общей и частой формулировкой этого плана будет:

Tyй чжи чэн эр дай у — Относиться ко всему [в мире] с пре-

дельной искренностью [18, с. 872].

Смысл этой крайне общей формулы можно уточнить по ее вариациям. Одна из них говорит не об отношении ( $\partial a\ddot{u}$ ), а о взращивании:

Тий чэн юй и — Взращивать все сущее с предельной искренностью [22, с. 64].

Взращивание есть одна из разновидностей управления. Может быть, наряду с упорядочиванием, самая общая его форма. Поэтому не удивительно, что следующие варианты основной формулы товорят непосредственно об управлении:

Туй цзин чэн и юй ея — Управлять низшими, проявляя искрен-

ность своего ядра [22, с. 617].

Туй чжи чэн и юй фан ся — Управлять Китаем и внешними землями, проявляя предельную искренность [22, с. 623].

Для уяснения роли «искренности» в процессе управления необходимо сказать несколько слов о главном типе взаимодействия в данной модели мира. В основе его лежал механизм, весьма напоминающий эхо. Этот тип взаимодействия распадался на два вида: непосредственное воздействие и то, что можно назвать корреляционным эффектом. Последний возникал на основе гармонического устройства космоса, непосредственной тесной связи между определенными явлениями. Он мог быть либо спонтанным, либо результатом сознательного подражания. Роль «искренности» монарха в управлении основывалась, как нам кажется, на первом виде, на спонтанно получаемых результатах, на спонтаниом уподоблении:

Туй чэн и фу вань бан цюй цзи и ань бай син — Практикуя нскренность, управлять с ее помощью десятью тысячами государств, смиряя себя, обеспечивать [тем самым] покой народу [22, с. 482].

Если предыдущий пример говорит о взаимодействии на плоскости, между центром государства и остальным пространством,

то следующий — между верхом и низом:

Шан и чжан ай го чжи чэн ся и цзе фэн гун чжи сяо — Когда наверху проявляется искренность любви к государству, то внизу [возникает] ответное стремление отдать все силы общему делу [22, c. 556].

Возможность взаимодействия с миром на основе корреляционного эффекта позволяла монарху и обязывала его широко практиковать подход к миру с позиций «искренности»: ведь за самосовершенствованием монарха должно было следовать совершенствование подданного, и надежды на это заставляли носителей высшей власти проявлять свою «искренность» на всем доступном им пространстве. «Что называется искренностью? — спрашивал Су Дунпо и так отвечал на этот вопрос: - [это, когда], начиная с сановников наверху и кончая простым народом внизу, начиная с родственников внутри [семьи] вплоть до варваров четырех сторон вовне — [ко всем] относишься с чистым сердцем» [17, т. 2, разд. 12, с. 90]. Наибольшие трудности для проявления «искренпости» представляли, разумеется, «подобные диким зверям» варвары. Однако и к ним такой подход был обязателен. Опора на 49 «искренность» служила верным критерием правильности собственных поступков в отношениях с этой частью своих подданных. Примером подобного проявления «искренности» по отношению к варварам может служить заочное присвоение Чжу Юаньчжаном новых званий тибетским старшинам. Дело заключалось в следующем. С началом новой династии в столицу для смены печатей, получения новых званий и новых назначений, как и полагалось. съезжались носители светской и духовной власти из «внешних» земель. Среди них в 6-м году Хун-у (1373) в столицу прибыло одно видное лицо ламаитской иерархии с рекомендацией на новое назначение 60 человек из бывшей юаньской тибетской администрации. Делать это заочно не полагалось, и приближенные советовали императору дать назначения лишь тем, кто явился лично. Император же удовлетворил ходатайство ламы полностью и мотивировал свой поступок следующим образом: «Я с чистым (искренним) сердцем отнесся к ним. Если же они не искренны, то вина [в этом падает] на них» [16, с. 9]. Проявление «искренности» в подобных случаях сближается с проявлением великодушия, щедрости, доброты, что дало возможность Су Дунпо определить «искренность» просто как любовь к народу [17, т. 2, разд. 9, с. 20].

Итак, философская мысль древности провела резкую грань между обладанием «искренностью» и стремлением к ней. Размышляющий человек, «благородный муж», должен был взирать снизу вверх на счастливых обладателей «искренности» — Небо и совершенного мудреца, - ориентироваться на них и стремиться уподобиться им. Однако сама постановка вопроса об «искренности» существенно ослабляла иерархию мира и роль этих внешних ориентиров. Она намекала на вторичный, производный характер всех внешних установлений, решительно отводя первое место внутренней природе человека и подлинности ее проявления в отношении с внешним миром, в чем и заключалось содержание «искренности». Средние века сделали еще более решительный шаг в этом направлении. Не внешние нормы, не догмы сложившихся учений, а собственная внутренняя природа начинает интересовать философов в первую очередь. Значительно менее отчетливым становится разделение на совершенного мудреца и благородного мужа. Индивидуальное сознание обычного человека становится главным объектом внимания мыслителей средних веков. Главная проблема — выявить свою подлинную природу, и «искренность» становится одним из ее непременных атрибутов.

Совершенно в иную сферу переносят нас политические и ритуальные тексты, доказывая тем самым, сколь резкая граница пролегала на самом деле в китайской культуре между философской мыслыю и политической идеологией монархии. Несмотря на то что в этих текстах, принадлежащих в основном к тому же периоду, что и неоконфуцианская философия, речь, казалось бы,

идет об одних и тех же основных действующих лицах — совершенных правителях — и употребляются одни и те же категории — в нашем случае «искренность», - характер их и их проблематика совершенно различны. Политические тексты, говорящие об «искренности» монарха, сохраняют непосредственную связь с ритуалом и по своему характеру близки ритуальным. Их уровень сакрализации намного выше, чем в философских текстах. Их основная операция — контакт монарха с высшими силами, контакт, который осуществлялся большей частью в ритуальной сфере. Светская часть политических документов говорит об отношении монарха к миру. Она. пожалуй, ближе философским размышлениям, чем ритуальная, но в ней содержится важное отличие — «искренность» в ней обращена вовне и вниз. Ее не ищут. Ее практически употребляют, что было весьма не свойственно философскому тексту. Однако несмотря на все эти существенные различия, в употреблении «искренности» в разных сферах китайской культуры есть и нечто общее, то, ради чего и сделано сопоставление. По нашему мнению, это понимание «искренности» как непременного условия всякого сущностного, неформального контакта, значение которого, как мы пытались показать выше, высоко оценивалось китайцами не только в философии, но и в политике.

- 1. Алексеев В. М. Китайокая поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916.
- 2. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М.,
- 3. Жид А. Фальшивомонетчики. А. Жид. Собрание сочинений. Т. 3. Л., 1938.
- Квей Арма А. Ооколки.— «Иностранная литература». М., 1976, № 4.
   Мартынов А. С. Сила дэ монарха.— Письменные памятники Востока. Еже-
- годник. 1971. М., 1974. 6. Соловье В Э. Ю. Экзистенциализм. Историко-критический очерк. (Статья первая). — «Вопросы философии». М., 1966, № 12.
- 7. Топоров В. Н. Мадхьямака и элеаты: несколько параллелей. Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- 8. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
- 9. Ван Моухун, Чжу-цзы нянь пу (Хронологическая биография учителя Чжу). Шанхай, 1937 («Цуншу цзичэн»).
- 10. Дай Цин ли чао ши лу (Хроника великой цинской династии по царствованиям). Раздел «Гао-цзун чао». Токио, 1937.
- 11. Дай Чжэнь. Дай Дунюань цзи (Собрание сочинений Дай Дунъюаня). Чэн-
- ду, 1958. 12. Ли Тун. Ли Яньпин цзи (Собрание сочинений Ли Яньпина). Шанхай, 1935 («Цуншу цзичэн»).
- 13. Ли Чанчжи. Кун-цзы ды гуши (Истории о Конфуции). Шанхай, 1957. 14. Линь Чжаоэнь. Сань цзяо хуэй пянь яо люе (Собрание основных сведений о трех учениях).— Линь цзы сань цзяо чжэнь цзун тун лунь (Подлинная традиция доктрины трех учений Линь-цзы). [Ксил., б. м., б. г.].
- 15. Лу Сяншань. Сян-шань цюань цзи (Полное собрание произведений Сяншаня). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 166).
- 16. Мин дай Сицзан шиляо (Материалы по истории Тибета при династии Мин), ред. Д. Тамура и Х. Сато, Киото, 1959.

- С V Ш и. Су Дун-по цзи (Сочинения Су Дунпо). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
- Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Сун). Пекин, 1962.
- 19. Сун ши (История династии Сун). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 81-88).
- 20. Сы шу цзи чжу (Четверокнижие с собранием комментариев). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 10).
- Сюнь-цзы цзянь шли (Княлга философа Сюнь-цзы с комментариями). Пекин, 1956.
- Тан да чжао лин цзи (Собрание императороких указов династии Тан). Сост. Сун Миньцю. Пекин. 1959.
- Тода Тоёсабуро. «Чэн чжи чжэ жэнь чжи дао е» кангаэ (Исследование [китайского выражения] «стремиться к искренности» — путь человека). — «Синагаку кэнкю». 1969. № 34.
- Хань Юй, Хань Чан-ли цзи (Собрание произведений Хань Чанли). Пекин, 1958.
- Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской мысли).
   Т. 1—5. Пекин, 1963.
- 26. Цуй Дунби. И шу (Посмертное собрание). [Ксил., б. м., б. г.].
- 27. Чжан Бодуань. У чжэнь пянь сань чжу цань тун ци («У чжэнь пянь» с тремя комментариями и приложением «Цань тун ци»). [Ксил., б. м., б. г.].
- Чжан Бодуань. Юй цин цзинь сы цин хуа би вэнь (Заключенные в короб из яшмы и золота драгоценные письмена).— «Дао цзан». Т. 114.
- Чжан Цзай. Чжан цзы цюань шу (Полное собрание сочинений философа Чжана). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 160).
- 30. Чжоу Дуньи. Чжоу-цзы тун шу (Сочинения философа Чжоу). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 160).
- ЧжуСи, Чжан Ши, Линь Юнчжун. Нань юе чан чоу (Совместно путешествуя, воспевали южные горы). [Ксил., 6. м., предисловие 1778].
- 32. Чжу Си. Чжу-цзы да цюань (Полное собрание произведений философа Чжу). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 162—165).
- Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Сборник материалов по истории китайской философии. Раздел «Сун, Юань, Мин»). Пежип, 1962.
- 34. Чэн И, Чэн Хао. Эр Чэн цюань шу (Полное собрание сочинений двух философов Чэн). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 101).
- Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Лунь юй»). Пекин, 1958.
- 36. Chow Yi-ching. La Philosophie morale dans le néo-confucianisme. P., 1954.
- Couvreur S. Li Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies. T. 1—
   Ho Kien Fou, 1899.
- Eichhorn W. Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert. Lpz., 1936.
- 39. Fung Yū-lan, tr. by D. Bodde. The Rise of Neo-confucianism and its Borrowing from Buddhism and Taoism.—HJAS. 1942, vol. 7, № 2.
- 40. Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. T. 1. P., 1959.
- 41. Ichikawa Yasuji. On «Ch'eng» in «Chung-jung-chang-chu».— «The Proceedings of the Department of Humanities. College of General Education. University of Tokyo». Vol. 44. Tokyo, 1967, № 12 («Japanese Education. University of Tokyo». «Japanese classics. Chinese classics»).
- 42. Kanaya O. The Textual Criticism of the Meng-tzu.— «Acta Asiatica». 1968, № 14.
- 43. Legge J. The Chinese classics. Vol. 1. Confucian analects. The Great Learning and the Doctrine of Mean. Ox.— L., 1861.
- 44. Legge J. The Chinese classics. Vol. 2. The Works of Mencius. Ox., 1861.
- Sargent G. E. Tchou Hi contre le bouddhisme.— «Mélanges publiés par IHECh». T. 1. P., 1957.
- 46. Tomoeda Ryutarō. The Characteristics of Chu Hsi's thought.— «Acta Asiatica». Tokyo, 1971. № 21.