

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИЗ ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

Культурологи склонны рассматривать противопоставление циклических и линейных представлений о времени как своего рода универсальную оппозицию, встречающуюся в разных культурах с глубочайшей древности. «Вопрос заключается в том, как соотнесены эти две различные формы осознания протекающего времени» [За, с. 29—30; ср. 4, с. 162; 30, с. 31—64], — пишет А. Я. Гуревич. В работах, которые трактуют проблему времени в старой китайской культуре, временные представления описаны именно в этих терминах.

Традиционные китайские представления о времени были проанализированы в классическом труде М. Гранэ «Китайское мышление» (1934 г.), где их характеристика сочетается с характеристикой пространственных представлений ввиду взаимосвязи между теми и другими в китайской культуре [см. 79, с. 63—85]. Ученник Э. Дюркгейма М. Гранэ, исходивший в своем исследовании из принципов французской социологической школы [ср. 26, с. 39—41; 97, с. 303—305], изобразил китайские представления о времени и пространстве в виде комплексов эмблем [ср. 79, с. 19—39]. Как подчеркивает М. Гранэ, время и пространство не были для китайцев абстрактными и независимыми друг от друга категориями. Время представлялось им не как последовательность однородных и равноценных моментов, а как комплекс неоднородных и неравноценных временных отрезков — эр, времен года и эпох. При этом каждый из отрезков казался связанным с соответствующим отрезком пространства, с которым он, как полагали, обладал одинаковым природным свойством, проявлявшимся в наборе неразрывно взаимосвязанных атрибутов. Время и пространство мыслились как целое одновременно детерминированных и детерминирующих условий — конкретных мест и случаев, благоприятных или неблагоприятных для определенного действия.

В такой системе взглядов представления о времени и пространстве аналогичны. Так, мысли о качественной неоднородности и прерывности времени соответствуют мыслям о различной плотности и прерывности пространства. Параллелью представления о замкнутости пространства служит представление о циклической при-

роде времени. И время и пространство мыслятся как имеющие центр.

По наблюдениям М. Гранэ, образом времени для китайцев был круг, а образом пространства — квадрат. Циклическое представление о времени соответствует концепции пространства, которое М. Гранэ назвал пространственным порядком ленного права. Оба представления имеют в основе определенную социальную реальность, как считает М. Гранэ, феодальную (объединение союзных государств). Функцию устройства, периодического обновления пространства и времени выполняет государь, жалующий ленами васалов, в столице которого, расположенной в «центре мира», находится священное место собраний союза. Там члены союза осознают свои различия и — главное — свое единство. Собрания эти имеют место в ритмически повторяющиеся времена. «Поэтому с представлением о сложном, замкнутом и лабильном пространстве связано представление о времени, по которому длительность складывается из повторяющихся событий, из последовательности замкнутых, циклически повторяющихся, не связанных между собой, совершенных в себе эр, причем каждая эра, как и в случае с пространством, восходит к некоего рода временному центру излучения» [79, с. 71].

Китайцы представляли себе время дискретным [ср. 91, с. 228—230], «как некий литургический порядок», чей ритм создается ритуалами. М. Гранэ указывает, что с представлением об отрезках литургического времени связана мысль о введении основателем династии нового времени в центре и об изгнании старого временного порядка на окраины космоса: по древнекитайским понятиям, один временной цикл не может переходить в другой, и поэтому необходим перерыв длительности. Однако истекший цикл не уничтожается окончательно, соответствующие ему правила сохраняются в уделе потомка прежней династии в ожидании перемен счастья. Аналогичные представления обнаруживаются в правилах культа предков (согласно которым в домашнем храме хранятся таблички, а вместе с тем готовятся к поочередному возрождению добродетели четырех поколений предков, предшествующих поколению главы культа) и в теориях о циклической смене на престоле носителей пяти добродетелей (или сил). Как показал В. В. Иванов, эти представления объясняются типом социальной структуры — наличием иерархической системы социальных рангов, каждому из которых соответствуют классификационные символы [см. 5, с. 42—43].

Если в древнекитайской модели мира, реконструированной М. Гранэ, не нашлось места для линейной концепции времени [ср. 3, с. 30], Дж. Нидэм в статье «Время и восточный человек» (1964) [см. 91, с. 218—298] старался доказать, что в китайской цивилизации содержались элементы обеих концепций — «линейного необ-

ратимого времени и „мифа о вечном повторении“, причем «вообще говоря... линейность... преобладала» [91, с. 294].

М. Гранэ подошел к вопросу как социолог, по сравнительно отрывочным данным реконструировавший систему мысли древнего народа и стремившийся представить его коллективные идеи в качестве символов определенной социальной реальности. Дж. Нидэм выступил как историк науки, поставивший себе задачу дать общее эмпирическое (на уровне конкретных текстов) описание представлений о времени отдельных авторов, школ мысли и отраслей знания. Отсюда различие источников обоих исследователей [см. 104, с. 333—334; 91, с. 228—229]. Объекты интереса Дж. Нидэма — преимущественно тексты, отражающие развитие индивидуальное или групповое философское или профессиональное сознание, а подход к ним может быть назван скорее «индивидуализирующим» и «аспектуальным», но никак не социологическим и комплексным. Кроме того, как отмечала критика, работа Дж. Нидэма о времени, подобно всем его трудам, написана, чтобы дать ответ на один-единственный вопрос (притом не случайно сформулированный негативно), а именно, почему у китайцев не развилось естествознание. Эта «навязчивая идея» обусловила особую тенденциозность Дж. Нидэма; ею объясняется и его стремление показать, что китайцы, по крайней мере отчасти, представляли себе время как линейный континуум (ибо это для Дж. Нидэма предпосылка развития науки) [см. 104, с. 334].

Дж. Нидэм считает, что циклические представления о времени были характерны для древнего даосизма, от которого их восприняли религиозный даосизм и неоконфуцианцы; интерес к циклам оказал влияние на китайскую научную мысль более позднего времени и превалировал почти во всех школах, причем отдельные циклы и даже части циклов были в древнекитайском понимании дискретными единицами; подобные взгляды разделяла и протонаучная школа «натуралистов» во главе с Цзоу Янем. По мнению Дж. Нидэма, «все это составляло первоначальный китайский взгляд на мир, на котором была основана более поздняя традиционная натуральная философия», но он не был единственным, выдвинутым китайской культурой. Это мнение подкреплено следующими доводами: (1) представления натуралистов о времени разделялись не всем китайским обществом: они не интересовали школы моистов и логиков, а также историков и народные массы в их «социологических исследованиях и размышлениях», играли сравнительно небольшую роль в эволюции астрономии и космологии; (2) из представлений натуральной философии о циклическом повторении «долгосрочные астрономические периоды играли незначительную роль, а концепции „Великого года“... с их выводом о временной повторяемости — вообще никакой»; (3) позднее VI в. «политические приложения натуральной философии» все более

подвергались сомнению и играли все меньшую роль в мышлении китайцев. Отсюда вывод Дж. Нидэма, что «в общем, в китайском мышлении было и разграниченное на замкнутые в себе части время, и непрерывное время. Оба были важны по-разному, первое для некоторых наук и техники, второе для истории и социологии» [91, с. 230—231]. Стремясь показать, что в китайской историографии существовала концепция непрерывного времени, Дж. Нидэм подчеркивает, что «историки выработали связную теорию об „одноколейном пути“ династийной законности» [91, с. 235] и создали ряд историографических форм, предназначенных для «историописания непрерывности» (т. е. периода, большего, чем одна династия), преодолев таким образом прерывность времени [91, с. 237—240]; что они верили в проявление *дао* в истории, причем, по их мнению, это был «непрерывный, вечно возобновляющийся процесс» [91, с. 241—242]. Если бы время конфуцианских историков не было «линейным», — полагает ученый, — трудно себе представить, что они трудились бы с такой увлеченностью историей и таким усердием [91, с. 296].

Дж. Нидэм черпает аргументы для своей теории и в сфере традиционных китайских биологических представлений. Он находит, что китайцы никогда не верили в неизменность видов, говорит об «эволюционном натурализме», ясно сформулированном неоконфуцианскими философами, и о том, что некоторые мыслители XIII—XIV вв. представляли себе «биологическую и социальную эволюцию» «в циклической оправе», как вечно повторяющееся развитие всех вещей из хаотического состояния [91, с. 250—252]. Но особенное внимание он уделяет китайским теориям социального возрождения (регресса) и эволюции. «С одной стороны, была концепция золотого века первобытнообщинного строя или мудрых царей, от которого человечество неизменно клонилось к упадку, тогда как, с другой стороны, было признание культурных героев в качестве предшественников чего-то значительно большего, нежели они сами, с особым подчеркиванием развития и эволюции от первобытной дикости». Первый взгляд, по мнению Дж. Нидэма, был характерен для древних даосских философов и «связан с общей оппозицией прото-феодальному и феодальному обществу» [91, с. 253]. Этот взгляд нашел выражение в мысли об обществе «великого единения» (*да тун*), которое представлялось не только существовавшим в прошлом, но и достижимым вновь. В связи с этим Дж. Нидэм указывает, что «более визионерские элементы» в крестьянских восстаниях «были часто склонны повернуть измерение времени регрессивной концепции и превратить ее в прогрессивную» [91, с. 256]. Он замечает, что конфуцианство подчеркивало «развитие и социальную эволюцию», и отвергает тезис, что «конфуцианская точка зрения была по существу обращенной назад». Он находит «формальное подобие процесса социальной эво-

люции во времени» у конфуцианского комментатора Хэ Сю (129—182), который превратил учение Дун Чжуншу (179—104 гг. до н. э.) о «трех веках» в «восходящий социальный эволюционный ряд», состоящий из периодов «слабости и смуты», «приближения к спокойствию» и «великого спокойствия» (*тай пин*). Дж. Нидэм подчеркивает, что еще раньше идея «великого спокойствия» была усвоена религиозным даосизмом, который при Хань был «миллениаристским и апокалиптическим» (причем «великое спокойствие явно находилось в будущем, равно как и в отдаленном прошлом»); здесь эта идея сочеталась с циклической теорией о повторяющихся деградациях и «спасениях» человечества и стала лозунгом крестьянских восстаний. Наследником концепций «великого единения» [ср. 32, с. 293—345] и «великого спокойствия и равенства» Дж. Нидэм считает Кан Ювэя (1858—1927), который интерпретировал обе в духе «восходящей эволюции» [91, с. 260—262; ср. 94; 92; 62а, с. 80—85, 255]. Из этих фактов он делает вывод, что история была для китайцев, «быть может, более реальной и существенной, чем для любого другого столь же древнего народа; ...время для них несло реальные и коренные перемены. И они были далеки от того, чтобы быть народом, который „не придавал значения времени“...» [91, с. 266].

Свидетельством того, что китайцы «часто представляли себе время в терминах прогресса», Дж. Нидэм считает почитание и обожествление изобретателей (начиная с легендарных культурных героев и кончая реальными историческими лицами), свойственное китайской цивилизации более, чем любой другой. Он отвергает мысль, что «китайский народ не признавал технического прогресса» [91, с. 270], и указывает на китайские параллели идее Лукреция о постепенном использовании людьми сначала камня и дерева, затем бронзы и, наконец, железа. По его мнению, даосы и легисты начиная с V в. до н. э. «выработали высоконаучную версию древней истории и социальной эволюции», причем, в частности, систематически связывали дерево, камень, «нефрит» (обработанный камень), бронзу и железо с тем или другим мифологическим правителем [91, с. 274—275]; отмечает, что китайская культура породила представление о «прогрессивном развитии знания», это, между прочим, иллюстрируют китайские астрономические таблицы («календари»), ибо каждый император желал получить новый и лучший календарь¹ [91, с. 276—277]. Дж. Нидэм готов

¹ Как показал позже Н. Сивин, причина, по которой китайской астрономии было навязано требование возрастающей точности, «далеко превосходящей в сфере календаря любую мыслимую сельскохозяйственную, бюрократическую или экономическую необходимость», заключалась в древнекитайской модели мира и была связана с особой ролью астрономической системы как ритуальной принадлежности императора: неспособность ее предсказать небесные явления считалась «знаком морального несовершенства» монарха [96, с. 7].

видеть в традиционном Китае не только прогресс в точности механического измерения времени или в описаниях царства природы, выполненных натуралистами-фармацевтами, но и подобие «идеала научного прогресса»: «идея кумулятивного бескорыстного совместного предприятия по накоплению научной информации была гораздо более обычной в средневековом Китае, чем где-либо на Западе до эпохи Ренессанса» [91, с. 280—281].

В связи с этим он считает, что «обычай кумулятивной совместной групповой работы глубоко укоренился в китайской науке» (как об этом свидетельствуют примеры совместной деятельности астрономов, натуралистов и историков на императорской службе) и что «в китайской традиции чрезвычайно сильно звучала тема эмпиризма»; здесь «процветали и ... убеждения, что истинное знание росло и могло бы еще расти неизмеримо больше, если бы люди стали ориентироваться на вещи во внешнем мире и основываться на том, что другие люди нашли достоверным, ориентируясь на внешний мир» [91, с. 282]. Он полагает, что, возможно, китайские ученые создавали прогрессивное развитие знаний и техники в большей мере, чем европейцы до эпохи Ренессанса, и объявляет мнение, что китайская культура была «статичной или застойной», «типичным западным недоразумением»; называет ее «гомеостатичной» или «кибернетичной», а китайское общество «саморегулирующимся и стабильным» и подчеркивает, что «там была идея научного и социального прогресса и реального изменения» [91, с. 284—285].

Сравнив китайские представления о времени с христианскими, античными и буддийскими, Дж. Нидэм заключает: «Апокалиптическое, почти мессианское, часто эволюционное и (на свой лад) прогрессивное, безусловно линейное во временном отношении — эти элементы всегда были там (в китайской культуре. — Ю. К.), спонтанно и независимо развиваясь со времен царства Шан, и, несмотря на все, что китайцы обнаружили или вообразили относительно циклов, небесных или земных, это были элементы, которые доминировали в мышлении конфуцианских ученых и даосских крестьян. Как это ни покажется странным тем, которые все еще мыслят в терминах „вневременного Востока“, в целом Китай был культурой больше ирано-иудео-христианского, чем индо-греческого типа» [91, с. 297—298].

Построение Дж. Нидэма было отчасти поколеблено последующими работами.

Почти одновременно с ним опубликовал статью «Полибий и Сыма Цянь» (1965) Н. И. Конрад [6]. Проведя сравнительное исследование философии истории греческого и китайского авторов II в. до н. э., он пришел к выводу, что «оба великих историка древности свои концепции исторических перемен политической

58 власти, а через них и общего хода исторического развития по-

строили на образе круговорота... но не как простого повторения уже бывшего когда-то, а повторения с другим содержанием. Вот это и дала потомству — в сфере понимания исторической жизни — древность» [6, с. 25].

Его позиция резко отличалась от позиции М. Гранэ. Он избрал объектом своего исследования индивидуальную философию истории двух современников, принадлежавших, по его мнению, «к одному и тому же этапу исторической жизни человечества, который мы связываем с рабовладельческой формацией» [6, с. 4]. Он подошел к объекту своего исследования как историк культуры, убежденный в сущностном единстве мирового исторического и культурного процессов и стремившийся на уровне единичных, но представительных «сообщений» разных типологически сопоставимых культур показать в первую очередь это единство. Но при этом его выводы оказались в определенной мере сходными с выводами М. Гранэ: оба считали циклические представления о времени характерными для древнего Китая.

Затем с небольшой публикацией «Китайские концепции времени» (1966) [см. 95, с. 82—92] выступил Н. Сивин, историк науки, исследователь ранней китайской математической астрономии. По его мнению, представления китайцев об изменении и времени знаменуют постепенное приближение к «науке», но обладают и высокой самоценностью как «один из больших успехов человека в его попытках сделать осмысленным время» [95, с. 85, 91].

Отсылая читателя к работе Дж. Нидэма, которому посвящена его статья, и признавая, что у китайцев были также концепции линейного времени и прогресса, Н. Сивин считает возможным не упоминать о них в своей общей характеристике китайской концепции времени. По его словам, эта концепция «основана на цикле природных изменений в течение сезонов и на регулярных движениях небесных тел, которые продолжают совершаться без заслуживающих упоминания перемен в мире», а ее важнейшее отличие от «нашего взгляда» в том, что «древний Китай в очень значительной степени был лишен концепции космического прогресса, по крайней мере на ранних стадиях. Не было ощущения (за пределами мифов), что космос развился из какого-то примитивного начала и был пущен в определенном направлении, что он был хуже или станет лучше. Пока не появился буддизм... люди не верили ни что материальный мир был создан, ни что он соответствовал плану или контролировался», ни что наступит его конец [95, с. 82, 84].

Китайские традиционные представления о времени, описанные Н. Сивиним, имеют циклический характер. Это «цикл рождения, роста, зрелости, упадка и смерти», который проходит каждый организм (его *dao*); годичный цикл смены времен года; суточный цикл смены тьмы и света, параллельный годичному циклу смены

жары и холода, который представлялся «как движение между полярными противоположностями — *инь* и *ян*» [95, с. 85].

Китайцы думали «о природе, как об огромном организме, гармония всех частей которого, включая человека, порождала *тотальный* ритм жизни», согласующий ритмы отдельных природных явлений; ключ к «пути природы» (ее *дао*) они видели «в небе, с регулярными движениями чьих светил были связаны циклы тьмы и света и времен года» [95, с. 85—86]. Поскольку «обязанностью императора было следить, чтобы социальная активность не нарушала *дао* природы», то «делом государственной безопасности было понимать, каковы ... ритмы» движения небесных тел, и обеспечивать точный календарь, который бы показывал это движение [95, с. 86].

Профессиональные астрономы-математики на государственной службе «построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения солнца, луны и планет; наименьший из этих циклов — солнечно-лунный — продолжался 19 лет, а всеохватывающий цикл первой законченной системы циклов («Великий год» эпохи Хань) длился 23 639 040 лет» [95, с. 88]. Это была «мировая эпоха», каждый момент которой представлялся уникальным и в то же время позторяющимся ровно через одну «мировую эпоху»; при этом мысль, «что время начинается совершенно заново каждые двадцать три миллиона лет», сочеталась с убеждением, что «физический мир ... вечен. Лишь позднее некоторые мыслители, приняв буддийское представление о том, что мировые эпохи начинаются с сотворения мира и кончаются его разрушением, воплотили в образах скорее циклы материального существования, чем просто циклы времени» [95, с. 89].

Подчеркивая циклический характер представлений большинства китайских мыслителей о ведущих ритмах истории (этому способствовало то, «что самые ранние китайские историки были по профессии придворными астрономами»), Н. Сивин пишет: «Образованные китайцы были склонны думать о прошлом как о ряде циклов, резко разграниченных сменами династий, и относить людей к династиям и периодам царствования, в которые те жили» [95, с. 90]. При этом отдельная династия воспринималась «как своего рода организм, который проходил через периоды роста, зрелости и упадка, как любой другой цикл жизни», от расцвета при сильном основателе до необратимого упадка при последних императорах [95, с. 90]. Династийный цикл, как и любой другой, включался во всеобъемлющую схему времени (существовал даже «длинный цикл» «из пяти последовательных династий, который получился из приложения к истории набора из пяти категорий, широко использовавшихся для характеристики сегментов любого цикла изменения» [95, с. 90]) [ср. 6; 21, с. 85—101; 3, с. 121—122;

31, с. 11—22, 60—65, 72—74]. Н. Сивин подчеркивает, что такая формулировка верна лишь отчасти и что последовательность династий нельзя представлять себе механически как вращение одного колеса или системы колес, без учета моральных возможностей и права выбора людей. Поэтому объяснения длительности династии не зависят от «предустановленного периода времени, на который не могут повлиять ни воля, ни усилия человека» [95, с. 91].

Сложная картина китайских представлений о времени обобщена Н. Сивиным в следующих словах: «Имелась мировая эпоха, состоявшая из знакомых небесных циклов, но сама столь необъятная, что (если мы опять вообразим ее себе как круг) отрезок образующей ее кривой длиной в человеческую жизнь был бы неотличим от прямой линии. Имелось линейное время водяных часов, просто отсчитываемых часов, дней и годов, которое могло быть таким же абстрактным и утилитарным, как наше собственное время, но все проверялось по оборотам солнца и луны. Эта амбивалентность равным образом очевидна в истории, в которой есть место и для сознания изменения и прогресса, и для сознания повторения ситуаций и отношений, что делает прошлое жизненно важным для настоящего» [95, с. 91].

В другой, узко специальной статье (1969), исследуя систему древнекитайской математической астрономии [см. 96], Н. Сивин изобразил формальные отношения ханьских астрономических констант «в свете их астрономических применений» как «большую систему циклов». Он пришел к выводу, что в сфере математической астрономии так и не появилось иных представлений, кроме циклических [см. 96, с. 4, 67].

Серьезные возражения против доводов Дж. Нидэма выдвинул Дж. Циммерман в статье «Время и китайское историописание» (1972) [см. 104, с. 332—350]. Его точка зрения характеризуется неполным возвращением к идеям М. Гранз; к ним следует отнести взгляд, что у китайцев преобладали циклические концепции времени, что оно представлялось им дискретным и качественно неоднородным, что время китайских ученых было литургическим. С этими идеями сочетается и собственный тезис Дж. Циммермана, что «для китайских историков время — среда истории — обладало, как и сама история, моральной ценностью. Течение времени обнаруживало структуру морального поведения в мире» [104, с. 332], а «представление о времени вносило порядок и понятие о моральной цели в хаос человеческих событий» [104, с. 351].

Дж. Циммерман заимствует кое-что и у Дж. Нидэма. Таково мнение, что «если схематизирующие изображения Гранз вообще соответствуют реальным системам мысли, то только для древнейшего периода китайской философии» [104, с. 333—334]. Исследуя, как и Дж. Нидэм, развитие представления о времени профессиональной группы, Дж. Циммерман тоже предпочитает ограничиться

«реальными системами» (т. е. исторически имевшими место, соотносимыми с определенными текстами и авторами). Если М. Гранэ исследовал «язык» китайской культуры, ее «коды», то Дж. Циммерман, как Дж. Нидэм и Н. Сивин, исследовал «речь» этой культуры, ее «сообщения», реализации её представлений в несистемном материале [ср. 22, с. 31—34; 23, с. 7—9, 12]. Однако Дж. Циммерману в общем остается чужд чрезмерно «индивидуализирующий» подход Дж. Нидэма; он помнит, что представление китайских историков о времени появилось «не в вакууме», а в контексте определенной культурной традиции.

Дж. Циммерман критикует попытки доказать, что «китайцы (по крайней мере отчасти) представляли себе время как линейный континуум». Он ставит под сомнение ссылки Дж. Нидэма на идеи моистов, которые к тому же представляют «боковую тропинку», а не «столбовую дорогу» китайской культуры; видит в идеологии крестьянских движений не попытку превратить «регрессивную концепцию» в прогрессивную», а скорее «хилиазм отчаяния»; склонен предположить, что изобретатели «почитались более за свои человеческие качества и свои практические вклады в конфуцианскую ойкумену, нежели за свои вклады в медленное строительство здания науки» [104, с. 334—335]. Особенно возражает он против тезиса Дж. Нидэма о линейности времени конфуцианских историков. По мнению Дж. Циммермана, представления о времени, преобладавшие у «образованного класса» в Китае, могут подорвать тезис Дж. Нидэма. «Нация крестьян и землевладельцев осознавала прежде всего циклические процессы природы: смену времен года, периодические движения солнца и созвездий, суточное движение земли (день и ночь), циклическое возвращение комет и затмений» [104, с. 336]. Со времен Шан в Китае применялся 60-дневный цикл, а с 4 г. н. э. — шестидесятилетний цикл; они считались «протекающими независимо от природного (сезонно-астрономического) или государственного (год правления или название эры) счисления времени». Далее, «имелись „наблюдавшиеся“ и умозрительные космологические циклы»: Великий год, двенадцатилетний цикл Юпитера и «еще более растянутые... „Периоды отклика (Nachhall-Perioden)“» [104, с. 336]. Наконец, были «циклы, введенные только людьми: полные морально-символической ценности „названия эр“; династийные циклы... и классифицированный каталог временных отрезков и символических ценностей, который мог быть построен посредством интерпретации „Книги перемен“» [104, с. 336; ср. 24].

В связи с проблемой соотношения циклических и линейных представлений Дж. Циммерман указывает, что «китайское время было, по крайней мере в своих более продолжительных промежутках, не линейным» и что большинство китайских ученых оказалось неспособно «количественно обрабатывать протекшее линейное вре-

мая» [104, с. 336—337]. «Линейное счисление времени не превышало... периода жизни отдельного индивидуума (приблизительно длительность одного шестидесятилетнего цикла...). За пределами этой границы время раскручивалось бесконечно малыми и большими, природными и введенными людьми циклами» [104, с. 338].

Выявляя своеобразие временных представлений китайских конфуцианских историков, Дж. Циммерман указывает на отсутствие у них концепции начала времени и на характерную тенденцию доказывать законность власти древностью происхождения ее носителя. Он видит параллель этой тенденции в том, что «идеи, как и люди, могли быть снабжены родословной», причем «над интересом к идеям как духовным абстракциям сильно преобладает интерес к представлениям как духовной собственности» [104, с. 339]. Дж. Циммерман отмечает, что для ранних китайских историков от Сыма Цяня и Бань Гу до Лю Чжицзи историческое прошлое было ограничено периодом, относительно которого у них имелись надежные сообщения, т. е. «история состояла из документов», и они «четко различали категории мифа и истории» [104, 340, 341]². Позднее под буддийским и даосским влиянием была подробно разработана ранняя история, сообщавшая о «формировании» мира Пань-гу [ср. 65, с. 382—386], которая представляла собой «восприятие новых элементов извне или из туземных „малых традиций“» [104, с. 341]. Некоторые ее элементы вошли во времена Сун и позднее в конфуцианские «всеобщие истории».

Дж. Циммерман указывает на случаи, когда датировки и названия местностей и в китайской литературе, и в историографии имеют морализирующий и пророческий смысл. Традиция китайских историков «рассматривала ученье как моральное самоусовершенствование», его «высшим достижением» считалось «понимание запутанной причинной цепи мира, которой были связаны друг с другом человеческие и природные события». Историки «верили в моральную цель истории, и время было при этом моральным элементом». Отсюда использование «набора символических представлений в стратегически важных местах... изложения» и таких концепций, как «представления о „времени упадка“, об основании династии или о династийной реставрации», которые могли формировать «ход истории» [см. 104, с. 345—346]. Дж. Циммерман характеризует значение «Книги перемен», временные представления

² Отмечая включение определенных «нитей» доисторических легенд в «канонические писания» (напр., рассказа о «развитии цивилизации культурными героями» в «Ицзине» («Книге перемен»)), Дж. Циммерман перед тем говорит, что они «вряд ли» допускались в конфуцианские исторические труды. Это неверно. Бань Гу включает рассказ о деятельности культурных героев в свою историю [см., напр., 98, с. 110—113]. Это вполне естественно в раннеисторическом описании [см. 33, с. 123—145]. В свете подобных фактов тезис о том, что авторы таких описаний в Китае четко разграничивали миф и историю, кажется чересчур категоричным.

которой были ранее исследованы Х. Вильхельмом [см. 103]. Она провозглашала необходимым условием успеха всякого предприятия «находиться в согласии с моментом», требовала «своевременности» и учила «ждать подходящего момента» (что, в частности, «отразилось в конфуцианском идеале нести службу в благоприятные времена и удалиться в уединение в неблагоприятных обстоятельствах» [ср. 91, с. 226]). Под ее влиянием сунские историки и неоконфуцианцы «рассматривали... прошлое как последовательность разных моментов, искони отличающихся особыми качествами» [104, с. 347]³.

Развивая мысль о неоднородности отрезков времени, Дж. Циммерман обращает внимание на сходство между китайским словом *ши* и греческим *кайрос* — оба указывали на решающий момент. Для китайского историка обычно предположение, что «воздействия государственной мудрости наступали мгновенно...: при основании династии все процветает, когда она гибнет, все уничтожается...». Если представить себе китайское время «ограниченным» (по Гранэ) и «каждый ограниченный отрезок „окрашенным“ моральными значениями», то ясно, что события типа битв, престолонаследия, совещаний министров «дают моральную окраску». Отсюда «традиционное понимание», «что каждая династия может быть объяснена действиями ее основателя...» (Ван Гунъу). «Ибо каждая единица времени, которая отличается от других единиц протяженностью и характером, внутренне однородна. Именно последовательность этих моментов составляла для китайцев историю» [104, с. 347—348].

В заключение Дж. Циммерман указывает, что «конфуцианское понимание времени оказалось преобладающим» в развитии историописания. Об этом свидетельствуют элементы, «повлиявшие на использование времени в китайской историографии: циклическое (или линейное) счисление и восприятие времени; представления о началах исторического времени; склонность историков к обоснованию документами, равно как и счет времени». Другие представления, которые могли преобладать в иных сферах жизни, «были непригодны для историка, хотевшего писать — и быть признанным — в своей традиции» [104, с. 349—350].

Несколько особняком стоят две компаративистские статьи по проблеме времени в китайской культуре, опубликованные в журнале «Philosophy East and West». В небольшой работе «Время и

³ Дж. Циммерман отмечает, что историк приравнивал «*ши*, момент времени, к его гомофону *ши* [=обстоятельства]», и ссылается на интерпретацию слова *ши* у Х. Вильхельма, по которой оно сначала обозначало время посева, отрезок времени, предусмотренный для определенной деятельности, затем — четыре сезона, регулярно заполненные известными действиями, и лишь потом — время вообще [см. 103, с. 336]. Ср. мнение М. Гранэ, что с *ши* (отрезком временной длительности) связано представление о случае, о возможности, которая благоприятна или неблагоприятна для определенного действия [см. 79, с. 65].

временность: китайская перспектива» (1974) [см. 87, с. 145—153] Лю Шусянь указывает на три представления о времени, отсутствие которых отличает китайскую традицию от западной. Китайцы не знали концепции абстрактного «абсолютного времени» (типа Ньютоновой); время и пространство составляли для них нерасторжимое единство, неотделимое от реального содержания событий материального и духовного мира. Неспособность абстрагироваться от содержания исторических событий оставила их без системы регистрации лет линейным прогрессивным или регрессивным способом. Они также не вышли за пределы мира изменений, где царят время и временность, не разделяя стремления древнегреческих и христианских мыслителей к неизменному и вечному.

Лю усматривает различие во взглядах на изменение между даосскими и конфуцианскими философами. Даосы, подчеркивая значение и перемен, и Единого, находили выход за пределы времени внутри изменений времени, акцентировали мысли о возвращении или о том, чтобы держаться первоосновы. Конфуцианцы, опираясь на «Ицзин», понимали изменение как непрерывный творческий процесс и подчеркивали скорее важность ориентации на будущее и создания новых ценностей. Поэтому для них были существенны модели перемен в мире, а время и изменение имели положительное значение и подлежали регистрации в целях определения человеческого поведения. Долгом «благородного мужа» считалось содействовать творческому процессу в мире, для чего необходимо было ясное сознание своего времени и ситуации. С осознанием времени как своевременности конфуцианство сочетало сознание истории, причем и то, и другое восходит к Конфуцию. По китайским понятиям, нравственность — суть истории, а это предполагает наличие и трансцендентных, универсальных и неизменных принципов, и их конкретных проявлений в борьбе нравственных и безнравственных сил; о первых рассказывается в конфуцианских классических книгах (*цзин*), о вторых — в историях (*ши*.) По мнению Лю, конфуцианские философы сознавали и неизменное, и изменчивое, видели невозвратимость идеальных условий века Яо и Шуня, но считали, что «принцип один, а проявлений много» [87, с. 150]. Основываясь на признании конфуцианцами плодотворности усилий правителей, направленных на вступление страны в пору мира и процветания или на продление этой поры, Лю отрицает, что конфуцианцы придерживались «детерминистского циклического взгляда на историю» [87, с. 151], и отмечает попытки приписать им фатализм и детерминизм. По его мнению, конфуцианец мог выйти за пределы времени, оставаясь среди изменений времени и сохраняя для себя «лучшую часть суток или даже истории» [87, с. 152].

Поскольку конфуцианство — основное течение в китайской культуре, Лю предлагает считать конфуцианский взгляд на время

и временность типично китайским. «Это не циклический взгляд, а скорее взгляд, рассматривающий время как диалектическое движение, отличающееся своего рода спиралевидным ходом с его моментами повышения и понижения». «Близкий к линейному прогрессивный взгляд на время» развивали в Китае сначала Сюнь-цзы, а затем легист Хань Фэй-цзы; ортодоксальная конфуцианская мысль осуждала этот взгляд за то, что, отставая приспособление к меняющемуся времени и совершенно упуская из виду трансцендентальные нравственные принципы, он ориентировал на могущество и выгоду, а не на истинные цели [см. 87, с. 152].

Лю подчеркивает, что китайская философия построена на представлениях об изменении времени и временности, но из-за отсутствия линейного прогрессивного взгляда на время ее воззрения на мир и на жизнь отличаются от западных. Отсутствие абстрактной концепции времени создает некоторые практические неудобства, зато подобный взгляд лучше западного с онтологической точки зрения: он помешал китайцам ошибочно принимать абстрактное за конкретное. Приемля свои судьбы смертных и реализуя свои способности путем участия в творческом процессе мира, китайцы смотрят на время без чувства тревоги и не беспокоятся по поводу смерти, к которой относятся как к чему-то естественному. Их позиция резко отличается от взглядов Хайдеггера, подчеркивающего значение «Бытия-направленного-к-смерти», «заботы» и т. п.; подход его к предмету типично западный, основанный на линейном прогрессивном взгляде на время, который изображает человеческую жизнь без возврата и без утешения.

Статья Чжэн Чжуньина «Греческие и китайские взгляды на время и вневременное» (1974) [см. 68, с. 155—159] — своего рода дополнение к статье Лю, чьи мысли Чжэн одобряет. Он тоже указывает, что время в Китае рассматривают как конкретную реальность, неотделимую от процессов изменения и превращения вещей, которую можно отождествить с этими процессами. Из китайского взгляда на последнюю реальность как на источник изменений и на мир как на сцену творческого превращения следует, что нет никакой реальности, которая существовала бы независимо от времени, и нет (да и не должно быть) «отдельного мира вневременного» [68, с. 156]. От необходимости создать такой мир и от интереса к вневременному китайцев избавили принцип постоянства творчества «Иизина» (по которому порождение и обновление совершенных и ценных форм в мире происходит во времени) и даосский принцип постоянства взаимного и всеобщего превращения.

Поэтому у китайцев не было проблемы выхода за пределы времени и нужды в таком выходе. Для них такой выход мог означать только отождествление себя с источником изменения или силой изменения. Иногда первое описывают как возвращение к началу изменения или как приверженность спокойствию, а второе —

как участие в созидательном труде Неба и Земли. В связи с этим Чжэн обсуждает проблему бессмертия. По его мнению, в китайской философии есть две формы личного бессмертия. Это «присущее бессмертие» [68, с. 157] человека как метафизической сущности, достигаемое, поскольку он «становится субъектом и проводником творчества» [68, с. 158], посредством отождествления себя с его источником и со всем путем изменения (как даосы) или посредством полного развития своих природных возможностей для участия в созидательной деятельности Неба и Земли (как конфуцианцы); такое бессмертие не пройдет, пока пребудут источник и путь творчества. Это также «историческое бессмертие» человека как исторической сущности, состоящее в том, чтобы превратить свои достижения в фактор постоянного влияния и значения в истории на благо человечества; при этом три вида бессмертия — дел, добродетели и слов — достигаются благодаря творческой способности времени и потому также являются формами «присущего бессмертия»; Чжэн называет их «формами бессмертия во времени, а не за его пределами» [68, с. 158], так как их можно отождествить с сущностью и творческой силой времени.

Рассмотрение проблемы единства принципа и разнообразия его проявлений в неоконфуцианстве укрепляет Чжэна в мысли, что для китайского философа время — это «последняя и всеобъемлющая реальность всех вещей в мире изменения» [68, с. 158]. Он приходит к выводу, что, с китайской точки зрения, «время рождает историю, история рождает бессмертие человека, в котором обнаруживается последняя онтологическая природа времени и вневременного» [68, с. 159].

Идеи М. Гранэ стимулировали мысль еще одного автора — К. Ларра, выступившего со статьей «Эмпирическое восприятие времени и понимание истории в китайской мысли» (1976). Он вводит китайскую философскую концепцию времени к эмпирическому времени земледельцев, а слитое с этой концепцией (по М. Гранэ) чередование *инь* и *ян* — к чередованию весен и осеней. По его мнению, для китайской традиции характерно мыслить время и вечность еще нераздельными; отсюда преобладающая в ней тенденция состоит не в том, чтобы преодолеть время, а в том, чтобы приспособиться к нему. Через это приспособление лежит и путь к вечности, познание которой происходит через познание времени. Поэтому китайской культуре с древности и до сих пор присущ «священный оппортунизм» — считается важным выждать подходящее время для действия, дожидаться нужного сочетания гексаграмм, символизирующих *инь* и *ян*. Автор приходит к выводу, что китайская концепция истории (равно как и китайская медицина) основана на качественном восприятии времени. Китайское самосознание укреплялось благодаря вниманию к отечественной истории, которое слито с китайским восприятием времени; время —

«преемственность непредвидимых и все же неизбежных перемен, послушных тайным импульсам», история же — «отчет о преобразованиях, каждое из которых эфемерно, но которые вместе образуют устойчивое целое, объемлющее некую центральную пустоту и управляемое законами роста и упадка» (цит. по пер. Г. Соломина) [см. 83а, с. 43—45, 55—56].

Внесли свой вклад в изучение китайских концепций времени и литературоведы, рассматривающие объект своего исследования как явление культуры. В статье «Циклический взгляд на жизнь и общая идея произведения в традиционном китайском романе» (1976) Дж. Ван исходит из широко признанного, по его мнению, положения, что этот взгляд составляет «основную особенность китайской мысли и культуры вообще» [101а, с. 276]; он находит циклические представления в каждом из «трех учений» Китая и выделяет в его культуре четыре вида отношения к жизни, связанные с этими представлениями. На двух из них он останавливается особо. Это позиции вовлеченности в круговорот и отрешенности от него. С точки зрения первой (ее типичный представитель — конфуцианство), смысл жизни — в выполнении долга человека и члена общества внутри круговорота; с точки зрения второй (представленной буддизмом и даосизмом), этот смысл — в достижении личного просветления, путь к чему — как-нибудь ускользнуть из круговорота. Циклический взгляд на жизнь и эти два отношения к ней вошли важной и неотъемлемой частью в состав китайского романа и могут послужить основой для нового рассмотрения идейного содержания произведений, принадлежащих к традиции этого романа. Статья Дж. Вана и представляет собой опыт такого рассмотрения крупнейших китайских романов XIV—XVIII вв.: автор пытается определить, написан ли тот или иной из них с позиции внутри круговорота, вне его или со «смешанной» точки зрения [см. 101а, с. 276—280]. Дж. Ван приходит к выводу, что «в традиционном китайском романе, по-видимому, господствует так называемое космическое время», тогда как «историческое» и «экзистенциальное» время имеет лишь второстепенное значение [см. 101а, с. 299].

Проблемам, связанным с китайскими представлениями о времени, посвящена последняя глава монографии И. С. Лисевича «Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков» (1979). Обсуждая проблему литературы и времени, автор, как Ф. Тёкеи до него (ср. ниже), исследует концепции «изменения» (*бянь*) и «неизменного в изменчивости» (*тун*), поднимает вопрос об их трактовке в китайской литературной мысли [см. 21а, с. 192—194]. И. С. Лисевич обзорекает отношение разных школ и направлений древнекитайской мысли в разные эпохи к оппозиции «древность — современность» — от преклонения перед стариной (конфуцианство) до апологии нынешнего века (легизм), от анти-

традиционализма (Цинь) до «диалектического сплава» двух противоположных тенденций: утверждения и традиций, и «нового», «значимости своей эпохи» (Хань). По его наблюдениям, древность «оставалась для Китая признанным образцом... Голоса защитников сегоднешнего дня (а их... было немало) всегда звучали лишь как возражение — главная партия в древнем китайском хоре принадлежала не им» [21а, с. 204].

Автор подчеркивает, что древние китайцы не мыслили будущего впереди, прошлого позади, а настоящего вокруг или рядом, как современный человек. Им была присуща «субъективно-ретроспективная ориентация»: для них «вектор времени как бы развернут на сто восемьдесят градусов, ибо взгляд обращен не в будущее, а в прошлое». Это объясняется тем, что небытие, в которое уходили поколения, казалось китайцам обладающим реальной и самодовлеющей ценностью, представляясь «инобытием», причем жизнь воспринималась ими как нечто «мимолетное, преходящее и неглавное», а смерть — как «возвращение» к первоисточнику [21а, с. 206—207].

Говоря о китайской модели времени, И. С. Лисевич указывает, что древность в качестве «идеала, лежащего на почти недостижимом уровне» [21а, с. 207], мыслилась находящейся выше современности; что прав или не прав Дж. Нидэм, но в эту модель был включен ряд циклов, причем в древнекитайском сознании «циклы исторического времени коррелировались... с временными циклами Космоса». Об этом свидетельствует «идея смены пяти стихий» (*у син*), от имени той или иной из которых считались правящими китайские династии. И. С. Лисевич рисует китайскую концепцию неизбежной смены одной стихии — и, соответственно, одной династии — другой в весьма фаталистических тонах, изображая ее как часть представления о мировом круговороте. По его словам, древний китаец «экстраполировал крушение своего общества на мир в целом, доводя катастрофу до вселенских масштабов. В его сознании старая Вселенная как бы растворялась в Небытии и на ее месте возникала новая». Династии, не вызванные к жизни утверждением новых стихий, вскоре гибли, ибо «человек не мог противиться течению времени» [21а, с. 208—212].

Другой стороной осознания себя живущими «в сплетении гигантских космических сил» [21а, с. 212] было стремление китайцев (не исключая и китайских императоров) выбрать наиболее благоприятный момент для действия, что отражают и практика гадания, и философия «Ицзина». Считалось также, что присвоение отрезку времени нового знака — названия — магически влияет на его сущность, придает ему или закрепляет его благой характер. Этим И. С. Лисевич объясняет практику присвоения названий годов правления (*нянь хао*), начавшуюся со II в. до н. э. [ср. 24].

Резюмируя свои взгляды, он пишет: «...Непрерывное, с нашей

точки зрения, время в глазах китайца было достаточно дискретным. Оно распадалось на династийные периоды, которые объединялись в пятичленные циклы сменяющих друг друга космических стихий, и напротив, подразделялись на эры правления» [21а, с. 213]. «Скрепками» этого «распадающегося на глазах времени» И. С. Лисевич считает «родовой (клановый) организм», в котором «объединялись и настоящее, и прошлое, и будущее», и «словесность *вэнь*», которая «обеспечивала некую трансценденцию духа», обретавшего «в знаке новую жизнь», и скрепляла разные эпохи «непрерывной нитью... традиции» [21а, с. 213—215].

Он подчеркивает, что «мир представлялся китайцу непрерывно движущимся во времени». Пространственная модель этого движения видится ему как «прямолинейная ось настоящее — прошлое», на которую «один за другим нанизывались бы различные историко-космологические циклы». «Аллегорией китайского времени» ему кажется изображение горы, склоны которой снова и снова обвивает человеческий поток, «восходя вверх к недостижимой еще цели» — «золотому веку» прошлого [21а, с. 220—221]. Традиционные китайцы иначе, нежели европейцы, воспринимали поток времени и в первую очередь — субъективное направление его движения «назад и выше». «Будущее почти всегда оставалось за спиной — и в небрежении», а прошлое было субъективно близким китайцу и сосуществовало в его сознании с настоящим [21а, с. 223].

Из вопросов, поднятых в работах о проблеме времени в старой китайской культуре, остановимся на двух — было ли в этой культуре представление о начале мира и каково в ней соотношение циклических и линейных представлений. Начнем с первого, более частного вопроса.

Дж. Нидэм отмечал отсутствие у китайцев представления о сотворении мира высшим божеством и в связи с этим концепции законов природы, созданных небесным законодателем [см. 90, с. 290, 518 сл.; 91, с. 248—249, ср. 299—330]; Дж. Циммерман и Н. Сивин не нашли у них в древности представления о начале времени в тех областях, которые они исследовали. Отсутствие мифа о сотворении мира как во фрагментах космологических текстов [ср. 65, с. 382—386, 404—405], так и в раннеисторических описаниях — едва ли не главное отклонение древнекитайского материала от интереснейшей схемы преемственной связи между космологическими и раннеисторическими описаниями, предложенной В. Н. Топоровым (хотя ряд перечисленных им мифопоэтических представлений космологического периода — о связи микро- и макрокосмоса, о негомогенности пространства и времени, о «центре мира», об изоморфности «вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т. п.»

и о царе как главной фигуре ритуала [см. 33, с. 114—115, 119—122, 136, 141—142] — имеет параллели в мире древнекитайского мышления, как его охарактеризовал М. Гранэ)⁴.

Тем не менее представление о начале мира, видимо, было и у древних китайцев. Не исключено, что его сохранил китайский язык. Как предположил Цзяо Вэй, обративший внимание на то, что время издревле мыслилось носителями этого языка текущим сверху вниз, слово *шан* («верх») всегда обозначает прошлое, возможно, потому, что, по верованиям древних китайцев, человек и природа были созданы Небом — началом всего сущего; Небо находится вверху, поэтому начало отождествляли с «верхом»; поскольку начало процесса всегда далеко позади, оно принадлежит прошлому, тогда как *ся* («низ») «еще не там» или еще только в пути. Однако Цзяо Вэй предложил и альтернативное объяснение направленности движения времени сверху вниз [см. 66, с. 234—235].

Укажем в этой связи на формулы, встречающиеся, в частности, в ханьских текстах: «Небо породило толпу простолюдинов» [72, т. 2, с. 382] (заимствована из чжоуской оды «Шицзина» [см. 85, с. 541 (III.III.VI)]); «Небо породило простолюдинов» [72, т. 1, с. 240]; «..., Вообще из существ, рожденных [Небом? или Небом и Землей?], нет никого более ценного, чем человек...» Поэтому Небо рождает тьму существ и таким образом обеспечивает людей...» [53, гл. 55, с. 344]; «Небо — предок всех существ...»; «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным» [36, гл. 56, с. 4012, 4013] (последнее изречение приписывается Конфуцию и происходит из «Сяо цзина» [см. 48, гл. 5, с. 1а]); «Небо установило три светила, чтобы освещать и предостерегать [людей]» [53, гл. 20, с. 145], и др.

В. Эйххорн считает, что в «Шицзине» Небо выступает как божество-творец, создавшее горы, династию Чжоу и народ [73а, с. 39—40].

В оде «Шицзина» говорится о прародительнице чжоусцев, которая «впервые породила народ», наступив на след божества *ди* [см. 85, с. 465 (III.II.I)]. Согласно Х. Г. Крилу, «Небо» (*тянь*) было чжоуским божеством, видимо, идентичным группе царей — предков, которое после чжоуского завоевания стало отождествляться с шанским божеством *ди* (или *шан ди*) [см. 70, с. 493—506]. В таком случае ода «Шицзина» указывает на Небо как на прародителя людей. Существенно отметить, что Сыма Цянь вос-

⁴ Другое отклонение китайского материала от схемы В. Н. Топорова состоит в том, что на раннеисторические описания в древнем Китае не повлияло атомистическое представление о причинности [ср. 15, с. 370—380; 13, с. 22—34] (хотя, как показал Дж. Нидэм, моистское представление о причинности подразумевает последовательность во времени, тем не менее и здесь мы не находим мысли о порождении следствия причиной [см. 91, с. 225—226; ср. 77, с. 23—24]).

производит это предание (заменяв след божества следом великана) в своем раннеисторическом описании, а также употребляет формулу оды «Шицзина»: «С тех пор, как „[Цзян Юань] впервые породила народ“...»; «С тех пор, как „[Цзян Юань] породила народ“...» [см. 47, гл. 4, с. 2; гл. 27, с. 83; гл. 16, с. 2]). (Ср. аналогичную формулу в истории Фань Е [см. 49, гл. 61, с. 900]). Это значит, что мысль о начале рода человеческого была воспринята автором раннеисторического описания из песен «Шицзина».

Если приведенные выше материалы свидетельствуют, что, по древнекитайским представлениям, люди и другие существа, а также же светила и горы имели начало, были рождены Небом, то есть указания на предшествовавшее этому акту создание или «установление» Неба и Земли. Э. Эркес находит в китайских сочинениях IV/III вв. до н. э.—начала I в. н. э. следы мифов о сотворении мира путем отделения Неба от Земли или о рождении мира от праматери [см. 736, 355—368]. Со своей стороны укажем на тексты примерно того же времени, в которых сообщается об «установлении» Неба и Земли. Так, Ван Чун (27—ок. 97 гг.) говорит о «времени, когда Небо и Земля только что были установлены и вначале создали людей...» [52, гл. 56, с. 805]. Ранее аналогичная фраза встречается в «Шан цзюнь шу», в начале рассказа о постепенном изменении человеческого общества и его институтов с древних времен по настоящее время [см. 57, гл. 7, с. 31]. В «Хуайнань-цзы» говорится, что Небо и Земля были порождены, а до того их не было [см. 51, гл. 17, с. 151; ср. 736, с. 360—363]. Итак, в древнем Китае были рассказы о начале мира, не дошедшие до нас, но упоминаемые в более ранних памятниках, чем то сочинение III в., извлечения из которого сохранили миф о «формировании мира» Пань-гу.

Рассмотрев девять свидетельств семи разных источников IV/III вв. до н. э.—IV в. н. э., Д. Боддэ сделал следующее обобщение: «... Про несколько высших сил — Небо (*тянь*), Господа в небесах (*шан ди*) или *дао* (также упоминаемое под названием Высшее единство) — говорится, что посредством своих повелений или приказов, установлений или правил или просто посредством собственной прямой деятельности они побудили различные небесные тела (солнце, луну и звезды) следовать своим орбитам, *инь* и *ян* действовать гармонически, четыре сезона наступать в должной последовательности, жару и холод и другие метеорологические явления распределяться равномерно, а пять хлебов быть в наличии для удовлетворения человеческих потребностей» [64а, с. 153]. По его мнению, в этих источниках отразилось представление меньшинства сравнительно древних китайских мыслителей (от Мо-цзы до Гэ Хуна), близкое европейской концепции «законов природы», «изданных» высшим божеством. Но в отличие от этой концепции китайская не содержала идеи сотворения мира; сравни-

тельная слабость этой идеи и тем самым идеи поистине всемогущего божества в китайском мышлении, видимо, в конечном счете обусловила неразвитость там концепции «законов природы» [64а, с. 154].

Кажется заманчивым связать наблюдение Д. Боддэ, что и в древнем Китае было, пусть неразвитое, представление о высшем божестве как «законодателе» космоса, с изложенными выше сообщениями, согласно которым там было представление о начале мира.

Обратимся теперь ко второму вопросу.

Дж. Нидэм считал, что дискретное циклическое время играло сравнительно небольшую роль в китайской астрономии и никакой — в историописании. Следует признать, что усилиями Н. Сивина и Дж. Циммермана была показана несправедливость этой точки зрения. Однако несомненной заслугой Дж. Нидэма остается то, что он первый обратил серьезное внимание на линейные представления о времени в китайской культуре и указал, что линейные отрезки могут быть заключены в «циклическую оправу». Ибо мнение Дж. Циммермана, что за пределами жизни отдельного индивидуума (приблизительно длительность одного шестидесятилетнего цикла) «время раскручивалось... циклами», в свою очередь представляется малоубедительным.

Одного из важных свидетельств этой малоубедительности касается сам Дж. Циммерман (по-видимому, не замечая этого), когда указывает на склонность китайцев приписывать древние родословные и людям (правителям), и идеям. Как кажется, тут он затрагивает линейное представление, основанное на архаической концепции династийного и родового времени, чьи зачатки, возможно, восходят еще к эпохе Шан [см. 73а, с. 7]. Как мы старались показать в другой работе [см. 9], в древнем Китае существовало представление о династии как о некоем коллективном теле, которое в виде продолжения вырастает из тела ее основателя; речь идет об однонаправленной непрерывной линии с маркированным началом (фигура основателя) и выраженным концом (фигура дегенеративного последнего правителя). Считалось, что основатель создает династийный запас силы (*дэ*), воли (*чжи*) и достижений, или подвигов (*гун*), который передается преемниками (как бы «течет» по коллективному телу), увеличиваясь и совершенствуясь стараниями одних и уменьшаясь вследствие трат других (почему и можно говорить о «кумулятивных заслугах» государей династии [см. 67, с. 54—55, 92—93]), пока не окажется растрочен последним правителем; основатель также создает и передает «великое наследие» (*хун е*) — государство династии. При этом он противопоставляется своим преемникам как творческая фигура — продолжателям; отсюда мысли об их неравноценности, об особой роли основателя в истории династии, о зависимости потомков от

вклада, сделанного основателем в эту историю, в династийное «тело».

Таким образом, династийное время представлялось наподобие отрезка прямой. Но если династия мыслилась как линия, имеющая начало и конец, то род (клан) казался скорее чем-то вроде луча с маркированным началом, который мог быть неограниченно продолжен в одном направлении. По мнению древних китайцев, даже после утраты власти династией отдаленные потомки ее основателя продолжают черпать силу из созданного им некогда запаса и потому могут оказаться способными на выдающиеся деяния и головокружительную карьеру [см. 21, с. 103—106; 15, с. 376—379]. От основателя к этим потомкам иногда через многие века тянется прямая линия, которая не имеет конца до тех пор, пока с лица земли не исчезнет последний из этих потомков.

По модели таких династийных и родовых представлений строились и древнекитайские концепции «школы» (цзя), творчества — продолжительства и учительства — ученичества [см. 16]. Концепция «школы» унаследовала от этих представлений мысли об особой творческой роли основоположника и о передаче его духовного наследия в одном направлении, по вытянутой в линию цепочке с маркированным началом. Считалось, что его ученики принимают его «наследие», совершенствуют и передают своим ученикам, следуют его «воле» и преобразуют «волю» учеников по своему подобию, и так из поколения в поколение. При этом в сознании древних китайцев мысль «школы» не была дифференцирована от «воли» (представление о которой было, по-видимому, окрашено в магические тона) и ни в коем случае не рассматривалась как продукт чистого интеллекта; напротив, сплав мысли и «воли» «школы» считали в целом эманацией уникальной творческой личности основоположника, несущей на себе отпечаток этой личности. Поэтому для китайской культуры и был характерен «персоналистический» [ср. 25; 14, с. 200—216; 8, с. 151—152] подход к идеям как к «духовной собственности», интерес к родословным этих идей.

Во взглядах древних китайцев (в частности, историков) линейное представление о времени рода и школы существовало не изолированно, а сочеталось и переплеталось с циклическими временными концепциями. Так, исследование Н. Сивина свидетельствует о том, что представление о времени отдельной династии как об отрезке прямой было включено в циклическую схему дискретного времени. Это представление лежит в основе многих глав разделов «Основные анналы», «Наследственные дома» и отчасти «Биографии» первой всеобщей истории Китая, написанной Сыма Цянем.

Это далеко не единственный случай сочетания линейных и циклических временных представлений. Чтобы выявить некоторые дру-

гие такие случаи, целесообразно обратиться к материалу китайской «социологии» — второй области (наряду с историей), для которой, по мнению Дж. Нидэма, была особо важна концепция «непрерывного времени». Речь идет о традиционных китайских социальных учениях, в первую очередь о древнем конфуцианстве, чьи временные представления были совершенно по-разному охарактеризованы Дж. Нидэмом, Дж. Циммерманом и Лю Шусянем. Рассмотрим эти представления в сопоставлении с соответствующими концепциями легизма на материале ханьского трактата I в. до н. э. «Янь те лунь» («Рассуждения о соли и железе»).

Этот трактат занимает особое место в истории китайской культуры. Он является памятником диалога представителей разных традиций внутри этой культуры, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. Нам уже приходилось проводить сравнительное исследование пространственных и связанных с ними политических представлений спорящих в трактате сторон — провинциальных конфуцианцев («знатока писаний» и «достойного и хорошего человека») и правительственных чиновников («сановника», «императорского секретаря», «писца канцлера») [см. 18, с. 126—128; 19, с. 21—23]. Здесь мы подробно остановимся на сравнении временных представлений оппонентов [ср. 17, с. 147—158].

Бросается в глаза, что взгляды оппонентов ориентированы на разные временные отрезки. Для обоих конфуцианцев временем, обладающим высшей и абсолютной ценностью, является «древность», которой они противопоставляют деградировавшую по сравнению с нею «современность».

Эта оппозиция проходит через все их рассуждения. Ее можно проиллюстрировать материалом речи «достойного и хорошего человека» из гл. 29 трактата, целиком построенной на противопоставлении идеальных порядков «древности» порочным порядкам «современности».

Эта речь начинается словами: «Здания дворцов, колесницы и кони, платье и одежда, утварь и орудия, погребальные [обряды] и жертвоприношения, еда и питье, звуки [музыки] и красота [женщин], предметы забавы и роскоши суть то, чего не в состоянии перестать [желать] чувства людей. Поэтому совершенномудрые люди создали установления и нормы, чтобы преградить путь этим [чрезмерным желаниям]. Недавно младшие чиновники и сановники стали считать важным [только] могущество и выгоду, относиться небрежно к нормам поведения и к справедливости, поэтому „сто кланов“ (т. е. простолюдины.— Ю. К.) уподобляются и подражают им, очень серьезно преступают установления и нормы» [53, гл. 29, с. 202].

Затем следует ряд конкретных описаний соблюдения идеальных норм жизни в «древности» и нарушения этих норм в «современ-

ности». Вот два примера: «В древности, если платье и одежда не соответствовали установлениям, орудия и утварь не годились для использования, их не продавали на рынке. Ныне в народе покрывают резьбой и гранят вещи, не соответствующие [установлениям], гравировать и разрисовывают бесполезные предметы забавы и роскоши...» [53, гл. 29, с. 202; ср. 69, т. 1, с. 308—310]. «В древности повелитель людей „с благоговейной добросовестностью относился к делам“ и „жалел низших“, „использовал народ на работах в подходящие сезоны“ (ср. [61, с. 4 (1.5)].— Ю. К.); Сын Неба рассматривал Поднебесную как [один] дом, [а подданные] — его „холопы и холопки“ — каждый в свое время нес государеву службу; это общий принцип древности и современности. Ныне начальник столичного уезда (т. е. император.— Ю. К.) содержит много рабов и рабынь (ср. [72, т. 2, с. 409].— Ю. К.), которые без основания получают от казны одежду и пищу, втайне составляют себе состояние, действуют во имя прибыли, получаемой путем мошенничества, отдают силы физической работе не до конца, а „начальник столичного уезда“ теряет реальные [ценности]. Кое-кто из „ста кланов“ не имеет [даже ничтожных] запасов [зерна объемом с] меру *доу* или *шао*, а казенные рабы накапливают сотни „золотых“; „многочисленный люд“ и вечером, и утром не свободен от дел, а рабы и рабыни бродят без дела сложа руки» [53, гл. 29, с. 207—208].

Для «достойного и хорошего человека» «современность» в духовном отношении (с точки зрения нравственности) представляет собой эпоху вырождения и упадка по сравнению с «древностью»: для него это неразрывно связано с тем, что в материальном отношении жизнь в «современности» значительно более развита, чем в «древности». Резюмируя содержание речи «достойного и хорошего человека» из гл. 29 трактата Хуань Куаня, М. Лаун отмечает, что конфуцианец указывает здесь, в частности, на контраст «между различными стадиями человеческого развития, которое пролегло от века материальной простоты до века цивилизованной искушенности» [88, с. 104].

Высказывания, в которых «древность» как идеальная эпоха противопоставляется «современности», изобилуют и у знатока писаний. Вот одно из них: «Ведь, не устроив в народе основного, устраивать в нем второстепенное — вот что в древности называли „глупостью“ и что ныне называют „умом“; исправлять беспорядок батогами и розгами из терновника, исправлять текст ножом [для выскабливания ошибок] и кистью [для письма, как это делают жестокие чиновники (ср. [20, с. 145].— Ю. К.)], — вот что в древности называли „разбоем“ и что ныне называют „достойным поведением“» [53, гл. 59, с. 368].

Социальный порядок и модели поведения «древности» рассматриваются конфуцианцами как нечто, соответствующее космиче-

ским принципам, пути Неба. Так, «знаток писаний» отмечает, что, подражая Небу, которое «низко ставит зиму, но высоко ставит весну, распрямляет светлое начало (*ян*), но сгибает темное начало (*инь*)», «истинный царь... поворачивается спиной к темному и обращается навстречу светлому началу, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания...» [53, гл. 54, с. 337; ср. 18, с. 127]. Этим он хочет сказать, что, опираясь на благое влияние, а не на карающее начало в управлении, истинный царь подражает образу действий Неба. В другом случае конфуцианец объясняет гибель циньского царя, полагавшегося только на карающее начало, словами: «То, что он совершал, шло против древности и наперекор сердцам людей» [53, гл. 58, с. 363]. Если сопоставить эти высказывания, то видно, что опора на благое начало в управлении выступает как практика, одновременно соответствующая миропорядку и существовавшая в «древности». Ценность «древности» для конфуцианцев и объясняется тем, что, по их мнению, именно тогда в государственной и общественной жизни были полностью реализованы принципы миропорядка (Неба), и ритм этой жизни всецело соответствовал природному ритму. Поэтому «древность» предстает как своего рода сакральное время.

С точки зрения конфуцианцев, Небо и его «принципы» неизменны, и такими же должны быть типы ориентированного на них поведения людей. Отсюда конфуцианское убеждение, что есть порядки и модели поведения, общие для «древности» и «современности». Как видно из слов «достойного и хорошего человека», приведенных выше, он считал определенные взаимоотношения государя и подданных «общим принципом древности и современности». Его оппонент, «сановник», указывает на выявление таких «общих принципов» как на характерную черту конфуцианского мировоззрения: по его утверждению, конфуцианцы «полагают о себе, что знают принцип справедливости древности и современности, сведущи в нормах поведения государя и подданного по отношению друг к другу» [53, гл. 21, с. 153].

Вслед за Дун Чжуншу (179?—104? гг. до н. э.) конфуцианцы подчеркивали неизменность «пути древности», «пути прежних царей», «пути Яо и Шуня», «пути совершенномудрых людей», «пути классических книг» [см. 53, гл. 19, с. 137; гл. 42, с. 282; гл. 39, с. 269; гл. 7, с. 51; гл. 59, с. 369; гл. 56, с. 349; гл. 53, с. 332] и т. п. «Знаток писаний» заявлял: «Когда „чиновник, ведающий музыкой“ Куан приводил в гармонию пять нот, то не пропускал нот *гун* и *шан*; когда совершенномудрые цари устраивали мир, то не отступали от человеколюбия и справедливости. [Как говорил Дун Чжуншу], „поэтому [поведение истинного царя] по названию есть изменение установлений, но по реальной сущности не есть изменение пути“ (ср. [36, гл. 56, с. 4015; 41, гл. 1, с. 8].— Ю. К.). От

Хуан-ди в отдаленные времена и до трех царей в ближайшие времена нет такого, который бы не сделал ясными благодеяния, исходящие от внутренней духовной силы, и наставления, „со вниманием [не] относился бы к волостным и деревенским школам“ (ср. [46, с. 5 (I.3)].— *Ю. К.*), не чтил бы человеколюбия и справедливости и не учредил бы наставления и духовного преображения [народа]; это неизменный путь всех поколений. [Династии] Инь и Чжоу процвели, сообразуясь с ним и следуя ему, цари Цинь погибли, изменив законы. В „Шицзине“ сказано: „Хотя нету старых совершенных людей, есть еще [прежние] неизменные законы-образцы“ (ср. [85, с. 509 (III.III.I)].— *Ю. К.*). Это говорится о том, что когда законы и наставления [готовы] исчезнуть, то их сохраняют, когда они выдвигаются, их располагают в непрерывной последовательности; когда же они расположены в непрерывной последовательности, то их осуществляют. „Зачем же изменять поведение?“ (ср. [36, гл. 56, с. 4015].— *Ю. К.*)» [53, гл. 23, с. 168].

Выраженная здесь мысль о нежелательности нововведений разделяется и «достойным и хорошим человеком», который подчеркивает, что в древности — в отличие от нынешнего века — «сообразовались со сделанным встарь», а «не создавали заново во изменение [прежнего]» [53, гл. 29, с. 207]. Он имеет в виду строительную деятельность в старину и пользуется для ее характеристики словами Минь Цзыцяня, ученика Конфуция, одобренными его учителем. Это изречение, а также цитата из «Шицзина», использованная «знатоком писаний» в приведенном только что тексте, выражают консервативное отношение конфуцианцев к нововведениям. Это отчетливо видно из ответа императора Чэн-ди императрице (20-е годы I в. до н. э.), составленного на основании советов конфуцианцев Лю Сяна (79—8 гг. до н. э.) и Гу Юна (ум. ок. 8 г. до н. э.), где также используются обе эти цитаты. Там говорится: «Путь благородного мужа в том, чтобы находить удовольствие в сообразовании [с уже существующим] и следовании ему [без изменений], но считать трудным делом создание заново во изменение [прежнего]. В старину [сановники] — жители Лу — отстроили „Длинную сокровищницу“. Минь Цзыцянь сказал: „А почему бы не сообразоваться со сделанным встарь? Зачем непременно создавать заново, во изменение [прежнего]?“» (ср. [61, с. 121 (II.14)].— *Ю. К.*). Видимо, он питал к этому отвращение. В «Шицзине» сказано: «Хотя нету старых совершенных людей, есть еще [прежние] неизменные законы-образцы. Но вы не следуете им, и поэтому великое повеление [Неба, позволяющее вам царствовать], на краю гибели» (ср. [85, с. 509 (III.III.I)].— *Ю. К.*)» [36, гл. 97Б, с. 5600—5601].

Мысль о неизменности правил (принципов), «пути» нередко передается словами *чан* и *цзин*. Конфуцианцы ориентируются

Эта конфуцианская установка подчеркивается, в частности, в словах, которыми император Юань-ди ок. 44 г. до н. э. охарактеризовал поведение конфуцианца школы Гунъян и своего министра Гун Юя (123—43 гг. до н. э.): по его мнению, тот «блюдет неизменные правила (*цзин*), опирается на древность, не льстит своему поколению...» [36, гл. 72, с. 4606].

Таким образом, во взглядах конфуцианцев «современность» не противопоставляется «древности» как что-то принципиально отличное и отделенное от нее непреходимой гранью. Для них «путь прежних царей» был осуществим сегодня⁵. «Достойный и хороший человек» говорит, укоряя своих оппонентов: «Ведь если помышлять о достойных и думать о способных, следовать добру без отдыха, то можно достигнуть обычаев [царей] Чэна и Кана, можно достигнуть пути танского [Яо] и юйского [Шуня]. Министры [просто] «еще не думали» об этом; [если бы по-настоящему думали], разве им было бы далеко» (ср. [61, с. 103 (9.31)].— Ю. К.) до пути прежних царей?» [53, гл. 39, с. 269]⁶.

Неизменный образец общества, осуществить который стремятся конфуцианцы, они несколько раз называют «великим спокойствием» (*тай пин*) [ср. 91, с. 256—265]⁷. Этот образец был воплощен некогда в «древности» в государстве, где правил идеальный (с конфуцианской точки зрения) чжоуский министр Чжоу-гун. Это было правление, при котором устроительная сила правителя вызывала и поддерживала социальную и космическую гармонию. «Достойный и хороший человек» говорит: «В древности, когда в правлении была внутренняя духовная сила, темное и светлое начала оказывались приведены в гармонию, звезды и зодиакальные пространства оказывались устроены, ветры и дожди бывали ко времени. Поэтому, когда поведение совершенствуется внутри, слава бывает слышна вовне; если кто делает добро внизу, счастье служит ему ответом Неба. Когда Чжоу-гун вел себя образцово, в Поднебесной наступило великое спокойствие, в государстве не бы-

⁵ Ср. утверждение «сановника», что, согласно определению, по своим природным данным «знаток писаний» должен быть способен постичь «методы прежних царей» и идти по их «пути» [см. 53, гл. 20, с. 145].

⁶ Дун Чжуншун писал: «Ведь Поднебесная древности — это также Поднебесная современности. Поднебесная современности — это также Поднебесная древности, это та же самая Поднебесная. В древности в ней было великое устройство... Если, пользуясь древностью как стандартом, мерить современность, почему одна так далеко уступает другой? В чем пошли против [порядка в мире], что доказались до такого упадка? Или что-то упустили в пути древности? Или в чем-то нарушили принцип Неба?» [36, гл. 56, с. 4016].

⁷ Согласно заключительной главе трактата Хуань Куаня исторические участники придворной дискуссии о казенных монополиях на соль и железо 81 г. до н. э. (запись которой легла в основу текста этого трактата) — «достойные и хорошие люди» и «знатоки писаний» числом более 60 человек — «распространяли подобное ветру воздействие шести классических книг, обсуждали источник „великого спокойствия“» [53, гл. 60, с. 373].

ло ранних смертей, в те годы не было неурожайных лет. В это время „дожди не разбивали комьев земли“, „ветры не завывали в ветвях деревьев“⁸, за десять дней выпадал один дождь, дождь непременно шел ночью. Безразлично, на холмах или буграх, высоко или низко — всюду шло созревание. В „Шицзине“ сказано: „Вздымаются тучи густые-густые, мало-помалу накрапывая, идет дождь“ (ср. [85, с. 381 (II.VI,VIII)]).— Ю. К.)» [53, гл. 36, с. 251]⁹.

«Великое спокойствие» представлялось не только имевшим место в прошлом, но и достижимым вновь. Конфуцианцы стремились к тому, чтобы оно наступило сегодня. Это означало возвращение к «древности» и устранение из «современности» всего, что с этим несовместимо. «Знаток писаний» говорит о себе и других конфуцианцах: «Учителя в своих ответах на [вопросы к экзаменуемым, написанные на] связке бамбуковых дощечек, „[шли по] разным дорогам, но пришли к тому же“ (ср. [55, гл. 8, с. 6а].— Ю. К.), их стремления заключаются в том, чтобы воздать почет нормам поведения и справедливости, дать отпор [жажде] богатства и прибыли, восстановить путь ушедшей в прошлое древности, исправить ошибки этого века; нет никого, кто бы не сказал [об этих мыслях] „великое спокойствие“. Хотя еще не все они могут быть применены полностью, среди них должно быть несколько осуществимых» [53, гл. 27, с. 187].

«Достойный и хороший человек» тоже говорит о возвращении к «древности», хотя и не упоминает рядом «великого спокойствия»; без этого возвращения он не мыслит себе расцвета устроительной способности дэ: «Кун-цзы сказал: „Я узнал из [стихотворения] „Река Хэ широка“ (ср. [85, с. 104 (I.V.VII), 47]).— Ю. К.) о вершине внутренней духовной силы“. Каждый, кто хочет обрести ее, [должен] лишь возвратиться к своей основе (первоначальной природе.— Ю. К.), вернуть что-то в [то состояние, в котором оно было в] древности,— и все...» [53, гл. 39, с. 269].

Такие взгляды диктуют определенный способ поведения нормативной личности — подражание древним образцам, через которое и осуществляется возвращение к «древности». В частности, каждый выполняющий определенную социальную функцию призван подражать образцовому древнему предшественнику. Как это в общем виде выразил «знаток писаний», «ведь являющийся государем подражает трем царям, являющийся канцлером подражает Чжоу-гуну,

⁸ Эти образы содержались в описании эпохи «великого спокойствия» у Дун Чжуншу и др. авторов и рассматривались конфуцианцами как знамения «великого спокойствия» [52, гл. 52, с. 751].

⁹ Аналогичное описание «великого спокойствия» при Чжоу-гуне (без цитаты из «Шицзина») входило когда-то в «Лунь хэн» Ван Чуна [см. 52, с. 1203; ср. 52, гл. 52, с. 751]. Ср. мысль о связи «великого спокойствия» с хорошими урожаями

осуществляющий методы [человеколюбия и справедливости] подражает Кун-цзы — это неизменный путь всех поколений» [53, гл. 55, с. 345].

Если правитель или его помощник идут против образцов древности, явленных совершенными мудрецами, и производят перемены, они ступают на дорогу смуты и гибели. «Знатор писаний» подчеркивает: «Кто владеет государством, использует на службе достойных, отбирая их из толпы; ученый следует добру, будучи широко начитан. Зачем непременно это [должны быть] Чжоу-гун и Кун-цзы? Поэтому я сказал: „Подражают им — и все“. Теперь [скажу]: шанский Ян пошел против пути совершенномудрых людей, изменил и поверг в смуту обычаи Цинь, после этого в правлении оказались неясность и беспорядок, а [государь] не в состоянии был устроить его, [появились] распространившийся [упадок] и изъяды, а [прошлое] невозможно было вернуть, и когда глупый человек подпускает огня в [заросли на] лугах, поросших пышной растительностью, то [ничего] нельзя более спасти...» [53, гл. 56, с. 349]. Подражание древним может рассматриваться как прямое продолжение западножоуского магического ритуала копирования образца предка; посредством такого ритуала достигалось сопричастие мифологической древности [ср. 2, с. 10—11].

Таким образом, по конфуцианским понятиям, объектами подражания для правителя являются как Небу, так и образцовые государи древности, причем между обоими объектами нет противоречия, ибо эти государи в свою очередь подражали Небу. Развивавший ранее подобные взгляды Дун Чжуншу считал, что способность правителя подражать непосредственно Небу или только копировать древний образец зависит от природы его личности. Высшую творческую личность — «совершенномудрого» — философ полагал способной на первое, личность продолжателя — «достойного человека» — на второе. Дун Чжуншу писал:

«Путь „Чунь цю“ в том, чтобы повиноваться Небу и подражать древности. По этой причине, даже если у кого искусные руки, не приведя в порядок циркуля и наугольника, он не в состоянии правильно [очертить] квадрат или круг; даже если у кого музыкальные уши, не дуга в шесть дудок-камертонов, он не в состоянии определить пять нот; даже если у кого умное сердце, не взирая на [пример] прежних царей, он не в состоянии умиротворить Поднебесную. А если так, то путь, оставшийся в наследство от прежних царей, — это тоже циркуль и наугольник [для устройства] Поднебесной. Поэтому совершенномудрый подражает Небу, достойный подражает совершенномудрому, это их великий принцип. Если [правитель] обретает великий принцип, то достигает устроения; если теряет великий принцип, то приходит к смуте. Вот разница между устройением и смутой. Как я слышал, в Поднебесной нет двух путей; поэтому совершенномудрые, по-разному устраи-

вая ее, [держались] одного и того же принципа. Древность и современность сносятся друг с другом и проникают друг в друга, поэтому прежние достойные люди передают явленные ими образцы последующим поколениям. В отношении дел нынешнего века „Чунь цю“ одобряют восстановление древних [порядков], порицают изменение постоянных правил, хотя, чтобы они (т. е. правители.— Ю. К.) подражали прежним царям» [41, гл. 1, с. 8].

Как кажется, отголоски этой теории слышны в высказывании «знатока писаний»: «Когда [Гун] шу-цзы обрабатывал лесной материал, если он [сперва] приводил в порядок свои циркуль и наугольник, то отверстие и клин были под лад друг другу; когда „чиновник, ведающий музыкой“ Куан приводил в гармонию пять нот, если он [сначала] приводил в порядок свои шесть дудок-камертонов, то ноты *гун* и *шан* были в ладу друг с другом... Ведь применять циркуль и наугольник и благодаря этому знать соответствие, дуть в дудки-камертоны и благодаря этому знать изменения — это высший [вид поведения]; сообразовываться и следовать, а не создавать, и поэтому ждать [себе в помощники] таких людей — это следующий по порядку [вид поведения]» [53, гл. 10, с. 71].

Эта точка зрения признает только один «путь», а именно тот, что подражает Небу и осуществляется в «древности». Это вполне согласуется с нашим прежним выводом о том, что взгляды конфуцианцев отличает партикуляризм, установка на одно мировое начало [ср. 18, с. 119—122, 126—128].

Установка на древнее и неизменное не мешает конфуцианцам признавать определенные изменения в истории, разницу между отрезками времени («временами» *ши*, «поколениями» *ши*), чередование эпох расцвета и упадка, а также необходимость для правителей реагировать на эти перемены. Как мы указывали в другой работе [см. 21, с. 88—89], еще у Дун Чжуншу встречается теория о том, что основатели «трех династий» выдвигали разные принципы наставления народа в зависимости от разных обстоятельств времени, которые они заставляли. Дун Чжуншу пишет: «Если то, из чего как из начала исходили пути трех царей, было различно, это не значит, что они шли наперекор друг другу; они намеревались таким образом избавить [страну] от ошибок и спасти от упадка; таковы были перемены, с которыми они сталкивались...» [36, гл. 56, с. 4015; ср. 36, гл. 81, с. 4874]. «Знаток писаний» разделяет эту теорию «трех видов наставлений»¹⁰: «Во времена трех царей [страна] попеременно то процветала, то приходила в упа-

¹⁰ Теория «трех видов наставлений» (*сань цзяо*) гласит, что каждая из трех династий воспитывала у людей особое положительное личное свойство, которое отличало государей и — под их влиянием — «благородных мужей» этой династии. При Ся это была «искренность», или «преданность» (*чжун*), при Инь — «почитание», или «почтительность» (*цзин*), при Чжоу — «цивилизованность» (культура),

док; когда приходила в упадок, то [царь, основывавший новую династию], спасал ее; когда клонилась к гибели, то упрочивал ее. По этой причине [государь] Ся [высоко ставили] искренность, [государь] Инь — почтительность, [а государь] Чжоу — утонченную форму; их „наставления, дававшиеся в волостных и деревенских школах“ (ср. [46, с. 5 (I.3)]. — Ю. К.), и нормы поведения, выражающие почтительность и уступчивость, ясны и стоят того, чтобы получить возможность их видеть» [53, гл. 4, с. 29].

Эта теория изображает сменяющие друг друга принципы наставления народа как фазы трехчленного цикла. Изменения в истории и ответные действия государей предстают как ритмично повторяющиеся. По словам Сыма Цяня, также разделявшего эту теорию, «путь трех царей подобен движению по кругу: он кончается и начинается вновь» [21, с. 85—86; ср. 6]. Конфуцианское представление о времени, отраженное в этой теории, имеет циклический характер¹¹.

Для конфуцианцев из «Янь те лунь», как и для Дун Чжуншу [ср. 21, с. 91], нововведения представлялись возможными во внеш-

или «утонченная форма» (*вэнь*). Каждый из видов «наставлений» был направлен на то, чтобы вернуть народ, который жил в конце предшествующей династии в условиях смуты, на истинный путь. В то же время каждый из них имел свое упущение, «изъян», состоявший в том, что при этом виде «наставлений» у «низких людей» развивалось определенное отрицательное личное свойство: при Ся — «дикость», или «неотесанность» (*е*), при Инь — «суеверное поклонение духам» (*гуй*) и при Чжоу — «неискренность» (*бао, сы*). Установка на воспитание того или иного положительного свойства менялась от династии к династии, ибо каждой следующей династии предстояло исправить другой «изъян», развившийся при ее предшественнице, т. е. в условиях предыдущей воспитательной установки. После того как «утонченная форма», выдвинутая династией Чжоу, привела к развитию «неискренности», для устранения этого «изъяна» следовало выдвинуть «искренность», чего не сумела сделать династия Цинь и что осуществила Хань. Таким образом, пройдя три фазы — «искренности», «почитания» и «утонченной формы», — цикл «трех видов наставлений» завершился и начинался снова. Эта циклическая теория отражена в ряде ханьских текстов, в первую очередь конфуцианских, начиная с ответа Дун Чжуншу на вопрос императора У-ди (ок. 125 г. до н. э.) [см. 21, с. 85—89, 100; 99, с. 555—558; 52, гл. 56, с. 809; 72, т. 2, с. 414—415].

В ханьской нумерологии «три вида наставлений» занимали определенное место в серии параллельных числовых рядов с тремя компонентами, так называемых «троек», к каковому относились «три исправления» (*сань чжэнь*) — термин, отражавший представление о цикле изменений начального месяца года в календарях «трех династий»; «три царствования» (*сань тун*); «три почитаемых гостя» (*сань кэ*); «три силы» (*сань цай*) — Небо, Земля, Человек; и т. д. [см. 99, с. 78—79, 515, 548—554; 72, т. 2, с. 414—416; т. 3, с. 274—276; 55, гл. 8, с. 13а; 15, с. 373—374]. Таким образом, теория «трех видов наставлений» была составной частью древнекитайского (и, в частности, конфуцианского) холистического взгляда на мир как на единое целое, как на пространственно-временной континуум.

¹¹ Ср. слова «знатока писаний», подчеркивающие мысль о «возвращении к началу»: «Ведь отдохнуть от чего-то, когда от этого устанешь, возвратиться к началу, когда достигнешь предела, — это путь древности; даже если бы [снова] возвысились Шунь и Юй, они не в состоянии были бы изменить это» [53, гл. 42, с. 282].

нем, второстепенном, материальном, но не в сущности, не в основном, не в духовном. «Мудрый меняет, сообразуясь с временем, умный создает в соответствии с веком. Кун-цзы сказал: „Парадная шапка из коноплиной ткани соответствует [старым] обрядам; ныне [шапку] делают из черного шелка, [это более] бережливо, и я следую в этом за толпой“ (ср. [61, 93 (9.3)].— Ю. К.). Поэтому совершенномудрые люди и достойные лица высшего разряда не отходят от [образцов] древности и, следуя обычаям, не применяются односторонне [к обстоятельствам]...» [53, гл. 12, с. 91].

Тем не менее в этих словах отчетливо слышна мысль о приспособлении ко времени (в данном случае ко «временам», эпохе). Она отнюдь не случайна. Через высказывания конфуцианских ученых красной нитью проходит мысль о необходимости сообразовать человеческое поведение со «временем» (*ши*). Это модель поведения, подсказанная, в частности, «Ицзином» [см. 103] и, видимо, связанная с наследием эпохи Шан [см. 82, с. 11—14]. Иное поведение не может не вызвать неполадок в том гармонически функционирующем «организме», какой представлял собой мир с точки зрения конфуцианцев — последователей Дун Чжуншу [ср. 90, с. 279—291; 21, с. 113—114; 15, с. 370—373 сл.]. Для них действительность членилась на группы сходных объектов «того же рода (*лэй*)», испытывающих влечение друг к другу, откликающихся друг другу, заражающих друг друга энергией. Это членение мира идет вразрез с привычным для нас делением его на человеческую и природную сферы, ставит в один ряд и связывает абстрактное и конкретное, отрезки пространства и времени. Тем самым определенные этические свойства человека и реализующие их виды поведения оказываются соотнесенными с отрезками времени «того же рода», что и они. Излишне говорить, что здесь мы встречаемся с дискретным, качественно неоднородным и неравноценным временем, описанным М. Гранэ.

Единицей времени, чаще всего фигурирующей в конфуцианских высказываниях, является сезон, время года; таково наиболее частое значение слова *ши* в устах «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека». Сезоны играли видную роль в одной из самых популярных классификаций объектов мира — по пяти «родам» (*лэй*); здесь они были соотнесены с «элементами», «странами света» и т. п. Интерпретацию именно этой классификации «знаток писаний» воспринял от Дун Чжуншу, чью теорию он излагает с полным одобрением:

«Вначале канцлер [царства] Цзянду учитель Дун исследовал и обсуждал темное и светлое начала; [по его учению], четыре времени года продолжают друг друга, [подобно тому как] отец рождает что-то, а сын вскармливает это, мать завершает что-то, а сын хранит это. Поэтому весна рождает — это человеколюбие (или любовь.— Ю. К.); лето возвращает — это милости, исходя-

шие от внутренней духовной силы; осень завершает — это справедливость; зима хранит — это [следование] нормам поведения. Это последовательность четырех времен года, то, чему подражает совершенномудрый человек» [53, гл. 54, с. 335].

Здесь усматривается аналогия между характеристиками четырех времен года и этическими свойствами человека: функция каждого сезона и соответствующее этическое свойство представляется объектами «того же рода», причем «знатоку писаний» (вслед за Дун Чжуншу) кажется, что человеческие свойства имитируют эти функции. В том рассуждении Дун Чжуншу, на тексте которого, вероятно, основано изложение «знатока писаний», набор соответствий между компонентами микро- и макрокосмоса продолжен, и в него включены так называемые «пять элементов (или движущих [сил])» [см. 41, гл. 38, с. 62]. Если сравнить слова Дун Чжуншу и «знатока писаний», станет ясно, что каждое из этических свойств человека не только связано с определенным временем года и соответствующим „элементом“, но и занимает особое место в общей последовательности этических свойств, чей порядок не случаен. Вероятно, конфуцианцы считали, что функция каждого из этических свойств позволяет ему продолжить работу предыдущего свойства, подобно тому как по принципу космической «почтительности к родителям» каждый последующий сезон года, выполняя особую функцию, продолжает дело предыдущего сезона.

«Знатор писаний» вслед за Дун Чжуншу подчеркивает, что «совершенный мудрец», т. е. правитель, последовательно подражает каждому из четырех сезонов. Эта мысль раскрывается в другом высказывании «знатока писаний»: «Весна и лето рождают и взращивают; совершенномудрый человек, имитируя это, создает указы. Осень и зима убивают и хранят; совершенномудрый человек, подражая этому, создает законы. Поэтому указы — это наставления, то, с помощью чего руководят народом; законы — это наказания, то, с помощью чего запрещают жестокости и насилие...» [53, гл. 58, с. 363]. При этом, как мы уже отмечали в другой работе, отношение «знатока писаний» к четырем сезонам проникнуто партикуляризмом (вообще характерным для конфуцианских взглядов). По его мнению, эти сезоны и соответствующие им типы поведения правителя неравноценны, что связано с неравноценностью начал *инь* и *ян*: «Небо низко ставит зиму, но высоко ценит весну, распрямляет светлое начало, но сгибает темное начало. Поэтому истинный царь... поворачивается спиной к темному началу и обращается навстречу светлому началу, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания... Сделать суровыми наказания с целью устроить государство — все равно, что полагаться на осень и зиму с целью дать созреть хлебам...» [53, гл. 54, с. 337; ср. 18, с. 127].

Этим сообразование правителя с четырьмя сезонами не кон-

чается. С ними должна соотнобразовываться также экономическая политика. Так было в идеальной «древности», когда, по словам «знатока писаний», государи «открывали доступ в подходящие сезоны к прудам и запрудам для ловли рыбы и не налагали на это запрета» [53, гл. 2, с. 12]¹², «повелитель людей... „использовал народ на работах в подходящие сезоны“... [а подданные] — его „холопы и холопки“ — каждый в свое время несли государеву службу», «не было повинностей яо, [по сроку] превышающих год, не было повинностей и, [по сроку] превышающих сезон» [53, гл. 49, с. 310; ср. 53, гл. 38, с. 264; гл. 39, с. 269; 36, гл. 85, с. 4490; 50, гл. 3, с. 34].

«Знаток писаний» цитирует слова «Мэн-цзы», в основе которых лежит концепция гармонии деятельности людей (в первую очередь государя) с миропорядком, в частности, со сменой времен года, свойственная холистической китайской культуре и особенно четко выраженная в «Помесячных приказах» («Юэ лин»): «Мэн цзы говорил: „Если [правитель] не нарушает определенных сезонов земледельческих работ, [отвлекая людей на отбывание повинностей], то зерно невозможно съест полностью; если [женщины] разводят шелковичных червей и выращивают коноплю в подходящие сезоны, то холст и шелк невозможно сносить полностью; если [люди с] топорами и секирами входят [в леса на горах] в подходящие сезоны, то лесной материал невозможно использовать полностью; если [люди] охотятся и ловят рыбу в подходящие сезоны, то рыбу и мясо невозможно съест полностью“» [53, гл. 3, с. 21—22]¹³.

Четыре сезона являются не только объектами сообразования правителя, но и частями космоса, чью гармонию как устроитель он должен поддерживать. По мнению «знатока писаний», министры, помогающие государю (а, следовательно, и сам государь) обязаны «наладить согласие между темным и светлым началами, привести в гармонию четыре времени года» [53, гл. 20, с. 145]¹⁴.

¹² Политика необложения налогами продуктов гор, лесов и рыбных водоемов, добыча которых предоставлялась простолюдинам безвозмездно, но только в определенные сезоны, отсчитывалась в ряде конфуцианских сочинений [см. 50, гл. 3, с. 43; 46, с. 36 (2.5); 69, т. 1, с. 293; 72, т. 3, с. 527; 83, с. 208—209, 272—273]. В «Сюнь-цзы» говорится: «Горы и леса, пруды и запруды для ловли рыбы открывали [для народа] в соответствии с запретами [на порубки и рыбную ловлю] в определенные сезоны, но не облагали [за это народ] налогами» [45, гл. 9, с. 107; ср. 69, т. 1, с. 681—682].

¹³ В нынешнем тексте «Мэн-цзы» есть только первое и третье из цитированных предложений [см. 46, с. 5 (1.3)]. Ср. ту же мысль в [98, с. 415; 20, с. 135—136, 140, 141, примеч. 23, 26].

¹⁴ Министры мыслились как «ноги и руки» государя; как справедливо указывалось, обозначенные таким образом чины государственного аппарата «были призваны не для выполнения собственных функций, а для помощи личным способностям монарха» [см. 25, с. 137]. Ср. также название первого министра — «канцлера» — *чэн сян*, букв. «помощник» императора [см. 36, гл. 19А, с. 1101—1102].

С конфуцианской точки зрения периодичность, ритмичность функционирования космоса находится в прямой зависимости от состояния дел правления, а в конечном счете от личности и поведения государя. На этом основана теория знамений (разработанная все тем же Дун Чжуншу). В соответствии с концепцией взаимного влечения объектов «того же рода» неурядицы в управлении вызывают стихийные бедствия, которые происходят в нарушение природных ритмов. «Знатор писаний» говорит, излагая идеи Дун Чжуншу: «Что касается таких свидетельств, как стихийные бедствия, [ниспосланные] Небом, таких откликов, как благие знамения, то [следует ждать их] подобно тому, как, давая что-то, ждут возмещения; каждое приходит в соответствии с [поступком] своего рода. Поэтому кто любит делать добро, тому Небо поможет счастьем; имеются в виду благие знамения... Кто любит делать зло, тому Небо оплатит несчастьем; имеются в виду необычайные стихийные бедствия... Поэтому „если подданный не ведет себя как подданный“ (ср. [61, с. 135 (12.11)].— Ю. К.), то темное и светлое начала не будут в гармонии, с солнцем и лунной произойдут необычайные перемены; если правление и наставление не уравниены [по отношению ко всем], то наводнения и засухи будут происходить то и дело (досл. „не в определенное время“.— Ю. К.), появятся гусеницы, поедающие сердцевину хлебных всходов и листья хлебных растений» [53, гл. 54, с. 335]. Напротив, по словам «достойного и хорошего человека», откликом Неба (космоса) на правильное поведение правителя (на наличие «внутренней духовной силы в правлении») в древности бывало то, что «темное и светлое начала оказывались приведены в гармонию, звезды и зодиакальные пространства оказывались устроены, ветры и дожди бывали ко времени» [53, гл. 36, с. 251]¹⁵. Таким образом, благовременность функционирования космоса и правителя мыслится как компонент общей гармонии.

В «конфуцианском мире» сообразоваться со временем должен не только правитель, но и все люди. И для них это в первую очередь сообразование с четырьмя сезонами. «Четыре времени года сменяют друг друга по порядку, а люди подражают их труду» [53, гл. 54, с. 335—336],— отмечает «знатор писаний». Особенно это относится к простолюдинам, земледельцам.

¹⁵ В связи с этим укажем, что образ благовременного дождя в старом Китае — это знак осуществления наставления и духовного преображения народа [ср. 58, с. 15, № 121]. Как таковой его использует и «знатор писаний», который замечает, что, когда Кун-цзы был канцлером в Лу в течение трех месяцев, люди выполняли то, что было нужно, без его приказов, преступления бывали остановлены без его запретов, «ливень [его влияния] был подобен благовременному дождю, орошающему тьму вещей, [так что] „все без исключения возбудились и воспряли в [духовном] расцвете“ (ср. [46, с. 329 (14.15)].— Ю. К.)» [53, гл. 28, с. 191, 195, примеч. 2].

Тот же конфуцианец указывает: „Многочисленный люд“ следовал четырем временам года; когда каждый [по их образу] до конца выполнял свои [труды в надлежащей] последовательности, то [народ] Поднебесной не вел себя неправильно» [53, гл. 56, с. 350; ср. 39, с. 100].

По его словам, такое сообразование отличало «древность», когда люди «сами пахали и сообразовались со временем (или сезонами)» [53, гл. 2, с. 12]. «Знатор писаний» также утверждает, что от «бережливости и физической работы» и от «сообразования с временем (сезонами)» зависит богатство человека [53, гл. 3, с. 20].

«Достойный и хороший человек» вторит ему: «В древности из хлебов, овощей и фруктов „не ели того, что было не по сезону“ (ср. [61, с. 109 (10.8), 110, примеч. 3].— Ю. К.)» [53, гл. 29, с. 202]; «В древности простолюдины весной и летом пахали и пололи, осенью и зимой собирали и хранили; и вечером, и утром отдавали все силы физическому труду, „за счет ночи удлиняли день“ (ср. [46, с. 192 (8.20)].— Ю. К.)» [53, гл. 29, с. 204]. Он подчеркивает также ритуальную периодичность — сезонность жертвоприношений: «В древности простолюдины приносили жертвы рыбой и бобами, „весной и осенью чинили [и украшали] залы своего храма предков“, „у младшего чиновника был один зал для табличек предков“, „у сановника — три“; в соответствующие сезоны [сановник] совершал „жертвоприношения пяти видам божеств“ (ср. [69, т. 2, с. 446; т. 1, с. 288, 289].— Ю. К.)» [53, гл. 29, с. 204].

Управляющие должны сообразоваться с сезонами не меньше, чем управляемые. «Знатор писаний» цитирует «Шуцзин», где сказано, что «все должностные лица сообразуются с временами года» [53, гл. 10, с. 71; ср. 86, с. 72 (II.III.III, 4)]. По конфуцианским понятиям, поведение нормативного «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) тоже чутко сообразуется с временем — идея, опять-таки восходящая к «Ицзину» [ср. 103, с. 337, 338, 340, 343—345]. По словам «знатока писаний», «благородный муж „говорит, если это ко времени“ (ср. [61, с. 157 (14.13)].— Ю. К.)» [см. 53, гл. 19, с. 137].

Он же указывает: «... В древности благородный муж придерживался истинного пути, стяжая себе славное имя, совершенствовал самого себя, ожидая благоприятного случая...» [53, гл. 16, с. 116]. «Если благородному мужу выпадет благоприятный случай, то он станет богат и займет высокое положение; если не выпадет, то он уйдет в отставку и будет радоваться истинному пути» [53, гл. 17, с. 123]. Здесь слово *ши* «благоприятный случай» употреблено в своем древнем значении и соответствует концепции конкретного, «наполненного», качественно разнородного и дискретного времени [ср. 79, с. 65; 103, с. 336, 342].

Возникает вопрос, как сообразование людей со временем на уровне «четырех сезонов» или «благоприятного случая» соотносится с такими временными отрезками, как «древность» и «современность». В конфуцианских высказываниях сообразование со временем — это знак поведения людей эпохи порядка («древности»), а отсутствие такого сообразования (по крайней мере, при выполнении своих обязанностей) характерно для людей эпохи упадка и смуты («современности»). «Достойный и хороший человек» говорит: «Ныне... [люди] ленивы и нерадивы в деле, которое делают, а в еде непременно сообразуются со временем» [53, гл. 29, с. 205]; «Ныне [наложницы] удельных правителей насчитываются сотнями, [наложницы] министров и сановников насчитываются десятками; у лиц среднего [достатка есть] прислужницы-рабыни, у богатых же их полный дом. По этой причине кое-кто из женщин в одиночестве ропщет на упущенное время (благоприятный случай), кое-кто из мужчин до самой смерти не имеет пары» [53, гл. 29, с. 207; (ср. 36, гл. 72, с. 4603)]¹⁶. По словам того же конфуцианца, современные проститутки, живущие в условиях казенной монополии на изготовление и продажу железных орудий, «когда впустую проводят дни [без работы на] тучной и плодородной земле и вдалеке покупают орудия для ее обработки, пропускают благоприятное время» [53, гл. 36, с. 253]. Современники не делают вовремя того, что следует, даже если космос продолжает функционировать одновременно. «Достойный и хороший человек» замечает: «Ныне благовременные дожди вовремя орошают [поля], а семена носятся [ветром] и не могут быть посеяны, осенние хлеба осыпаются на полях и не могут быть убраны» [53, гл. 35, с. 248].

Таким образом, с конфуцианской точки зрения, неизменный «путь» древности предполагал сообразование с временем (вспомним, что, в частности, он требовал подражания правителя Небу с его четырьмя сезонами). Время, с которым должно было сообразоваться, можно назвать дискретным и «наполненным»; это качественно разнородные временные отрезки, благоприятные или неблагоприятные для различных видов деятельности. Условно их можно подразделить по длине на три вида: историческая эпоха, сезон года и благоприятный случай. Из этих отрезков четыре сезона повторялись с каждым годичным циклом, а три историче-

¹⁶ Интересно отметить, что, с конфуцианской точки зрения, в идеальную эпоху «великого спокойствия» «мужчины и женщины не упускали времени (благоприятного случая), сочетаясь парами, ...вне [дома] не было холостых мужчин, внутри [дома] не было недовольных незамужних женщин...» [50, гл. 3, с. 34]. «Достойный и хороший человек» тоже указывает, что в древности «мужья и жены не упускали времени (благоприятного случая)» [53, гл. 39, с. 269]. «Ицзин» придает большое значение благовременности замужества [ср. 103, с. 338—339].

ских эпохи — с каждым циклом, образованным тремя сменяющимися друг друга династиями типа Ся, Инь и Чжоу. Соответственно считались повторяющимися и способы адаптации к этим временам: виды поведения правителя в течение года, «три вида наставлений».

Использование «благоприятного случая» тоже (по крайней мере, чаще всего) не означало свободной импровизации. Этот вид сообразования со временем в особенности рекомендовался «благородному мужу», чье поведение имело нормативный характер. В этих условиях для поведения, которое не являлось бы повторением уже бывшего, для нововведений оставалась узкая и второстепенная по значению сфера. Знаком таких нововведений служит замена материала, из которого делалась парадная шапка в старину, другим, более дешевым.

Легко заметить, что во временные представления «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» в качестве важной части входит то, что Дж. Нидэм называл теорией «социального вырождения», т. е. регресса от «золотого века» в прошлом к упадку в настоящем. Правда, он считал ее характерной для даосских, а не для конфуцианских авторов (в последнем мы вынуждены с ним не согласиться). Что же касается его мысли о линейном характере представления о времени в теории «социального вырождения», то она заслуживает серьезного обсуждения.

Существует различие между теорией «социального вырождения» и классической циклической теорией, такой, как учение о «трех видах наставлений». Это различие было осознано в Китае еще в древности. Об этом свидетельствует рассуждение Ван Чуна (27 — ок. 97 г.), изложившего ходячую конфуцианскую теорию своего времени, согласно которой «люди отдаленных веков отличались природной сущностью и простотой, их было легко духовно преобразить; люди ближайших веков отличаются утонченной формой и неискренностью, их трудно устроить». При этом под «природной сущностью и простотой» понимались качества людей отдаленной древности (до Фу-си), удовлетворенных своей примитивной первобытной жизнью и не знавших своих отцов; под «утонченной формой и неискренностью», которые нарастали со времен Фу-си и особенно развились при Чжоу, понималось желание умных обманывать глупых, смелых запугивать робких, сильных притеснять слабых и толпы угнетать одиночек. По мере нарастания этих качеств правителям приходилось применять все более сложные средства для «устроения» людей (если Фу-си было достаточно создать для этого восемь триграмм «Ицзина», то чжоускому Вэнь-вану пришлось его расширить, создав из 8 триграмм 64 гексаграммы [ср. 99, с. 232—233, 607], а Конфуцию пойти еще дальше

и написать «Чунь цю», где он одобрял самые незначительные хорошие и осуждал самые незначительные дурные поступки, окружить людей частой сетью детально разработанных правил и заповедей).

В этом рассуждении нетрудно узнать теорию «социального возрождения», весьма напоминающую мысли «знатока писаний», который в аналогичных терминах описывал нравственное совершенство людей «золотого века» в противоположность испорченности современных людей. Он говорил: «Ведь в пору совершенного устройства глубокой древности народ был прост и высоко ценил основное [занятие], был спокоен и счастлив и имел немногочисленные потребности. В это время по путям и дорогам ходили редко, на рынках росла трава» [53, гл. 2, с. 13]; напротив, «ныне» экономические институты государства «соревнуются с народом в погоне за выгодой, разлагают простоту, свойственную честным и искренним, и достигают духовного преображения [людей] в алчных и низких. Поэтому те из „ста кланов“, которые приходят к основному [занятию], редки, а те, которые стремятся к второстепенному [занятию], многочисленны. Ведь когда [у людей] развита утонченная форма, природная сущность приходит в упадок; когда [в народе] процветает второстепенное [занятие], основное [занятие] несет ущерб. Когда совершенствуют второстепенное [занятие], то народ предается излишества; когда совершенствуют основное [занятие], то народ прост» [см. 53, гл. 1, с. 1].

Ван Чун возражал против этой теории, указывая, что люди придумали ее, основываясь на изменениях материальной жизни, касающихся пищи, жилья и одежды, которые улучшились со времен древности; но «ведь если орудия и занятия изменяются, то человеческая природа и поведение не бывают разными». Он противопоставлял этой теории циклическую модель: «Образец [чередования] утонченной формы и природной сущности — вот что общего у древности и современности: один [период] природной сущности, другой [период] утонченной формы, один [период] упадка, другой [период] расцвета — это было в древности, а не только есть теперь». Он доказывал эту мысль, ссылаясь на циклическую теорию «трех видов наставлений»:

«„Комментарий“ гласит: „Цари династии Сяхоу (т. е. Ся. — Ю. К.) наставляли искренности. Когда высший наставлял искренности, благородные мужи стали искренни; изъяз этих [наставлений] состоял в том, что низкие люди стали дики. Нет ничего лучше почтительности, чтобы избавить от дикости. Цари [династии] Инь наставляли почтительности. Когда высший наставлял почтительности, благородные мужи стали почтительны; изъяз этих [наставлений] состоял в том, что низкие люди стали суеверно поклоняться духам. Нет ничего лучше утонченной формы, чтобы избавить от суеверного поклонения духам. Поэтому цари [династии]

Чжоу наставляли утонченной форме. Когда высший наставлял утонченной форме, благородные мужи стали отличаться утонченной формой; изъян этого [наставления] состоял в том, что низкие люди стали неискренни. Нет ничего лучше искренности, чтобы избавить от неискренности¹⁷. Кто воцарится, наследовав [династии] Чжоу, должен наставлять искренности. То, что унаследовал [дом] Ся,— это была неискренность от наставлений танского [Яо] и юйского [Шуня], поэтому он и наставлял искренности. Если танский [Яо] и юйский [Шунь] наставляли утонченной форме, значит, то, что они унаследовали, имело изъян, состоявший в суеверном поклонении духам. Когда люди нашего века видят современную утонченную форму и неискренность, относятся к ним с пренебрежением и презрительностью, осуждают их, то говорят, что отдаленные века отличались природной сущностью и простотой, ближайшие века отличаются утонченной формой и неискренностью; это все равно что говорить, если члены [твоего] дома, сыновья и младшие братья неискренни, будто сыновья и младшие братья в другом доме искренни и хороши» [52, гл. 56, с. 806—809].

Перед нами фактически два толкования оппозиции «природная сущность—утонченная форма»: одно — линейное и другое — циклическое. Первое гласит, что эта оппозиция описывает духовное вырождение общества от «золотого века» в глубокой древности, когда людей отличала «природная сущность и простота», до состояния «утонченной формы и неискренности» в современность. Другое гласит, что оппозиция «природная сущность—утонченная форма» описывает не исходную и современную фазы линейного процесса, а две фазы цикла, с древности повторяющегося в истории [ср. 21, с. 99—101]. Действительно, циклическая теория «трех видов наставлений» предполагает изменение человеческой природы под влиянием этих наставлений от преобладания в ней «природной сущности» до превалирования «утонченной формы»¹⁷. Следовательно, она признает и повторение этих изменений в истории.

¹⁷ Конфуций говорил: «Если природная сущность берет верх над утонченной формой, то [человек] бывает диким; если утонченная форма берет верх над природной сущностью, то [человек] бывает [неискренним, как] пищик; только если природная сущность и утонченная форма сочетаются правильно, то [человек] бывает благородным мужем» [61, с. 65 (618)]. В основе этой схемы лежит оппозиция «природная сущность — утонченная форма», причем сказано, что следствием преобладания «природной сущности» в человеке является «дикость». Первый и последний принципы управления в теории «трех видов наставлений» образуют оппозицию «искренность — утонченная форма», причем отмечается, что под влиянием наставления «искренности» «низкие люди» при династии Ся стали «единицами». Следовательно, «искренность» (*чжун*) в теории «трех видов наставлений» замещает «природную сущность» (*чжи*) в изречении Конфуция. Значит, трехчленный цикл «искренность—почтительность—утонченная форма» — это развитие двухчленного цикла «природная сущность—утонченная форма», или проще «природа—культура», а теория «трех видов наставлений» представляет собой приложение этой двухчленной схемы к истории.

Цикл «трех видов наставлений» может быть умозрительно продолжен в глубь веков (что с ним и сделал Ван Чун, когда приписал Яо и Шуню наставление «утонченной форме»), а также в будущее (что с ним сделано в «Комментарии», где будущему преемнику Чжоу предлагается наставлять «искренности»). Продолжив этот цикл в прошлое, Ван Чун фактически не оставил там места для особой начальной эпохи высшей сакральности; все эпохи были для него равны [ср. 91, с. 259, примеч. 7], так как история, по его мнению, движется по кругу (хотя он и признавал нечто вроде эволюции в сфере материальной жизни). Между тем конфуцианская теория «социального вырождения» явно исходит из представления о неравноценности эпох; в конфуцианском репертуаре имелось даже выражение «изначальная древность» (*ши гу*), которое обозначало эпоху образцов для подражания [ср. 53, гл. 60, с. 374].

Ван Чун осознавал противоречие между теориями «социального вырождения» и «трех видов наставлений», и для него они были несовместимы. Но, по-видимому, многие конфуцианцы до него, включая Дун Чжуншу и тех, чьи взгляды изложены в «Янь те лунь», этого противоречия не осознавали; во всяком случае, обе теории сосуществуют в их учениях. Кроме того, между теорией «социального вырождения», как она изложена у Ван Чуна, и той же теорией в изложении других конфуцианцев есть разница. Ван Чун излагает ее в изоляции от прочих конфуцианских взглядов. Если же рассматривать ее в контексте этих взглядов, представляется, что и на этот раз «линейное время» является «в циклической оправе», а точнее говоря, как компонент цикла.

Е. М. Мелетинский отмечает, что «циклическую концепцию времени готовят те элементы дифференциальной характеристики мифической эпохи, которые содержат образцы развитой мифологии». К таким элементам ученый относит «мифологему „золотого века“», которая предполагает «нравственное сопоставление прошлого и настоящего». Эта мифологема допускает, «что движение может идти не только от хаоса к космосу, но и от космоса к хаосу; этим оно существенно отличается от классических представлений о мифологическом времени типа австралийского». Таким образом, создается предпосылка для мыслей о возможности «рецидивов хаоса» и неоднократных побед космоса над хаосом, возвращения «золотого века» и тем самым циклической смены веков [см. 26, с. 222—223]. В конфуцианской философии теория «социального вырождения» сочленена именно с мыслью о «восстановлении древних [порядков]» (*фу гу*), возвращении к «древности». С этой точки зрения, движение общества идет от космоса к хаосу и снова к космосу. Поэтому о линейном характере теории «социального вырождения» можно говорить в такой же мере, как о линейном характере концепции династийного времени: оговорив то обстоятельство, что она предстает как компонент цикла отхода от

древности и возвращения к ней. Именно поэтому состояние «великого спокойствия» оказывается то помещенным в прошлое, то экстраполированным в будущее.

Дж. Нидэм подчеркивал, что конфуцианство в лице Хэ Сю выдвинуло эволюционную теорию, превратив учение Дун Чжуншу о «трех веках» в «восходящий социальный эволюционный ряд». Следует заметить, что в тексте, где изложена теория Хэ Сю [см. 59, гл. 1, с. 136—14а], говорится, собственно, не о реально происшедшей в истории периода Чунь цю (722—481 гг. до н. э.) эволюции от «упадка и смуты» к «великому спокойствию», а о некой идеальной схеме постепенного перехода от беспорядка к порядку, воплощенной в летописи «Чунь цю» Конфуция¹⁸. Едва ли Хэ Сю пришло бы в голову, что Конфуций мог «увидеть» (*цзянь*) нарастание и реализацию порядка в истории весьма смутного периода. Но, с его точки зрения, Конфуций вполне мог «показать», «сделать явной» (*сянь*, *чжу*) свою схему с помощью разных историографических приемов (таких, как регистрация факта или умолчание о нем, употребление для его описания различных слов и выражений). По убеждению комментаторов школы Гунъян, мудрец пользовался такими приемами в своей летописи при изложении истории «трех веков» — «века, о котором он знал из [письменного] предания» (722—627 гг. до н. э.), «века, о котором он слышал» (626—542 гг. до н. э.) и «века, который он видел» (541—480 гг. до н. э.).

Хэ Сю пишет: «В век, о котором он знал из [письменного] предания, Кун-цзы сделал явным, что среди упадка и смуты возникает порядок, но приложил свой ум [к делу] еще поверхностно. Поэтому он считал внутренним свое государство (Лу.— Ю. К.), а внешними — все государства нашей великой страны (*чжу ся*), сначала подробно [рассказал] о внутреннем, а потом упорядочил [сведения] о внешнем... В век, о котором он слышал, Кун-цзы сделал явным, что в устранении наступило приближение к спокойствию. [Поэтому] он считал внутренними все государства нашей великой страны, а внешними — варваров от восточных и до северных *ди*... Когда же он дошел до века, который видел [сам], то показал, что в устройении наступило великое спокойствие, варвары от восточных и до северных *ди* выдвинулись и достигли [китайских] рангов знатности, пребывающие далеко и пребывающие близко, малые и великие в Поднебесной стали одинаковы. Прило-

¹⁸ Субкомментарий гласит: «В те времена в действительности не было великого спокойствия, но, согласно принципу „Чунь цю“, было как бы великое спокойствие в устройении при [князьях] Чжао, Дине и Ае (541—480 гг. до н. э.— Ю. К.), так же как в век [князей] Вэня, Сюаня, Чэна и Сяня (626—542 гг. до н. э.— Ю. К.) в действительности не было приближение к спокойствию, но, согласно принципу „Чунь цю“, [Кун-цзы] сделал явным, что в устройении наступило приближение к спокойствию» [59, гл. 1, с. 146; ср. 103а, с. 88—106].

жив свой ум [к делу] особенно глубоко, [Кун-цзы] подробно [рассказал о событиях этого века]...»

В этом рассуждении обращает на себя внимание то, что отношение Конфуция к разным отрезкам земного пространства в разные «века» представлено неодинаковым (этим, собственно, Хэ Сю и мотивирует различия в манере Конфуция регистрировать события каждого из «веков»). Отношение меняется от партикуляризма к универсализму. Нам уже приходилось указывать на аналогичные изменения в отношении государя-устроителя к земному пространству в теории школы Гунъян о поэтапном устроении мира [см. 12]. В «Гунъян чжуань» говорится: «Когда в „Чунь цю“ считают внутренним свое государство, то считают внешними все государства нашей великой страны; когда считают внутренними все государства нашей великой страны, то считают внешними варваров от восточных *и* до северных *ди*. Истинный царь хочет придать единство Поднебесной, зачем же [в „Чунь цю“] сказано об этом в таких выражениях, как „считать внешним“ и „считать внутренним“? Здесь сказано о том, что [дело] начинается с пребывающих близко» [59, гл. 18, с. 46]. Указав в комментарии, что «считать внутренним свое государство» значит рассматривать Лу как столицу (с которой монарх и должен начинать устроение мира) и что «все государства нашей великой страны» — это «удельные правители внешней (по отношению к Лу. — Ю. К.) территории», Хэ Сю отмечает связь этого рассуждения с универсалистским принципом «придавать великое значение приведению к единству и объединению». Затем он продолжает: «Здесь ясно дано понять, что [государь] должен сначала исправить столицу, а затем исправить все государства нашей великой страны; когда все государства нашей великой страны будут исправлены, тогда он исправит варваров от восточных *и* до северных *ди*; таким образом, он устраивает их [всех] постепенно...» [59, гл. 18, с. 46]. Следовательно, интерпретация «трех веков» как «восходящего социального эволюционного ряда» имеет в основе разделявшуюся школой Гунъян (и общеконфуцианскую) теорию постепенного устроения мира. Эта теория была принята и конфуцианцами из «Янь те лунь» [см. 18, с. 119—122; 19; 53, гл. 50, с. 315, а также выше].

Нетрудно отыскать место концепции поэтапного устроения мира в системе взглядов «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека». Если теория «социального вырождения» характеризует первую часть цикла отпадения от «древности» и возвращения к ней (отрезок «космос—хаос»), то теория поэтапного устроения мира описывает вторую часть этого цикла (отрезок «хаос—космос»). Взятое изолированно временное представление, заключенное в этой теории, как будто неотличимо от мысли об эволюции по восходящей линии; взятое в контексте конфуцианских взглядов, оно составляет часть циклической концепции, предстаёт

как компонент цикла. Можно не сомневаться, что в такую же оправу оно заключено в системе взглядов Хэ Сю — конфуцианца школы Гунъян, в комментарии к которой был сформулирован принцип «восстановления древних [порядков]» (*фу гу*) [см. 59, гл. 22, с. 5а], и продолжателя Дун Чжуншу.

Но в таком случае роль Кан Ювэя, интерпретировавшего древние концепции «великого единения» (*да тан*) и «великого спокойствия» (*тай пин*) «в смысле восходящей эволюции» [см. 91, с. 265—266; ср. 92, с. 303—304], не может быть понята как простое использование старой китайской «теории прогресса». По-видимому, правильнее было бы сказать, что (вероятно, не без влияния европейской концепции исторической эволюции) Кан Ювэй выделил из древней конфуцианской схемы «космос—хаос—космос» отрезок «хаос—космос», представлявший собой линейный компонент циклического целого, и интерпретировал его в духе этой европейской концепции [ср. 32, с. 296—301 и сл.]¹⁹.

Перейдем к рассмотрению легистских взглядов чиновников, являющихся оппонентами «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» на страницах трактата «Янь те лунь». «Сановник» и его единомышленники отвергают конфуцианское преклонение перед «древностью» и пренебрежение «современностью». Об этом свидетельствует ряд высказываний. Так, «сановник» с осуждением говорит о своих оппонентах: «... Они доверяют [только] прошлому и идут против современности, „[с одобрением] говорят лишь о древности“ и не согласны с тем, что действительно необхо-

¹⁹ Небезынтересно отметить, что Кан Ювэй использовал, интерпретируя в духе учения об эволюции, и древнюю конфуцианскую теорию о смене в истории принципа «природной сущности» принципом «утонченной формы». Так, он писал: «Ведь в век дикости и варварства высоко ставили природную сущность (*чжи*), в век великого спокойствия будут высоко ставить утонченную форму (*вэнь*)» [42, с. 257; ср. 32, с. 312]. При этом Кан Ювэй выводил из высокой оценки «природной сущности» ориентацию общества на земледелие, а из высокой оценки «утонченной формы» ориентацию общества на промышленность (ср. приведенное выше мнение Ван Чуня, что в основе теории «социального вырождения» лежат наблюдения над совершенствованием материальной жизни). Иными словами, *чжи* для него что-то вроде примитивности жизни, а *вэнь* — ее цивилизованности.

Когда эти строки были уже написаны, мы ознакомились со статьей И. Инаба (1967 г.) о теории Хэ Сю, где автор раньше нас пришел во многом к сходным выводам. По его словам, Кан Ювэй «под влиянием европейской эволюционной мысли» интерпретировал философию истории Хэ Сю как «философию трехступенчатого развития и принял ее как классическую и теоретическую основу для движения *Янь-фа цзы-цян* (за реформу законов и самоусиление.— Ю. К.)». Однако философия Хэ Сю не содержала представления о подобном прямолинейном трехступенчатом развитии, мысля развитие лишь в рамках теории темного и светлого начал и пяти элементов. «Короче говоря, эту мысль следует определить как идеологическую и идеалистическую теорию круговорота, систематизированную в идее Сун-Хань (восхваления Хань.— Ю. К.), которая настаивает на абсолютности династии Хань» [81, с. 478].

дим в нынешний век» [53, гл. 10, с. 71]²⁰. Он осуждает «знатока писаний» за то, что тот «[с одобрением] говорит [лишь] о древности и этим порицает современность» [53, гл. 23, с. 167], т. е. повторяет критику конфуцианцев из доклада легиста Ли Сы о сожжении книг от 213 г. до н. э.²¹. После завершения дискуссии о соли и железе при новой встрече со своими оппонентами «сановник» заявляет: «Когда прежде обсуждали государевы дела, „достойный и хороший человек“ и „знаток писаний“ восхваляли ушедшую в прошлое древность и очень сильно возражали против того, что действительно необходимо в нынешний век» [53, гл. 42, с. 281]. Аналогичны высказывания других чиновников — «писца канцлера» [см. 53, гл. 24, с. 171; гл. 28, с. 192; гл. 39, с. 268] и «императорского секретаря» [см. 53, гл. 58, с. 361]²². Они обвиняют конфуцианцев в непонимании «современности» и ее нужд и в ее осуждении. Из этой критики явствует, что сами чиновники ориентируются именно на «современность» с ее потребностями.

По мнению чиновников, у конфуцианцев порочный подход к «современности», так как они опираются на книжную традицию, письменное предание. «Сановник» говорит, что они «держатся за иссохшие бамбуковые дощечки [древних книг], придерживаются пустых слов, не понимают, к чему уместно устремиться и что — отвергнуть, каковы перемены во временах; им не на чем основывать свои рассуждения...» [53, гл. 27, с. 187]²³. «Императорский секретарь» замечает: «... Если ученых высоко ценится за совершенные подвиги, он не обязательно [знает толк в] писаниях» [53, гл. 11, с. 83].

Между тем «современность» требует особого подхода, основанного не на письменной традиции, а на чувственно воспринимаемой реальности. «Сановник» говорит: «Упорно опираться на писания

²⁰ В другом случае «сановник» говорит, что его оппоненты «доверяют [только] прошлому и сомневаются в современности» [53, гл. 54, с. 334].

²¹ Там сказано: «Ныне учителя не берут за образец современность, а учатся у древности и на ее основании осуждают нынешний век... Во всех речениях [с одобрением] говорят [лишь] о древности и этим порицают современность...» [47, гл. 6, с. 51].

²² В этой связи также заслуживает внимания стремление «императорского секретаря» показать, что современные ему порядки налогообложения и отбывания повинностей не только отличаются от древних, но отличаются от них в лучшую сторону [см. 53, гл. 15, с. 106, 107; ср. 72, т. 3, с. 284—286]. Здесь выдвинуто представление, по-видимому, аналогичное тому, которое встречается в официальных документах циньской империи, рассматривавшей устроительную силу и достижения ныне царствующего монарха как величайшие в истории, превосходящие устроительные способности и заслуги государей древности [см. 47, гл. 6, с. 21—22, 38, 39—40, 43, 50—51; ср. 47, с. 56; 21, с. 192—193]. Это представление прямо противоположно идеализации государей древности конфуцианцами.

²³ В другом случае «сановник» говорит о своем оппоненте: «Если он читает нараспев высохшие бамбуковые дощечки книг, декламирует изречения мертвецов, то чиновники, имеющие собственное ведение, непохожи на „знатока писаний“» [53, гл. 59, с. 368].

древности, чтобы отвечать [требованиям] своего века, все равно что смешение [несоединимого: находящегося на востоке созвездия] Чэнь и [расположенного на западе созвездия] Шэнь; если настраивать лютню сэ, [предварительно намертво] приклеив колки [для настройки], они будут неподвижны, и окажется трудно приспособляться [к переменам]. Вот почему Кун-цзы не использовали на службе [государя] его века, а Мэн Кэ испытал презрение удельных правителей» [53, гл. 20, с. 144; ср. 47, гл. 81, с. 16]²⁴.

Чиновники считают древние порядки, описанные в книжном предании, принципиально неосуществимыми сегодня. Поэтому они резко критикуют конфуцианцев за разрыв между словом и делом, примыкая таким образом к мыслям, ранее высказанным даосскими авторами [см. 51, гл. 13, с. 113; 74, с. 446—447]. Так, «сановник» заявляет: «Ныне, когда „знаток писаний“ говорит об устроении, то восхваляет Яо и Шуня, когда ведет речь о поведении, то [с одобрением] говорит о Кун-[цзы] и Мо-[цзы]; если же вручить ему правление, то окажется несведущ. Думая о пути древности, вы не в состоянии осуществить его, речи у вас прямые, а дела кривы, слова у вас те, а чувства не те» [53, гл. 20, с. 145].

«Писец канцлера» вторит ему: «Путь прежних царей утрачен уже давно, и трудно восстановить его, а то, о чем говорят „достойный и хороший человек“ и „знаток писаний“, очень далеко от нас, и трудно это осуществить. Ведь восхвалять высокие поступки самых совершенных мудрецов, [с одобрением] говорить о прекрасных словах, исходящих от совершенной внутренней духовной силы, [значит превозносить] не тех, с кем наше поколение в состоянии сравниться. Желательно услышать о нынешних делах настоятельной необходимости, которые возможно вновь осуществить в правлении...» [53, гл. 39, с. 268].

Мысль чиновников о разрыве между словом и делом у конфуцианцев имеет разные повороты — от обвинений конфуцианцев в неискренности, двуличии [см. 53, гл. 18, с. 127—129; гл. 27, с. 187] или в некомпетентности до противопоставления их начетнической приверженности пустой форме (словам), с одной стороны, и установок их оппонентов на «реальную сущность», «подлинные вещи» — с другой. «Сановник» заявляет: «Сказать что-нибудь не трудно, осуществить это трудно» (ср. [86, с. 258 (IV.VIII.13); 84,

²⁴ Образ лютни с приклеенными колками встречается в даосском памятнике «Хуайнань-цзы» [см. 101, с. 37]. Здесь же есть образ музыканта, который безошибочно оперирует колками своей лютни; этот образ иллюстрирует мысль о том, что пять «божественных властителей» и «три царя» древности изменяли свои методы и создавали ритуал и музыку, сообразуясь с переменами во временах [89, с. 145—146]. Следовательно, образ лютни с неподвижными колками — знак неумения приспособиться к меняющимся обстоятельствам времени, образ лютни с подвижными колками — знак умения адаптироваться.

630].— Ю. К.). Поэтому достойный стоит на почве реальной сущности»²⁵ и представляет свои достижения, а не только излагает по порядку [сказанное в] пустых писаниях (ср. [47, гл. 127, с. 6].— Ю. К.) — и все» [53, гл. 7, с. 52].

Он повторяет обвинение, некогда брошенное конфуцианцам легистом Ли Сы, что те «приукрашивают пустые слова и этим смешивают [искусные подделки] с подлинными вещами», добавляя, что конфуцианские советы, если им последовать, оказываются „пустыми словами“, которые «в действительности невозможно осуществить» [53, гл. 23, с. 167; ср. 53, гл. 27, с. 187; 47, гл. 6, с. 51]²⁶. Говоря о «пустых словах» и «пустых писаниях» конфуцианцев, он (как и «Лао-цзы») прилагает к ним слово *хуа*, означающее «пустая форма/цветок», т. е. нечто, лишенное «реальной сущности/плода» (*ши*): «Когда „знаток писаний“ говорит об устройении, он выше танского [Яо] и юйского [Шуня], когда говорит о долге, он выше осеннего неба, у него есть цветистые (*хуа*) речи, но я еще не видал его плодов (*ши*)» [53, гл. 20, с. 143]; «[в его речах] стилистические красоты обильней, чем [бывают] цветы весной, но [эти речи] бесплодней, чем [попытки] ловить ветер» [53, гл. 23, с. 167; ср. 40, с. 47]. «Цветы», «цветистое» — это обозначения все той же письменной традиции, на которую опираются конфуцианцы, занимая критическую позицию по отношению к «современности». «Плоды», «реальная сущность», «подлинные вещи» — знаки своеобразного «реализма» чиновников, апеллирующих к действительности, к делам и личному опыту.

К этому ряду критических нападок на конфуцианцев примыкает формулировка, заимствованная у Янь-цзы. «Писец канцлера» говорит: «У Янь-цзы есть изречение: „У конфуцианских ученых речей цветистые, да плоды их скудные, они дотошны (досл. „обильны“) в музыке, но нерадивы в [управлении] народом, долго соблюдают траур, чем причиняют вред живым, пышно хоронят, чем наносят ущерб имуществу; их обряды слишком многочисленны, поэтому их трудно выполнять, их путь далек [от жизни], поэтому ему трудно следовать; они восхваляют ушедшую в прошлое древность, но хулят свой век, низко ставят то, что видят, но высоко ценят то, что слышат“» [23, гл. 24, с. 171; ср. 44, 17—19, 37; 62,

²⁵ Цитата из «Лао-цзы», где говорится: «По этой причине муж великого [ума].. стоит на почве реальной сущности/плода (*ши*), а не стоит на почве пустой формы/цветка (*хуа*)» [56, § 38, с. 99]. Выражение происходит из контекста, имеющего явно антиконфуцианскую направленность [ср. 60, гл. 20, с. 340].

²⁶ Ср. также мнение о конфуцианских ученых, высказанное императором Сюань-ди, который во многом следовал доктрине легиста Шэнь Бухая [см. 71, с. 3—4, 80, 120, 121, 155, 270, 273—278, 289, 300]: «К тому же заурядные и вульгарные конфуцианские ученые не понимают, что отвечает времени, любят одобрять древность и осуждать современность и повергают людей в замешательство в отношении названий и реальных сущностей, [вследствие чего те] не знают, что соблюдать» [36, гл. 9, с. 288].

гл. 8, с. 46]²⁷. Здесь конфуцианцы критикуются, в частности, за то, что ставят древнее предание гораздо выше личного опыта. Возражая своим оппонентам, «сановник» опирается именно на личный чувственный опыт; ссылаясь на него, он формулирует свой тезис о различиях между эпохами: «У нас уже была возможность рассмотреть дела ушедшей в прошлое древности и речи, которые были сказаны в старину. Теперь, если взглянуть на что-нибудь с точки зрения современного поколения, мы сами полагаемся на то, что видим что-то глазами и слышим что-то ушами. Когда поколения (века) разнятся между собой, то и дела различны» [53, гл. 28, с. 193]²⁸.

Через высказывания чиновников проходит мысль, что «времена неодинаковы» («императорский секретарь»), их пронизывает представление о «переменах во временах» («сановник») [см. 53, гл. 58, с. 361; гл. 27, с. 187]; таковы же взгляды «писца канцлера» [см. 53, гл. 28, с. 192]. Иными словами, чиновники ориентируются не на неизменную, а на находящуюся в постоянном изменении реальность. Перемены делают уникальной каждую эпоху. Поэтому «современность» и «древность» здесь принципиально противопоставлены друг другу.

Такое отношение к времени имеет в древнем Китае свою традицию, начавшуюся в эпоху Воюющих царств. Она представлена рядом текстов, которые связаны с именами шанского Яна (ум. в 338 г. до н. э.) [см. 47, гл. 68, с. 6—7; 73, с. 13—14, 172—173; 27, с. 140—141], чжаоского царя Улина (325—299 гг. до н. э.) [см. 47, гл. 43, с. 58—59, 60; ср. 47, гл. 3, с. 54—57; 78, с. 30—31], Хань Фэя (ум. в 233 г. до н. э.) [см. 60, гл. 49, с. 1040—1079; ср. 31, с. 16—18], Ли Сы (ум. в 208 г. до н. э.) [см. 47, гл. 6, с. 50—51; гл. 87, с. 12—13; 64, с. 23, 211—215], ханьских императоров У-ди (141—87 гг. до н. э.) [см. 72, т. 2, с. 55—56], Сюань-ди (74—48 гг. до н. э.) [см. 72, т. 2, с. 301] и многих других. Эту традицию можно проиллюстрировать весьма близкими между собой рассуждениями, которые приписываются легисту шанскому Яну и царю Улину. В их речах утверждается, что нормы поведения создаются в зависимости от «фактов (дел)», или обстоятельств, чтобы принести пользу народу и государству; что у прежних божественных властителей и царей были разные обычаи и нормы поведения, которые те не перенимали друг у друга; что «три царя» «создавали законы, сообразуясь с временами, устанавливали нормы поведения, сообразуясь с обстоятельствами (фактами); законы и нормы,

²⁷ В высказываниях «сановника» также используется критика конфуцианцев, приписываемая традицией Янь Ину (Янь-цзы) [см. 53, гл. 47, с. 301; ср. 47, гл. 47, с. 18]. Ранее она повлияла на критику конфуцианцев в трактате Сыма, написанном с позиций эклектического даосизма [см. 20, с. 136, 141, примеч. 27].

²⁸ Ср. параллели у даосов или эклектиков даосского толка [см. 20, с. 136, 100—142, примеч. 34; ср. 91, с. 282].

установления и приказы — каждый из них отвечал тому, что было нужно; платье и одежда, утварь и орудия (или: защитные доспехи и оружие.— Ю. К.) — каждое из них было удобно для использования. Поэтому устраивают свое поколение не обязательно одним путем, приносят пользу государству, не обязательно подражая древности. Когда возвышались совершенномудрые люди, то становились царями, не подражая друг другу; когда [династии] Ся и Инь пришли в упадок, то прервались, не изменив норм поведения. Если это так, то идти против древности — это еще не заслуживает осуждения; следовать нормам поведения — это еще не заслуживает похвалы... Поэтому... достойный [идет] в ногу с переменами. Тот, кто исправляет современность в соответствии с древностью, не понимает перемен в обстоятельствах (делах). Свершений того, кто следует образцам, недостаточно, чтобы с их помощью возвыситься над современниками; учения, состоящего в подражании древности, недостаточно, чтобы с его помощью исправить современность» [47, гл. 43, с. 58—60].

Эта традиция выдвинула своеобразные взгляды на историю, которые обычно называют «легистскими» [ср., напр., 31, с. 16 сл.] или «даосскими и легистскими» [ср. 75, т. 1, с. 316—317]. Характеризуя их, Дж. Нидэм указывает: «Даосы и легисты, начиная с пятого века до Р.Х., разработали высоко научную версию древней истории и социальной эволюции». На основании «древних эпосов», «списков культурных героев и изобретателей» и «устных мифологических традиций» «они создали свою последовательность стадий культуры, сознательно соотнесенную с обычаями примитивных народов, их окружающих. Они говорили о людях, живущих в гнездах на деревьях (быть может, жилища на сваях) или в норах в земле (включая пещерные жилища), о стадии собирания пищи и о происхождении огня и приготовленной на нем еды, о том, как впервые была сделана одежда, о развитии искусства горшечников... и о первых надписях на костях и панцирях черепах...». Приводя примеры текстов, отражающих эту историческую концепцию, Дж. Нидэм называет гл. 29 «Чжуан-цзы», гл. 84 «Гуань-цзы», гл. 25 «Мо-цзы», гл. 7 «Шан цзюнь шу», гл. 10 «Хань Фэй-цзы», гл. 117 «Люй-ши чунь цю», а из более поздних — гл. 5 и 9 «Ли цзи», гл. 5 «Ле-цзы», гл. 13 «Хэ Гуань-цзы» и гл. 13 «Хуайнань-цзы» [см. 91, с. 274].

Такое представление об эволюции в сфере материальной культуры послужило моделью для концепции социально-политической реформы, в том числе для нововведений в области законов. Это видно, в частности, из слов «писца канцлера». Он отмечает, что перемены во временах, к которым должны приспособляться люди, — это движение от первобытной примитивности («природной сущности») к современной культуре («утонченной форме»): «„Князь Вэнь-гун [государства] Цзинь был лукав, а не честен, 101

князь Хуань-гун [государства] Ци был честен, а не лукав“ (ср. [61, с. 158 (14.15)].— *Ю. К.*); те [пути], по которым они следовали, были неодинаковы, но оба пришли к главенству над удельными правителями. Если непременно следовать древности и ничего не менять, продолжать прежнее и ничего не переиначивать, это [привело бы к тому], что утонченная форма и природная сущность не знали бы перемен, а примитивные повозки все еще существовали бы. Поэтому, если одни создают что-то, а другие следуют этому, тогда законы и указы окажутся в согласии с [духовным состоянием] народа, а утварь и орудия будут удобны для использования. Кун-[цзы] ответил трем государям [на один и тот же вопрос об управлении, высказав] разные мысли (ср. [72, т. 2, с. 55—56].— *Ю. К.*); Янь-цзы помогал трем государям в качестве канцлера, [используя] разные пути (ср. [47, гл. 62, с. 7; 62, гл. 7, с. 46].— *Ю. К.*). Не то чтобы [эти мысли и пути] необдуманно шли вразрез друг с другом: времена, с которыми они сообразовывались, были различны» ([53, гл. 23, с. 168]).

В этом высказывании всплывает образ примитивной повозки, который восходит к одной из глав «Хань Фэй-цзы» [см. 60, гл. 47, с. 974]. В «Хань Фэй-цзы» использование примитивной повозки связывается с «древностью», когда люди придавали чрезвычайное значение «внутренней духовной силе», тогда как в «средние века (или поколения)» они состязались в «уме», а в нынешние времена соперничают из-за превосходства в физической «силе» (могуществе). В «древности» дел было мало, предметы обихода (орудия и утварь) были просты, грубы и несовершенны; людей было мало, и они любили друг друга, а вещей было много, поэтому люди не ценили выгоды и легко уступали вещи другим; отсюда и случаи уступки достойным престола и власти над Поднебесной. Из этого в «Хань Фэй-цзы» сделан вывод, что уступать престол достойному, высоко ставить сострадание и милосердие, руководствоваться глубоким человеколюбием — все это «примитивное правление». Во времена, когда много дел, умный не станет пользоваться утварью и орудиями, подходящими для времен, когда мало дел; в век великого соперничества совершенный мудрец не станет править, вежливо уступая престол достойному, и т. п. «Поэтому умный не ездит в примитивной повозке, совершенномудрый не осуществляет примитивного правления». Тот же образ находим в «Хуайнань-цзы», где говорится: «Если бы нельзя было изменить то, что было сделано в древности, то примитивные повозки (досл. „тачки“) и понье не имели бы ободьев» [51, гл. 17, с. 152].

Из сопоставления рассуждения писца канцлера с текстом «Хань Фэй-цзы» можно заключить, что в них излагаются близкие взгляды на историю, но в первом случае они преподносятся в какой-то мере «под конфуцианским соусом» (с цитатой из «Лунь юй», со ссылкой на пример Конфуция), а во втором нет. Специ-

фикой легистских воззрений, изложенных в «Хань Фэй-цзы», является стремление объяснить изменение поведения людей с «древности» до «современности» скорее «меняющимися социальными условиями» (такими, как численность населения, обилие или скудность ресурсов), чем различиями в человеческой природе [ср. 60. гл. 49, с. 1040; 75, т. 1, с. 329; 77а, с. 70, 93—94]; «писец канцлера» не касается этого вопроса. Тем не менее и те, и другие взгляды признают естественным развитие в области материальной культуры и параллельное изменение в социальной сфере с «древности» до «современности»: от «природной сущности» к «утонченной форме» («писец канцлера») или от установки на магику-этическое начало до установки на насилие («Хань Фэй-цзы»). Эти взгляды отличаются от конфуцианской теории «социального вырождения», в частности, тем, что не служат компонентом циклического представления. Перед нами — своеобразная концепция линейного необратимого времени. Следует отметить, что составной частью этой концепции является древнее представление о творчестве — продолжительстве («одни создают что-то, а другие следуют этому», по выражению «писца канцлера»), которое имеет линейный характер. То, что эта концепция выросла на основе «списков культурных героев и изобретателей», неудивительно — ср. мысль В. Н. Топорова, что «идея восходящего движения» (в раннеисторических описаниях) скорее всего появляется «как результат экстраполяции успешных действий культурного героя на последних этапах акта творения (победа над темными силами Хаоса, преобразование природы, введение культурных ценностей — религии, права, письменности, ремесел, наук, искусств)» [33, с. 138].

На этой концепции линейного необратимого времени базируется «историко-социологическое» объяснение введения законов, а также дальнейших законодательных реформ, имеющих целью дать адекватные ответы на вызовы, исходящие от перемен в духовной жизни и поведении людей [ср. 63, с. 380—381, 385—386]. Такое объяснение имеется, в частности, в «Хуайнань-цзы» [см. 51, гл. 13, с. 111—113; ср. 91, с. 253; 57, гл. 7, с. 31—32 сл.; 73, с. 225—229 сл.; 27, с. 175—178 сл.; 80, с. 348, 415—416, примеч. 326]; как кажется, оно повлияло на идеи, высказанные «императорским секретарем» в «Янь те лунь».

В гл. 13 «Хуайнань-цзы» повествуется об изобретениях в материальной сфере, которые люди постепенно делали в древности, оказавшись в трудных условиях, чтобы избежать вреда и получить пользу; из этого делается вывод, что «если нельзя следовать неизменным [образцам] и старым [правилам], нельзя пользоваться [устаревшими] орудиями и утварью, то, значит, среди образцов и норм прежних царей есть изменяемые». В связи с этим указывается, что у разных правителей и династий древности были разные обряды, связанные с браком, назначением наследника и куль-

том предков, а также похороны, жертвоприношения и музыка. «Поэтому, хотя у пяти божественных властителей были разные пути, их внутренние духовные силы [в равной мере] покрывали Поднебесную; хотя у трех царей были разные деяния, их славные имена [равным образом] распространились в последующих поколениях. Все эти [люди] устанавливали обряды и музыку, соотносясь с переменами во временах». По мнению авторов «Хуайнань-цзы», установления прежних царей, которые больше не подходят к условиям, должны быть отменены, а дела последних времен, которые имеют достоинства, должны быть распространены повсеместно; «обряды и музыка никогда не обладали неизменностью», и совершенный мудрец устанавливает их, но сам не бывает связан подобными установлениями. В устройении государства признается только одно неизменное правило: принесение пользы народу; «если что полезно народу, не обязательно подражать древности». В тексте «Хуайнань-цзы» почти без изменений повторяется панегирик приспособлению к меняющимся временам из речи царя Ули-на (ср. выше).

Авторы «Хуайнань-цзы» подчеркивают, что невозможно, пользуясь раз навсегда установленным обрядом или законом, отвечать требованиям времени и применяться к переменам. Они различают «путь» совершенномудрого и его «дела»: «путь» подобен металлическим колоколам и ударным инструментам из камня, которые настраиваются раз и навсегда при их изготовлении; «дела» подобны лютням, чьи струны каждый раз настраиваются перед исполнением. Неизменны только принципы — человеколюбие и справедливость, другие вещи в управлении чуть ли не ежедневно могут изменяться. «Разве есть в Поднебесной неизменные образцы?»

Авторы «Хуайнань-цзы», подобно конфуцианцам, говорят о том, что «древность» была периодом нравственного совершенства: мужчины были искренни, женщины степенны и добродетельны, ремесленники искусны в работе, торговцы честны, так что было легко духовно преобразить их при помощи правления и наставления, изменить их нравы и обычаи. В нынешний же век внутренняя духовная сила все более приходит в упадок, обычаи народа становятся все хуже; невозможно мечтать о том, чтобы законами, пригодными для честных и степенных людей древности, устроить народ, уже имеющий изъян²⁹. Отсюда необходимость изменения законов, эволюция которых очерчена следующим образом: «В старину у Шэнь-нуна не было установлений и приказов, а народ повиновался ему; у танского [Яо] и юйского [Шуня] были установления и приказы, но не было наказаний, наносящих и не нанося-

²⁹ Аналогичные взгляды высказывал ранее легист Хань Фэй, а впоследствии конфуцианец Бань Гу [см. 80, с. 348, 415—416, примеч. 326].

ших увечья; династия Сяхоу не изменяла слову, государи Инь приносили клятвы, государи Чжоу [шли еще дальше и] заключали договоры, скрепленные кровью. Если перейти к нынешнему веку, [люди] сносят брань и легко относятся к позору, жадно стремятся к стяжанию и не знают стыда; коли захочешь устроить их с помощью пути Шэнь-нуна, они непременно впадут в смуту. Когда Бочэн Цыгао, отказавшись стать удельным правителем, стал пахать землю, Поднебесная превозносила его (см. [77а, с. 97—98].— Ю. К.). Если бы человек нынешнего времени, отказавшись от чиновничьей должности, стал жить, скрывшись от мира, он считался бы низшим [из людей] в своем волостном городе. Разве можно признать одинаковыми [древность и современность]?... Что в древности считали справедливым, то сейчас считают смешным; что в древности считали славой, то сейчас считают позором; что в древности считали порядком, то сейчас считают смутой. Ведь хотя Фу-си и Шэнь-нун не применяли наград и наказаний, народ не совершал проступков; однако тот, кто [ныне] ведает правлением, не может устроить народ, отменив законы... Из этого видно, что устанавливают, какие законы и нормы терпят отлагательство, а какие нет, учитывая обычаи народа; создают орудия и утварь, подходящие к условиям, сообразуясь с переменами во временах... Ведь [династия] Инь изменила [установления] Ся, [династия] Чжоу изменила [установления] Инь, „Чунь-цю“ изменили [установления] Чжоу. Обряды трех династий были неодинаковы, какой же древности они следовали? Великие люди создают, ученики следуют им. Если кто знает, откуда происходит устройство при помощи законов, то производит изменения в ответ на [требования] времени; не знающий источника устройства при помощи законов, хоть и последует [порядкам] древности, в конце концов повергнет современность в смуту. Книги законов нашего века меняются вместе с временами, нормы поведения и справедливость меняются вместе с обычаями...»

Э. Грэм считает, что в этом тексте отражена историческая схема «школы земледельцев»: здесь очерчены стадии упадка, который начался, по их понятиям, после идеального царствования Шэнь-нуна, когда еще не было ни наград, ни наказаний, ни законов, ни войн, ни государства. По его мнению, эти стадии «подразумевают, что идеальный порядок есть добровольное сотрудничество людей, которые доверяют друг другу, не подкрепляя этого наказаниями или клятвами; его окончательный распад отмечен опорой на письменные договоры» [77а, с. 75, 76]. Он указывает, что легисты тоже допускали существование века «совершенного порядка», когда не было войн и организованного управления, в отдаленном прошлом, при Шэнь-нуне; это служило иллюстрацией их мысли, что формы управления меняются вместе с временами и что путь древности неприменим сегодня [см. 77а, с. 70—73, 93]. 105

По-видимому, именно из этой теории в ее легистском варианте исходит «императорский секретарь». Он говорит: «„Династия Сяхоу не изменяла слову, [правители] Инь приносили клятвы, а [государи] Чжоу заключали договоры, скрепленные кровью“ (ср. [51, гл. 13, с. 113].— *Ю. К.*), но внутренние духовная сила и честность еще больше пришли в упадок. Не было таких людей, как [цари] Вэнь и У, которые хотели бы выполнять их законы, вот почему [дома] Инь и Чжоу утратили власть, которая была узурпирована удельными правителями. Поэтому, когда в одежде изъян, меняют покррой, «когда в законах изъян, меняют установления»³⁰. Во времена божественного властителя Гао Поднебесная была только что замирена, [поэтому] он произнес слова, шедшие из его внутренней духовной силы, отдал приказ [о наказаниях, в числе которых было только] одно [наказание] смертью (ср. [39, с. 104, примеч. 133].— *Ю. К.*); это была непостоянная мера, приспособленная к обстоятельствам, а не неизменное правило, по которому «вводворяют порядок на месте смуты и возвращают [людей] на прямой [путь]» (ср. [59, гл. 28, с. 8а].— *Ю. К.*). После этого законы стали постепенно нарушаться, [люди] не вели себя честно в том, что касалось принципов. Поэтому, когда преступление пустило ростки, возникли «Наказания [князя] Фу» (ср. [86, с. 588 (V.XXVII)].— *Ю. К.*); когда путь истинного царя пришел в упадок, стала известна извительная критика «Шицзина»; когда удельные правители чинили насилия, их порицали «Чунь цю». Ведь сетью с редкими ячейками невозможно поймать рыбу, законами в «трех разделах» (ср. [80, с. 333, 368—372, примеч. 143; 21, с. 140—141, 180].— *Ю. К.*) невозможно навести порядок. Поэтому число указов не может не возрастать, число законов не может не множиться. Танский [Яо] и юйский [Шунь] «рисовали на одежде и головном уборе [преступников подобия наказаний через увечь]» не из личных пристрастий, [цари] Тан и У «ранили кожу [и мясо осужденных]» (ср. [36, гл. 23, с. 1982, 1996].— *Ю. К.*) не по [злumu] умыслу. Времена были неодинаковы, [поэтому] то, считали ли важными легкие или тяжкие [наказания за преступления], было различно» [53, гл. 58, с. 361].

По-видимому, подобные взгляды (по крайней мере, отчасти) разделяет и «сановник». На это указывает, между прочим, то, что образ примитивной повозки два раза встречается в его речах. Однажды «сановник» замечает: «[Делать] ободья для примитивных повозок научил Фу-цзы» [53, гл. 7, с. 51]; в другом случае

³⁰ В конфуцианской главе «Хуайнань-цзы» сказано: «Поэтому совершенно-мудрый человек, когда дело исчерпано до конца, меняет поведение, когда в законах изъян, меняет установления. Это не значит, что он любит менять [устои] древности, изменять постоянные правила; он намеревается таким образом izbавить [страну] от запустения и спасти ее от упадка, изгнать отклонения [от нормы] и прекратить [совершенство] проступков» [51, гл. 20, с. 181].

порицает своих оппонентов, в частности, за высказывания о «примитивной повозке» [см. 53, гл. 47, с. 301]³¹. Он также неоднократно ссылается на технические изобретения и социально-экономические новшества, приписываемые древним культурным героям, перечень которых заимствует из «Ицзина»: на введение торговли, изобретение лодок и весел, повозок, запряженных быками и лошадьми, двойных ворот и деревянной колотушки [см. 53, гл. 1, с. 2—3; гл. 50, с. 314; 11, с. 74]. По-видимому, мы находим у него и линейную интерпретацию оппозиции «природная сущность—утонченная форма». Если принять реконструкцию текста одной его речи, предложенную Лу Вэньчао (1717—1796), то «сановнику» принадлежат слова: «Юйский [Шунь] и сякий [Юй] использовали природную сущность, [государи династий] Инь и Чжоу использовали утонченную форму, в разные времена каждый применял что-то свое. Ныне [скажу]: желать упорядочить испорченный, имеющий изъян народ [средствами, пригодными для] времен честности и простоты,— это все равно что медлить в нерешительности, когда спасаешь утопающего, проявлять вежливую уступчивость, когда тушишь пожар». Затем «сановник» добавляет: «Если [нынешние] обычаи не те, что во времена танского [Яо] и юйского [Шуня], а [нынешнее] поколение не то, что люди вроде Сюй-Ю, то желать достигнуть устройства путем отмены законов, все равно что желать согнуть или выпрямить [дерево], не применяя зажима для его выпрямления, топора и секиры» [53, гл. 59, с. 368. ср. 370, примеч. 5, 6; ср. 69, т. 2, с. 500; 36, гл. 23, с. 1996].

Тем не менее именно у «сановника» мы находим попытку сочетать оппозицию «природная сущность—утонченная форма» с циклической концепцией чередования расцвета и упадка. «Сановник» говорит: «[Цари] Тан и Вэнь наследовали [векам] упадка; когда возвысился [дом] Хань, он воспользовался изъянами [династии Цинь]. „В один [период] государи отдают предпочтение [природной сущности, в другой—утонченной форме]“ (ср. [47, гл. 30, с. 45].— Ю. К.); это не означает, что они опрометчиво „изменяют постоянные правила“. Когда обычаи имеют изъян, то [государи] меняют законы; это не означает, что они только и стремятся „изменить [устои] древности“, а означает те [меры], при помощи которых [правители] „избавляют [страну] от упущений и спасают ее от упадка“ (ср. [51, гл. 20, с. 181; 73, с. 170; 27, с. 140; 36, гл. 56, с. 4015; 21, с. 88].— Ю. К.). Поэтому наставления меняются вместе с обычаями, деньги изменяются вместе с поколениями. [Государи из династии] Сяхоу использовали черные раковины

³¹ В конфуцианских высказываниях трактата тоже встречается образ примитивной повозки, но со знаком плюс. «Достойный и хороший человек» отмечает, что «в древности примитивные повозки не имели ободьев» и противопоставляет эти транспортные средства роскошным экипажам современности [см. 53, гл. 29, с. 203].

ны каури, люди [из дома] Чжоу использовали пурпурные камни (пурпурные, или фиолетовые, каури.— Ю. К.), последующие поколения иногда [употребляли] золотые деньги, монету в форме ножа и монету в виде лопаты. „Когда вещи развиваются до предела, то приходят в упадок; это движение по кругу, которое кончается и [затем] начинается [вновь]“ (ср. [47, гл. 30, с. 45].— Ю. К.)» [53, гл. 4, с. 29—30].

Видимо, первая часть этого рассуждения опирается на слова Цзоу Яня (вторая половина IV—III вв. до н. э.): «Утонченная форма и природная сущность в правлении и при наставлении суть [принципы], используя которые, говорят: „Избавляю [от изъевнов]“. В то время их применяют, когда оно прошло, их отбрасывают; если есть что менять, то меняют. Поэтому, кто блюдет единое и ничего не изменяет, тому еще не видать вершины устройства» [36, гл. 64Б, с. 4347].

У нас нет полной уверенности в том, как в данном случае следует интерпретировать оппозицию «природная сущность — утонченная форма»: в качестве описывающей линейное или циклическое время. В пользу первой интерпретации говорит то обстоятельство, что, как было показано, в другой речи «сановника» есть линейное истолкование этой оппозиции; такое истолкование кажется наиболее уместным и в данном тексте. С другой стороны, в этом тексте содержатся цитаты из рассуждения Сыма Цяня, в котором оппозиция «природная сущность — утонченная форма» явно истолкована как описывающая циклическое время³². Как известно, и Цзоу Янь придерживался концепции циклического времени [см. 47, гл. 74, с. 5—6; 75, т. 1, с. 159—163; 53, гл. 53, с. 331; 90, с. 251, 232 и сл.], допуская, что мир имел начало.

Как бы там ни было, несомненно, что в мировоззрении «сановника» есть и циклические представления. Вероятно, именно имн следует объяснять, почему «сановник» характеризует нравы простолудинов сравнительно недавних времен (170-х — 130-х годов до н. э.) теми же выражениями, какими «знаток писаний» характеризует народ идеальной «древности»: «Во времена [божественных властителей] Вэня и Цзина и в начале [периода правления] Цзянь-юань народ был прост и вернулся к основному [занятию], чиновники были бескорыстны и берегли себя [от неприятностей, всюду было] изобилие и богатство: люди имели [одежду и пищу] в изобилии, а семьи их были богаты. Ныне правление не изме-

³² Сыма Цянь говорит: «По этой причине когда вещи расцветают, то приходят в упадок, когда [обстоятельства] времени (вариант: упадок.— Ю. К.) развиваются до предела, происходит поворот. В один [период] государи отдают предпочтение] природной сущности, в другой — утонченной форме, это изменения, которые кончаются и [затем] начинаются [снова]» [47, гл. 30, с. 45]. У Сыма Цяня это и другие циклические представления тоже сочетаются с мыслями о том, что времена меняются и не обязательно подражать древности [см. 21, с. 97—101 и примеч. 56].

нилось и наставления не переменились, почему же наше поколение становится все более неискренним, а наши обычаи все больше приходят в упадок? У чиновников не хватает бескорыстия, у народа нет стыда...» [53, гл. 28, с. 193]. Это рассуждение кажется противоречащим представлению «сановника» о духовном вырождении людей со времен древности.

Следует также добавить, что «сановник» примыкает к концепции изменений, которая обозначена выражением *тун бянь* в «Ицзине»³³. Как указывает Ф. Тёкеи, «принцип *тун бянь* — это не что иное, как концептуальная проекция стремления китайского бюрократизма навеки обеспечить свое неизменное выживание „приспособлением ко времени“, „переменами“ без существенных изменений. И во всем процессе, который, конечно, является не прогрессивным, а циклическим (*и*), особое значение придается не *бянь*, а *тун*...», т. е. не переменам, а сохранению неизменного [см. 100, с. 141]³⁴.

Таким образом, мысль о необратимом и направленном времени сочетается с циклическими временными представлениями, уживается с ними в пределах одного мировоззрения. Мы не можем объяснить, как они связаны логически, и вынуждены допустить, что обе идеи сочетаются не логически, а ритмически и что противоречие между ними не осознается носителем мировоззрения. Впрочем, как уже говорилось, в мировоззрении даже у наиболее кри-

³³ «Сановник» повторяет фразу «Си цы чжуань», сказанную о Хуан-ди, Яо и Шуне, что они «шли по пути» сохранения неизменного (*тун*) в своих изменениях (*бянь*), делали так, чтобы народ не утомлялся [от новшеств]» [см. 53, гл. 1, с. 3; ср. 55, гл. 8, с. 36]. Изменения, о которых говорится в этой фразе, имеют экономический характер. Комментарий Ин Шао (ок. 140—206) поясняет: «Хуан-ди, Яо и Шунь следовали как основоположникам Фу-си и Шэнь-нуну: [использовали] вязанные [из веревок] сети, [созданные первым, и деревянные] ручки и лемехи плугов, [изготовленные вторым, а также продолжили заведенное Шэнь-нуну] устройство рынков в середине дня и занятие обменом. Они сообразовались с теми, кому доставляли пользу: когда изменяли что-нибудь, то [шли по пути] сохранения в нем неизменного, делали так, чтобы народ не знал об этом, не трудился тяжело и не утомлялся» [36, гл. 6, с. 186].

Согласно последнему и наиболее убедительному толкованию выражения *тун бянь*, принадлежащему Ф. Тёкеи, *тун* понимается как «универсальное», «неизменное», «оставлять неизменным» в противоположность *бянь* «изменяющемуся», «частному», «изменять»; сочетание же обоих слов отражает концепцию изменения как вариации неизменного, частичного движения в неподвижности целого, чего-то случайного во всеобщности неизменного, по существу незначительного движения на фоне вечного застоя [см. 100, с. 135—145 и сл., ос. с. 140—141].

³⁴ Ср. замечание Х. Вильгельма о слове *и* («перемена»): «...Понятие *и* как таковое содержит в такой же мере постоянное, надежное и неизменное в системе отношений, которую оно покрывает, в какой оно содержит ее динамический аспект, что ранний апокриф облакает в форму парадоксального определения: „Перемена — это неизменное“» [см. 103, с. 321]. Он также подчеркивает циклический характер движения, подразумеваемого понятием *и* [см. 102, с. 13—22]. Укажем, что концепция *тун бянь* может быть включена в контекст, в котором говорится о любви к древности и опоре на нее [ср. 36, гл. 6, с. 186].

тического из мыслителей китайской древности — Ван Чуна — уживались мысли об эволюции в сфере материальной жизни и о повторяющемся цикле «природной сущности—утонченной формы» в духовной сфере.

Возражая против конфуцианского преклонения перед «древностью», «сановник» в ряде случаев сам ссылается на ее авторитет; но при этом такими ссылками оправдывается существование тех или других, обычно сравнительно не очень старых институтов, методов управления, моделей поведения, социальных групп и их занятий, которые осуждаются конфуцианцами. Таковы государственное вмешательство в торговлю [см. 53, гл. 1, с. 2—3; 11]; государственная монополия на богатства гор и озер [см. 53, гл. 6, с. 42]; сравнительно пышный стиль жизни правящего слоя [см. 53, гл. 3, с. 21]; принцип личного стяжательства [см. 53, гл. 9, с. 65]; опора правительства на карающее начало — от уголовных наказаний до войны (будь то оборона или карательный поход) [см. 53, гл. 34, с. 245; гл. 38, с. 264; гл. 48, с. 305; гл. 49, с. 309; гл. 55, с. 342] и в связи с этим учет и использование географического фактора в военных целях [см. 53, гл. 50, с. 313]; занятия ремеслом и торговлей и социальная структура, в которой наряду с земледельцами и домашними ткачами есть место для ремесленников, торговцев и правителей (чиновников), но нет места для конфуцианских ученых [см. 53, гл. 3, с. 21; гл. 20, с. 142] и т. п.

Именно такие вещи «сановник» объявляет существовавшими и в древние времена. Так, он говорит: «Статуты, [записанные на бамбуковых дощечках длиной в] 2 чи 4 цунь, одни и те же в древности и ныне, но иногда с их помощью достигали устройства, а иногда с их помощью сеяли смуту» [53, гл. 58, с. 363]. В связи с этим у «сановника» можно найти фразы о «древности» и о «пути божественных властителей и царей», заимствованные из конфуцианского репертуара; например: «Путь божественных властителей и царей — то, чего не в состоянии упустить совершеннумудрые и достойные люди» [53, гл. 42, с. 282]. «Ведь кто хорошо умеет говорить о Небе, приводит это в соответствие со [свидетельствами о делах] людей, кто хорошо умеет говорить о древности, исследует [подтверждения] этого в современности» [53, гл. 58, с. 262—263; ср. 53, гл. 54, с. 334—335; 45, гл. 23, с. 339; 36, гл. 56, с. 4011, 4012].

Сходная черта в отношении легистов к древности была отмечена Л. С. Переломовым на другом материале [см. 29; 28, ос. с. 82—84].

По-видимому, «древность» сохраняла и в их глазах часть обаяния периода наивысшей сакральности, что видно также из их отношения к преданию о Шэнь-нуне. Возможно, их историческую схему правильнее все же называть не теорией «эволюции», как

это широко принято, а теорией «социального вырождения», или же теорией «материальной эволюции и духовного вырождения», подобно соответствующим построениям конфуцианцев и даосов.

Установка на меняющуюся реальность диктует определенный тип поведения — не подражание образцам, а импровизацию, приспособление к обстоятельствам, которое идет вразрез с постоянными правилами и рассчитано на короткое время. Для «писца канцлера» адаптация — условие хорошего управления. Он говорит: «Ведь кто хочет зерна, сообразуется с временем (сезоном), кто хочет устроения, сообразуется с веком (поколением)» [53, гл. 23, с. 168].

Принцип поведения, ориентированного на изменяющуюся реальность, обозначен в речах чиновников термином *цюань* — «непостоянные [меры или планы], приспособленные к обстоятельствам», «действуя вопреки постоянным (обычным) правилам, приспособливаться к обстоятельствам». Этот принцип противоположен принципу следования неизменным образцам, связанному с терминами *чан* и *цзин*. Как уже отмечалось, «императорский секретарь» противопоставлял «непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам», и «неизменное правило, по которому „водворяют порядок на месте смуты и возвращают [людей] на прямой [путь]“»³⁵.

С точки зрения чиновников, принцип *цюань* так же обязателен для поведения незаурядного человека, как с точки зрения конфуцианцев принцип *чан* (или *цзин*) обязателен для поведения нормативной личности. «Сановник» говорит: «Умный ученый действует, вопреки постоянным правилам приспособляясь к обстоятельствам» [53, гл. 43, с. 285]; «...Те, кто применяют непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, расходятся с заурядными и вульгарными людьми» [53, гл. 6, с. 43]. С его точки зрения, никакие нравственные достоинства не искупают отсутствие у человека умения адаптироваться: «Поэтому, пусть даже у кого есть искреннее и заслуживающее доверия сердце, если не знать, как, действуя вопреки постоянным правилам, приспособливаться к обстоятельствам и применяться к переменам, — это путь опасности и гибели» [53, гл. 47, с. 301]; «Ведь, если у кого ума не хва-

³⁵ Согласно Ван Лици, *цюань* значит «временное» [см. 53, с. 46, примеч. 20]. В этом отношении *цюань* — синоним выражения *и це* («временно», «непостоянно») [см. 36, гл. 84, с. 4966; гл. 12, с. 351; гл. 51, с. 3853; гл. 72, с. 4595; 72, т. 3, с. 64—65]. Янь Шигу поясняет смысл выражения *и це* словами «беспринципно приспособливаться (букв. следовать) на короткое время; не [идти] прямым (правильным) путем» [см. 36, гл. 22, с. 1912]. *Цюань* противопоставляется своим антонимам *чан* и *цзин* не только как «непостоянное (временное)» «постоянному», но также как «изменяющееся» «неизменному», «стандартному», ор. в связи с этим перевод Н. И. Конрадом слова *цюань* «тактика» [см. 7, с. 34, 371—372, примеч. 9]. См. исследования термина *цюань* в кн. [7, с. 74—75; 35, с. 24—25; 73, с. 100] (ср. ниже, примеч. 37, 43).

тает для того, чтобы строить вместе с ним планы, а его непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, не в состоянии осуществиться в его век,— это „низший из людей“ (ср. [61, с. 184 (16.9)].— Ю. К.)» [53, гл. 19, с. 135—136].

Восхищение чиновников неизменно на стороне людей, искусных в применении к обстоятельствам. К этим людям относятся Гуань Чжун³⁶, чжайский Чжун³⁷, шанский Ян³⁸, Цао Мо [см. 53, гл. 6, с. 43], а также многие другие, которых чиновники восхваляют, не прилагая к ним слова *цюань*, но чье поведение может быть охарактеризовано этим словом³⁹. Символами же неумения адаптироваться для чиновников, как ранее для странствующего дипломата Су Циня и для даосов, служат, в числе прочих, «учитель Вэй», который утонул, упрямо пытаясь сдержать слово, и «преданный подданный» Бо-и, который умер с голоду во имя прин-

³⁶ «Сановник» говорит: «В старину Гуань Чжун добился [для своего государства] главенства над удельными правителями благодаря хитрости непостоянных, применяющихся к обстоятельствам планов, а [государь] из династии Ци погиб оттого, что укреплял основное [занятие]» [53, гл. 2, с. 12].

³⁷ «Императорский секретарь» говорит: «Чжайский Чжун „унижал себя и вредил себе и таким образом осуществил непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам“; это было ко времени» [53, гл. 11, с. 83]. В «Гунъян чжуань» («Комментарии Гунъян») говорится: «Есть [определенный] путь, как осуществлять непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам: [благородный муж] унижает себя и вредит себе и таким образом осуществляет непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам; не наносит ущерба другому и таким образом осуществляет непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам. Убить другого, чтобы опасть себе жизнь, и погубить другого, чтобы сохранить себя,— этого благородный муж не оделает». С точки зрения «Комментария Гунъян», «канцлер» владения Чжэн чжайский Чжун (ум. в 682 г. до н.э.), который ценой компромисса сохранил свое государство, спас жизнь своему государю, а впоследствии и восстановил его на престоле, был «достойным человеком» и «знал, как, действуя вопреки постоянным правилам, приспособливаться к обстоятельствам» [см. 59, гл. 5, с. 5а—б; ср. 49, гл. 28А, с. 421].

³⁸ «Сановник» говорит: «В старину государь [области] Шан был сведущ в методе, как открывать и закрывать [пути людям], воспользовался непостоянными, приспособленными к обстоятельствам [мерами] того века, достиг выгоды и завершил наследие для [государя] Цинь» [53, гл. 7, с. 52] (ср. примеч. 39).

³⁹ Таковы Чжан И и Су Цинь, восхваляемые «сановником» [см., напр., 53, гл. 19, с. 135]. В конфуцианской главе «Хуайнань-цзы» следующим образом говорится об идеях трех выдающихся легистов, а также Чжан И и Су Циня: «Ныне [скажу:] открывание и закрытие [путей для людей, применявшееся] шанским Яном; три [проверки с помощью] верительных бирок, [введенные] Шэнь-цзы (т. е. Шэнь Бухаем; по другому толкованию, речь идет о названии одной из глав трактата „Шэнь-цзы“ [см. 71, с. 300, 303].— Ю. К.); [идеи] „Гнева одинокого“, [высказанные] Хань Фэем; [создание] союзов государств, расположенных по направлению с юга на север и с востока на запад, [практиковавшиеся] Чжан И и Су Цинем,— все это нечто непостоянное, приспособленное к обстоятельствам, которое [лишь пока] собрали и приняли; это временные методы, а не великая основа устройства, неизменное и постоянное правило в делах, стоящие того, чтобы сделать их широко известными и передавать из поколения в поколение» [51, гл. 20, с. 186] (ср. примеч. 44).

ципов⁴⁰. Конфуциански образованный «писец канцлера» прямо бросает «знатоку писаний» упрек в том, что тот не способен на нешаблонное мышление: он относит к своему оппоненту слова Конфуция о людях, «с кем можно вместе учиться,... но с кем еще нельзя, действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаясь к обстоятельствам» [53, гл. 23, с. 168; ср. 61, с. 103 (9.30); 51, гл. 13, с. 116].

Следует также обратить внимание на то, что образцом «негибкого» конфуцианского поведения служит способность воспроизвести (или использовать) лишь одну из двух правильных геометрических фигур — квадрат, а не круг. «Императорскому секретарю» принадлежит слова: «Мэн Кэ придерживался старых методов, не понимая того, что было настоятельно необходимо в его век, поэтому оказался в трудном положении в [государствах] Лян и Сун; Кун-цзы мог очертить квадрат, но не мог описать круг, поэтому голодал в Лицю» [53, гл. 11, с. 83]. Образ квадрата, имеющий прямые стороны и углы, связан со значением «прямой», «искренний», «принципиальный» [см. 60, гл. 20, с. 345; 51, гл. 9, с. 74]. С конфуцианской точки зрения, высоко ценилось негибкое, принципиальное поведение, чьим знаком был квадрат⁴¹. Противо-

⁴⁰ «Сановник» говорит: «Бо-и голодал из-за того, что был бескорыстен, учитель Вэй умер из-за того, что был честен. Последовав мелким душевным качествам, они нанесли ущерб главному, это „мелочная честность, которую упрямо соблюдают простолудины и простолудинки, кончая [с собой] в горном потоке, о чем никто не знает“ (ср. 61, с. 159 (14.17)).— Ю. К.)» [53, гл. 19, с. 135]. Ср. также другие нападки чиновников на «учителя Вэя» и на Бо-и и конфуцианскую апологию Бо-и [см. 53, гл. 11, с. 83; гл. 16, с. 116; гл. 19, с. 137; гл. 56, с. 350; гл. 59, с. 368]. Бо-и и его брат Шу-ци считались, с конфуцианской точки зрения, образцом добродетели: отказавшись служить династии Чжоу, они удалились на гору Шоуян, где без ропота умерли с голоду [см. 61, с. 54 (5.23), 75 (7.15), 185 (16.12), 204 (18.8)]. Э. Грэм считает братьев «героями» «школы земледельцев» [см. 77а, с. 80—84, 95—97]. В даосском памятнике «Чжуан-цзы» Бо-и оценивается отрицательно, а «учитель Вэй» представлен образцом доведенной до абсурда верности слову: он условился с женщиной о встрече под мостом, она не пришла, а он ждал ее, пока не утонул в разлившейся воде, обхватив опору моста [см. 40, гл. 29, с. 998]. В речи перед царем Янь Су Цинь противопоставляет свое поведение бескорыстному поведению Бо-и и честному — «учителя Вэя» [см. 38, гл. 29, с. 57]. Это противопоставление использует «сановник», противопоставляя Бо-и и «учителя Вэя», с одной стороны, и Чжан И и Су Циня — с другой (ср. примеч. 39). С даосской точки зрения, поведение «учителя Вэя» было диаметрально противоположно принципу «действуя вопреки постоянным правилам, приспосабливаясь к обстоятельствам» [см. 51, гл. 13, с. 116]. Под постоянными правилами в данном случае разумеются такие принципы, как всегда говорить правду и соблюдать условленные встречи; поведение в соответствии с этими нормами — это «высокие поступки в Поднебесной». Именно противовесом доведения этих норм до абсурда служит принцип *цзоань*.

⁴¹ Ср. высокую оценку в конфуцианстве «прямых (как квадрат) и честных (или прямых) людей» (*фан чжэн*). В императорском эдикте от января 178 г. до н.э. предлагалось повсеместно «рекомендовать „достойных и хороших, прямых и честных людей“ (*сянь лян фан чжэн*) и „способных говорить откровенно и увещавать неотступно“, чтобы таким образом исправить Наши недостатки» [36, гл. 4, с. 135]. Термин «достойные и хорошие, прямые и честные люди», иногда употре-

ложное, гибкое поведение, приспособляющееся к обстоятельствам, ценилось, в частности, даосизмом [ср., напр., 10, с. 157; 93, с. 165—172]. В этой связи напомним о даосском образе конфуцианского и моистского неумения приспособиться к обстоятельствам. В «Хуайнань-цзы» говорится о конфуцианцах и моистах: «Учащийся следует предшественникам и принимает их наследие, опирается на [древние] книги и придерживается старых наставлений, считает, что без этого не достигнет устройства; это все равно что, держа в руках квадратный клин, вставлять его в круглое отверстие: если хочешь, чтобы он подошел и сел прочно, это окажется трудным» [51, гл. 13, с. 113]⁴². Кстати сказать, и «сановник» говорит о «знатоке писаний», что тот ведет себя возвышенно, «прямо», словно его нельзя согнуть [см. 53, гл. 19, с. 136].

Принцип *цюань* в той или иной степени использовали авторы разных направлений неконфуцианской мысли. Он очень важен в легизме [см. 73, с. 100, ср. 176, 186, 188, 260, 264; 76, с. 38, 46, 47] и даосизме⁴³, встречается в «Гуань-цзы» [см. 54, гл. 10, с. 68], «Инь Вэнь-цзы» [см. 37, с. 22; 73, с. 100]. Кроме того, он занимал видное место в сочинениях и практике странствующих дипломатов и политических советников⁴⁴, военных теоретиков⁴⁵, а также

являвшийся в сокращенном виде («достойные и хорошие люди» *сянь лян*), стал почетным титулом для ученых, кандидатов на должности, рекомендуемых для прохождения испытаний в столице; его (в сокращенном виде) носит один из конфуцианцев, выступающих на страницах «Янь те лунь». Добавим, что в «Сюнь-цзы» противопоставляются два типа людей, один из которых определен словами «достойные и хорошие, распознавшие совершенного мудреца», а другой — словами «приводящие к падению при помощи планов, приспособленных к обстоятельствам» [см. 45, гл. 9, с. 115].

⁴² Ср. тот же образ у даосского эклектика Сыма Цяня, который замечает по поводу Конфуция и Мэн-цзы: «Тот, кто держит в руках квадратный клин и хочет ввести его в круглое отверстие, — в состоянии ли он вставить его?» [47, гл. 74, с. 9].

⁴³ С даосской точки зрения, только совершенномудрый «знает, как действовать вопреки постоянным правилам, приспособляясь к обстоятельствам» [см. 51, гл. 13, с. 116, 117; гл. 15, с. 135; гл. 18, с. 160, 161].

⁴⁴ В библиографическом трактате Лю Синя (ок. 50 г. до н.э.—23 г. н.э.) — Бань Гу говорится о «школе [сторонников] союзов государств, расположенных по направлению с юга на север и с востока на запад»: «Кун-цзы сказал: „Хоть он и выучил сотни три од, но пошли его за пределы страны, не сможет самостоятельно ответить [на заданные ему вопросы]. Хотя он и много знает, но какая от этого польза?“ Еще он сказал: „Ну и посол! Ну и посол!“ Это значит, что ему (т.е. послу) надлежит действовать, применяясь к обстоятельствам, руководствоваться [общими] распоряжениями, а не [детальными] инструкциями. В этом его достоинство...» [36, гл. 30, с. 316]; цит. по 1, с. 106; ср. 36, гл. 45, с. 363]. К авторам этой рубрики библиографического трактата относятся Су Цинь и Чжан И (ср. примеч. 39).

⁴⁵ В библиографическом трактате Лю Синя — Бань Гу говорится об авторах из рубрики «военные планы, приспособленные к обстоятельствам»: «[Авторы] планов, приспособленных к обстоятельствам, при помощи обычных [правил] блюдут государство, при помощи необычных [приемов] применяют оружие...» [36, гл. 30, с. 3189, ср. с. 3191, 3197]. Эта рубрика открывается военным трактатом «Сунь-цзы»,

идеологов купечества ⁴⁶ эпохи Воюющих царств. По словам сановника I в. до н. э., судейские чиновники периода империи, не заглядывая вперед, осуществляли временные меры, приспособленные к обстоятельствам [см. 36, гл. 51, с. 3853].

Принцип *цюань* не был также совершенно чужд конфуцианству (ср. выше, а также [46, с. 177 (7.17).— Ю. К.], в частности школе Гунъян ⁴⁷, но это учение отводило ведущую роль копированию неизменных образцов. Конфуцианцы же из «Янь те лунь» говорят о *цюань* как о принципе своих оппонентов или деятелей прошлого, на чей пример те ссылаются, причем резко критикуют его. Это критика казенных монополий на соль и железо за то, что они суть «непостоянные, приспособленные к обстоятельствам [меры] той поры, временный метод, и не стоят того, чтобы их долго осуществлять и передавать [грядущим] поколениям» [53, гл. 6, с. 43]. Это критика шанского Яна, который ради этого принципа пожертвовал истинным «путем» и подверг опасности государство Цинь [см. 53, гл. 7, с. 52, 53]. Это критика воинственной внешней политики им-

роль принципа *цюань* в системе представлений которого была исследована Н. И. Конрадом (см. примеч. 35); в числе ее авторов — Гунсунь Ян (т.е. шанский Ян). Следует указать, что формулировка в переведенном отрывке заимствована из «Лао-цзы», где сказано: «При помощи обычных [правил] устраивают государство, при помощи необычных [приемов] применяют оружие» [56, с. 1147 (§ 57), ср. 1151 (§ 58)]. В связи с этим укажем на интерес к принципу *цюань* в военном деле со стороны даосских или близких даосизму авторов [см. 51, гл. 115, с. 135; 47, гл. 82, с. 6]. Сыма Цянь цитирует слова «Сюнь-цзы»: «Войска сходятся, используя обычный [метод] (т.е. в прямой атаке.— Ю. К.), а побеждают, используя необычный [прием] (т.е. неожиданный маневр.— Ю. К.) Поэтому искусный в этом без конца изобретает необычные [военные хитрости]; необычный [маневр] и обычный [военный метод], повторяясь, порождают друг друга; это подобно кругу, который не имеет конца...» [ср. 7, с. 39].

⁴⁶ Посвятивший главу своей истории стяжателям (купцам) Сыма Цянь резюмирует один из принципов деятельности этих людей: «Ведь бережливость и скупость, работа (или сила.— Ю. К.) мышц — это обычный правильный путь заботиться о средствах к существованию, но богатый непременно одерживает верх при помощи необычного [приема]» [47, гл. 129, с. 43; ср. 21, с. 30] (ср. примеч. 45). Описывая теорию и практику основоположника искусства распоряжения имуществом Бо Гуя, Сыма Цянь повествует, что тот любил «обозревать перемены во временах», «устремлялся по направлению к благоприятному случаю, как кидаются [на свою жертву] охотный зверь или хищная птица; поэтому он говорил: „Я распоряжаюсь имуществом, как строили планы И Инь и Люй Шан, применяли оружие Сунь и У, исполнял законы шанский Ян, вот в чем дело. По этой причине, если у кого ума не хватает, чтобы вместе с ним, действуя вопреки постоянным правилам, применяться к переменам, а смелости не хватает, чтобы принять решение; если по своему человеколюбию он не способен брать и давать, а по своей силе не способен что-то сохранить, — даже если он захочет научиться моим методам, я никогда не сообщу ему их“» [см. 47, гл. 129, с. 13, 14].

⁴⁷ При Восточной Хань Цзя Куем (ок. 76 г. н.э.) было даже высказано суждение, что «„Гунъян [Чжуань]“ во многом полагается на то, чтобы, действуя вопреки постоянным правилам, применяться к переменам» [49, гл. 36, с. 544]. Принцип *цюань* был включен в сам комментарий и отразился также в построениях Дун Чжуншу (ср. примеч. 37) [см. 59, гл. 5, с. 46—56, 9а; 41, гл. 3, с. 15; гл. 4, с. 118; 75, т. 2, с. 77—79].

ператора У-ди, в формировании которой сыграло роль то обстоятельство, что «были представлены непостоянные, применяющиеся к обстоятельствам хитрые планы» [53, гл. 10, с. 73]. Это критика министров — участников дискуссии о соли и железе, которые призываются «отказаться от лживых речей, приспособленных к обстоятельствам, упразднить казенные учреждения, наживающие прибыль» (т. е. казенные монополии) [53, гл. 40, с. 272].

Одна из основных причин такой критики в том, что принцип *цзюань* заставляет людей мыслить явления действительности в рамках слишком короткого отрезка времени, т. е. связан с узким утилитарно-рационалистическим подходом к явлениям. Так, «знаток писаний» говорит: «Когда чиновники, имеющие собственное ведение, говорят о делах государств периферии, все те, что судят [об этих делах], домогаются приспособления к обстоятельствам на короткое время и не заботятся о том, что будет после этого» [53, гл. 46, с. 298; ср. 53, гл. 24, с. 173; 47, гл. 110, с. 69]. Защищаясь от обвинений «писца канцлера», конфуцианец заявляет: «„Знаток писаний“ не стоит того, чтобы „вместе с ним, действуя вопреки постоянным правилам, приспособливаться к обстоятельствам“ нашего века, но зато он также не несет на себе бремени и не подвергается беде» [53, гл. 23, с. 169] (ср. выше).

Ориентация на изменяющуюся реальность предполагает существование не одного, а разных способов поведения в разных условиях. Если конфуцианцам свойственна установка на единственность «пути древности», то чиновников отличает установка на множественность путей управления, обогащения государства. Так, «сановник» говорит: «Достойные и совершенномудрые устраивали [дела] семьи не одним-единственным способом, делали богатым государство не одним-единственным путем» [53, гл. 2, с. 12]. «Императорский секретарь» утверждает: «У совершенномудрых людей „разные дороги“, но они „приходят к тому же“ (ср. [55, гл. 8, с. 6а].— Ю. К.), кто идет, кто останавливается, но их устремления едины. Хоть государь [области] Шан переменял законы и изменил наставления, его стремления заключались в том, чтобы „сделать государство сильным“ и „принести пользу простому люду“ (ср. [47, гл. 68, с. 6].— Ю. К.). Цзоу-цзы создал методы изменений и превращений и также пришел к человеколюбию и справедливости⁴⁸. Чжайский Чжун „унижал себя и вредил себе и та-

⁴⁸ Сыма Цянь подробно говорит о «неортодоксальной» (с конфуцианской точки зрения) части учения Цзоу Яня (Цзоу-цзы), прославившей этого мыслителя среди удельных правителей, а затем отмечает: «...Все его методы были в этом роде. Однако, в конечном счете, они остаются в пределах человеколюбия и справедливости, умеренности и бережливости, осуществления [отношений между] государем и сановником, высшим и низшим и шестью родственниками; в начале же [его учения] — лишь вздор... Кто-то сказал: „И Инь носил на спине котлы-треножки для варки пищи, а подвигнутый им Тан с помощью этого стал царем; Боли Си кормил быков возле повозки, а князь Му-гун благодаря этому

ким образом осуществил непостоянную [меру], приспособленную к обстоятельствам"; это было ко времени. Поэтому „[ценой] малой кривизны [добиться] великой прямизны — так делает благородный муж“⁴⁹. Ныне, если с ограниченностью низких людей (ср. [61, с. 147—148 (13.20), 294]. — Ю. К.) придерживаться лишь одного пути и продолжать (т. е. усвоить. — Ю. К.) намерения учителя Вэя, то не стоит [с одобрением] говорить о том, как князь Вэнь-гун [государства] Цзинь обманул удельных правителей, чтобы воздать почет дому Чжоу, и не стоит восхвалять то, как Гуань Чжун принял на себя стыд и позор, чтобы сохранить тех, кто погибает» [53, гл. 11, с. 83] ⁵⁰.

Эта же мысль проходит через цитированное ранее рассуждение чжаоского царя Улина, содержится в высказываниях шанского Яна [см. 47, гл. 68, с. 7; 27, с. 141] и др.

Установка чиновников на множественность путей обогащения семьи и государства согласуется с нашим прежним выводом о том, что взглядам «сановника» свойствен универсализм [см. 18, с. 124, 127; 11].

Оппозиция «неизменный [путь] (*цзин*) — непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам (*цюань*)», может быть соотнесена с двумя мировыми началами. Основанием для такого соотнесения служат слова Дун Чжуншу: «Светлое начало — это внутренняя духовная сила, темное начало — это наказания. Наказания

стал главой удельных правителей. Оба они обманом сначала подладились [к своим государям], а потом привели их к великому пути". Хотя слова Цзоу Яня и не соответствуют [представлениям классических] книг, пожалуй, он тоже имел намерение [кормить] быков и [носить] котлы-треножки» [47, гл. 74, с. 7—9]. «Сановник» опирался на теории Цзоу Яня.

⁴⁹ В «Хуайнань-цзы» говорится: «Согнув [малый] *цунь*, выпрямить [большой] *чи* — так делает совершенномудрый человек; [ценой] малой кривизны [добиться] великой прямизны — так поступает благородный муж» [51, гл. 13, с. 117; 43, гл. 830, с. 2а].

⁵⁰ В 633 (или 632) г. до н. э. Вэнь-гун хитростью привел удельных правителей на аудиенцию к чжоускому царю в местности Хэян, куда предварительно пригласил прибыть его под видом инспекционной поездки [см. 47, гл. 39, с. 61]. В 685 г. до н. э. Гуань Чжун претерпел позор тюремного заключения в Лу и затем в Ци, надеясь в дальнейшем прославиться [см. 47, гл. 62, с. 2—3; гл. 32, с. 17—19]. И Вэнь-гун, и Гуань Чжун, пойдя на малое отступление от прямого пути — на обман и позор заточения, — добились большого, т. е. достигли «великой прямизны» ценой «малой кривизны». В «Хуайнань-цзы» говорится: «Ведь совершенномудрый человек, который что-то сгибает, добивается таким образом выпрямления; который что-то искривляет, добивается таким образом прямизны» [51, гл. 20, с. 184]. В числе примеров, иллюстрирующих эту мысль, фигурируют, в частности, И Инь, который получил доступ к будущему царю Тану с помощью поварского искусства (см. примеч. 48); Гуань-цзы (Гуань Чжун), который «принял на себя стыд и позор и не умер», в дальнейшем намереваясь избавить государства центра от набегов варваров; и Конфуций, пытавшийся провести свой «путь» в жизнь, действуя через порочную жену вэйского князя и через его фаворита. Всеми этими людьми двугал принцип *цюань* и руководила мысль о благе, которое должно воспоследовать. Поэтому на такое поведение И Иня, Гуань Чжуна, Конфуция и других не раз ссылаются чиновники из «Янь те лунь».

[сначала] идут против внутренней духовной силы, а [затем] следуют за внутренней духовной силой, они такого же рода, что и непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам... По этой причине светлое начало осуществляется в следовании, темное начало осуществляется в противодействии... Небо рассматривает темное начало как приспособляющееся к обстоятельствам вопреки постоянным правилам и рассматривает светлое начало как неизменное. Когда выходит светлое начало (солнце), то движется на юг; когда выходит темное начало (луна), то движется на север. Неизменный [путь] применяется в [пору] расцвета, непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, применяются в последние [времена накануне гибели]. Из этого видно, что Небо делает явным неизменный [путь] и скрывает непостоянные [меры], приспособленные к обстоятельствам, выдвигает вперед внутреннюю духовную силу и отодвигает назад наказания» [41, гл. 44, с. 67; ср. 49, гл. 28А, с. 421].

В этом тексте тип поведения, ориентирующий на неизменную реальность и такие же образцы, ставится в связь со «светлым началом» (*ян*), а тип поведения, ориентированный на изменяющуюся реальность и приспособляющийся к обстоятельствам, ассоциируется с «темным началом» (*инь*). Это согласуется с нашим прежним выводом, что в мировоззрении конфуцианцев господствовала установка на начало *ян*, а в мировоззрении «сановника» некоторый перевес имело начало *инь* (ср. видное место, которое принцип адаптации занимал в даосизме, где господствовала установка на начало *инь*) [см. 18, с. 128].

Принцип *цюань* указывает на позицию сообразования со временем⁵¹; и действительно, такая позиция, созвучная «Ицзину» [см. 103, ос. с. 342 сл.], в высшей степени свойственна чиновникам, которые принимают «современность», время как нечто данное, с чем можно только сообразоваться⁵², и обвиняют своих оппонентов, стремившихся «исправить» «современность», в разладе с временем.

Возникает вопрос, с какого рода временем они сообразуются, или, выражаясь иначе, в каких значениях они употребляют слово *ши* («время»). В ряде случаев это слово употребляется ими в значении «времена», «эпоха» [см. 53, гл. 23, с. 168; гл. 27, с. 188; гл. 42, с. 282; гл. 59, с. 368, 369 и др.], иногда в сочетании со словом *ши* «поколение», «век» [см. 53, гл. 27, с. 187; гл. 28, с. 192; гл. 58, с. 361; гл. 59, с. 369]. Такого употребления и следовало

⁵¹ Ср. понимание «императорским секретарем» приспособления к обстоятельствам как «своевременного» поведения (см. примеч. 37).

⁵² Ср. слова Хуань Куаня, сказанные по поводу отношения к времени Сан Хунъяна на дискуссию о монополиях на соль и железо 81 г. до н.э.: «Сановник Сан опирался на свой век, приспособлялся к переменам во временах...» [53, гл. 60, с. 374].

ожидать в высказываниях, отражающих взгляды чиновников на историю, отношение к древности и современности, их требование соотносываться с современными обстоятельствами. Но наряду с этим слово *ши* употребляется ими также в других значениях.

В ряде текстов оно значит «благоприятное время (случай)». «Сановник» говорит о том, что в пору войны «пользуются изыянками [противника], пользуются благоприятным случаем» [58, гл. 42, с. 232]; он отмечает, что сюнну «действуют, сообразуясь с благоприятным временем» [53, гл. 47, с. 302], что конфуцианские «учителя» (такие, как «знаток писаний») оказались направлены в столицу не в силу незаурядных личных качеств, а чисто случайно им «выпал благоприятный случай, и они были рекомендованы» [53, гл. 20, с. 145]. Ему же принадлежат сентенции, подчеркивающие важность использования благоприятного периода или момента: «Кто кричит по ветру, тому легко обеспечить помощь своим [органам] дыхания; кто действует, сообразуясь с благоприятным временем, тому легко обеспечить помощь своим силам» [53, гл. 52, с. 327; ср. 45, гл. 1, с. 2; 47, гл. 124, с. 6]⁵³; «Поэтому совершенномудрый человек сообразуется с временем, порожденным Небом; умный сообразуется с богатствами, порожденными Землей...» [53, гл. 2, с. 13]⁵⁴; «В древности те, что водворяли порядок в государстве, непременно исследовали почву и землю, горы и холмы, препятствия и преграды, время, порожденное Небом, преимущества, даваемые Землей; лишь тогда им становилось возможно, используя это, сделаться царями или главами удельных правителей... Войско следовало времени, порожденному Небом, со всею [мощью] нападало на уязвимого [противника], но оказывалось поставлено в тяжелое положение препятствиями и преградами, получало отпор от „металлической стены“... Поэтому и говорится: „Время, порожденное Небом, [уступает по важности] преимуществам, ко-

⁵³ Ван Хуэй в речи 133 г. до н.э. говорит: «Я, ваш подданный, слышал, что птица *фэн* пользуется [попутным] ветром, совершенномудрый человек сообразуется с благоприятным временем» [36, гл. 52, с. 3884].

⁵⁴ Не просто сказать, что здесь конкретно значит выражение «время, порожденное Небом». В «Ли цзи» говорится, что «Небо порождает время (сезоны), а Земля порождает богатства» [см. 69, 1, с. 514]; здесь же «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «богатствами, порожденными Землей», значит (по мнению С. Куврера) «сезоны года» [см. 69, т. 1, с. 539]. У Сюнь-цзы «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «богатствами (выгодами), порожденными Землей», вне всякого сомнения значит «сезоны», «сезоны земледельческих работ» [см. 45, гл. 11, с. 157; 46, с. 87, примеч. 1]. Э. М. Гэйл выбирает для перевода цитированной фразы значение «природные сезоны».

Однако в очень похожей фразе из речи Ван Хуэя (133 г. до н.э.), где сказано «совершенномудрый человек сообразуется со временем, слово «время» указывает на «благоприятное время (случай)» (см. примеч. 53). Добавим также, что в «Мэн-цзы» «время, порожденное Небом», в сопоставлении с «преимуществами (выгодами), даваемыми Землей», указывает на благоприятный случай (отрезок времени) [см. 46, с. 86 (41)]. Значение «благоприятное время» кажется наиболее уместным, ср. также следующую цитату.

торые дает [для обороны] Земля" (ср. [46, с. 86 (4.1)].— Ю. К.)» [53, гл. 50, с. 313].

В нескольких случаях слово *ши* значит «время года», «сезон». «Сановник» говорит: «Истинный царь закрывает [доступ] к дарованным Небом богатствам, накладывает запрет на [торговлю на] рынках на пограничных заставах, соблюдает стандарт [цен] и сообразуется с временем (сезонами), правит народом путем обесценения того, что ценится высоко (*цин чжун*)» [53, гл. 2, с. 13]⁵⁵. По его же словам, государь, поощряя земледелие и опекая простолюдинов, «побуждает народ сообразоваться с временами года» [53, гл. 35, с. 248]. «Писец канцлера» тоже говорит: «Кто хочет зерна, сообразуется с временем (сезоном)»...» [53, гл. 23, с. 168].

В связи с этим напомним, что чуткое восприятие сезонности характерно для памятника, из которого «сановник» почерпнул многие свои экономические идеи,— «Гуань-цзы». Как отмечал В. М. Штейн, в систему экономических концепций «Гуань-цзы» входило представление о том, что «в пределах каждого года закономерно происходит смена сезонов, т. е. времен года, вызывающая значительные отклонения всех экономических явлений, в частности цен, в ту или другую сторону», причем «правитель при умелом лавировании может помочь народу избежать тяжелых бедствий, связанных с крайними проявлениями этих колебаний. Деятельность человека может противодействовать колебаниям обоих типов, т. е. межгодовых и сезонных, и стремиться к установлению длительного равновесия в экономике и, в частности, в системе цен». В. М. Штейн указывал также, что «политика „цинчжун“ имеет одной из своих задач как раз смягчение сезонных колебаний» и что в гл. 2 «Янь те лунь» (цитата из которой о поведении «истинного царя» приведена выше) «пропагандируется типичная для „Гуань-цзы“ идея учета свойств времен года для регулирования хозяйства в пользу народа» [см. 34, с. 151, 154, 165; ср. с. 152, 156, 183, 186, 188—191]. К этому можно добавить, что мысль о сезонности хозяйственного регулирования, осуществляемого государем, представляется связанной с гексаграммами

⁵⁵ Эти слова восходят к изречению «Гуань-цзы»: «Если сообразоваться с временем (или сезонами) и, кроме того, монопольно завладеть богатствами, дарованными Небом, зачем пребывать [наполю?] от народа?» [54, гл. 74, с. 447]. Из дальнейшего текста «Гуань-цзы» видно, что под «сообразованием с временем» имеется в виду регулирование государевыми указами труда простолюдинов на казенных повинностях в разные сезоны, а также снабжение их в эти сезоны всем необходимым (орудиями и т. п.), чтобы лишить купцов возможности наживаться на нуждах народа. Под выражением «соблюдать стандарт (букв. уровень)», по-видимому, имеется в виду соблюдение установленных стандартов, в частности стандартов цен. Ср. текст «Гуань-цзы», свидетельствующий, что слово «уровень» (*чжунь*) означает стандарт, соотносённый с определенным периодом: «Уровень, установленный государством, означает, что устанавливают образец в зависимости от времени» [54, гл. 79, с. 481].

№ 41—42 *сунь* («уменьшение») и *и* («увеличение») «Ицзина» [см. 55, гл. 4, с. 156—16а, 176; ср. 104, с. 342; 11, с. 75—77].

Представления о сезонах у чиновников такие же, что и у конфуцианцев. Времена года тоже представляются им разнородными и разнонаполненными отрезками, связанными с разными мировыми началами, аспектами космоса и видами деятельности государя. Но в отличие от конфуцианцев «сановник» не приписывает этим отрезкам разной ценности. Он говорит: «Весна и лето рождают и возвращают, они подходят для того, чтобы осуществлять человеколюбие; осень и зима убивают и хранят, они подходят для того, чтобы применять наказания. Поэтому, если посадить что-нибудь несвоевременно, пусть даже оно пойдет в рост, но не созреет; если осенью или зимой осуществлять благодеяния, исходящие от внутренней духовной силы,— это называется „идти против пути Неба“... „Знатор писаний“ считает одинаковыми четыре времени года, путает друг с другом темное и светлое начала (т. е. связывает все сезоны лишь с одним началом *ян*.— Ю. К.), высоко ставит внутреннюю духовную силу и отменяет наказания. Если бы было так, [как он думает], то ястреб и сокол не были бы хищными птицами, свирепые звери не хватали бы когтями, осенью не ходили бы на осеннюю охоту, зимой не занимались бы охотой» [53, гл. 54, с. 336]. Как нам уже приходилось отмечать, в таком равном отношении к четырем сезонам, видам деятельности правителя и мировым началам *инь* и *ян* проявилась тенденция к универсализму, свойственная мировоззрению «сановника» [см. 18, с. 126—127].

Подведем некоторые итоги. Проведенное исследование и сравнение конфуцианских и легистских представлений о времени позволяет констатировать большую общность между ними, чем казалось с первого взгляда. И конфуцианцы, и их оппоненты употребляют слово *ши* в одних и тех же архаических значениях конкретных, разнонаполненных отрезков времени, благоприятных или неблагоприятных для того или иного вида деятельности. И те, и другие разделяют архаическую концепцию дискретного времени, с которым необходимо сообразоваться, и расходятся на уровне того, с какими временными отрезками и в какой мере следует сообразоваться, неравноценные это разнородные отрезки или нет. У тех и у других есть циклические временные представления, хотя у конфуцианцев мы иных представлений просто не видим, взгляды же легистов на историю носят как будто линейный характер.

Констатируя это, мы должны выделить еще одно общее представление у конфуцианцев, легистов, а также даосов, по-разному повернутое и осмысленное в разных учениях. Мы имеем в виду представление о «социальном вырождении», которого не заметил М. Гранз и которому дал название, подметив его у даосов, 121

Дж. Нидэм. Речь идет, как уже говорилось, о двуедином процессе материального развития и духовного вырождения от «золотого века» «природной сущности» до нынешнего века «утонченной формы», концепция, которая, вероятно, была унаследована от мифологии. Как мы пытались показать, конфуцианцы связали это представление с концепцией обратимого времени, включили его в цикл «космос—хаос—космос». Легисты же, как это видно из воззрений «императорского секретаря» и особенно «сановника», который охарактеризовал древность как времена «честности и простоты», а нынешний народ, как «испорченный и имеющий изъяз», сохранили концепцию «социального вырождения» в качестве самостоятельного линейного представления, в то же время сочетая ее с циклическими взглядами. Особенно интересно — в связи с вопросами, поднятыми В. Н. Топоровым, — отметить, что по крайней мере в одном из легистских памятников («Шан цзюнь шу») это линейное представление о «социальном вырождении» от «простоты» и «искренности» в «древности» до «ловкости» и «неестественности» (или «обмана») в «современности» сочетается с указанием на начало мира, когда «были установлены Небо и Земля и рождены люди» [57, гл. 7, с. 31, 32; ср. 73, с. 225, 229; 27, с. 175, 178]. Разница между взглядами конфуцианцев и легистов в данном случае связана с тем, что первые наделяли «истинного царя» устроительной силой, способной вернуть людей от «хаоса» к «космосу», а вторые не признавали за государем способности устроить человеческую природу, принимали ее хаотическое состояние как данность, предлагали управлять, сообразуясь с этой данностью, и потому были гораздо более последовательными сторонниками «сообразования», чем конфуцианцы. Отсюда их ориентация на «современность» и современное поколение и конфуцианская ориентация на «древность».

Следует добавить, что представление о материальном развитии и духовном вырождении от «древности» к «современности» — еще одно линейное представление, которое оказало определенное влияние на китайскую историографию (что видно хотя бы из раздела «Трактаты» первой китайской династийной истории, ср. выше, примеч. 2). Можно попытаться соотнести представления конфуцианцев и легистов о времени с опытом древнекитайских социальных групп. Как кажется, взгляды «знатока писаний», «достойного и хорошего человека» и чиновников связаны с опытом не совсем одних и тех же слоев общества.

Конфуцианские представления о времени, ориентированные на принципы миропорядка, в первую очередь сообразуются с природными ритмами, такими, как смена сезонов. По всей вероятности, в основе этих представлений лежит опыт земледельцев и связанного с ними правящего слоя, опыт стабильного аграрного общества. С этой точки зрения обращают на себя внимание акцент, ко-

торый конфуцианцы делали на «основном занятии», и призывы сообразоваться с сезонами года.

Представления чиновников о времени в первую очередь отражают темп социальной жизни исторически переходного периода нестабильности, хотя они отводят определенное место и природным ритмам. Мысли о различиях между временами, о непрерывных изменениях и о необходимости приспосабливаться к ним встречаются в высказываниях законодателей, знатоков права, техники управления, финансов, дипломатии и военного дела эпохи Воюющих царств и начала империи. Это опыт сравнительно молодой группы специалистов — *ши*, из числа которых рекрутировалась бюрократия централизованного государства, опыт, почерпнутый не в природной, а в социальной сфере, во внутригосударственной жизни и межгосударственных отношениях. Аналогичные представления о времени свойственны идеологии другой сравнительно нестарой социальной группы — купечества; по роду деятельности купцы внимательно наблюдали за «переменами во временах», умели приспосабливаться к обстоятельствам и устремлялись в погоню за благоприятным случаем. В этой связи нелишне заметить, что, будучи по происхождению купцом и по занятию специалистом-бюроkrатом, «сановник» Сан Хунъян являлся наследником и специалистов — *ши*, и купечества, т. е. обеих названных социальных групп.

1. Васильев К. В. «Планы Сражающихся царств» (исследование и переводы). М., 1968.
2. Васильев К. В. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуских эпиграфических текстах. — Китай: общество и государство. М., 1973.
3. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. М., 1972. Т. 1975.
- 3а. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
4. Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе. — «История и психология». М., 1971.
5. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века. — Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
6. Конрад Н. И. Полибий и Сыма Цянь — «Вестник древней истории». 1965, № 4.
7. Конрад Н. И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. М. — Л., 1950.
8. Крость Ю. Л. Древнекитайская концепция образца (и-бяо). — «Народы Азии и Африки». 1973, № 1.
9. Крость Ю. Л. Древнекитайское представление о «теле» династии. — «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 11/1. М., 1975.
10. Крость Ю. Л. Заметки о философской аллегории Лим Дже «История цветов». — Страны и народы Востока. М., 1971, вып. 14.
11. Крость Ю. Л. К характеристике экономических взглядов Сан Хун-яна. — «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 12/1. М., 1977.
12. Крость Ю. Л. Китайцы и «варвары» в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н. э. — II в. н. э.). — «Народы Азии и Африки». 1978, № 6.
13. Крость Ю. Л. «Коррелятивное мышление» и древнекитайская концепция

- «внешней причины». — Четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1973.
14. Крoль Ю. Л. Литературная теория и лигeратурная практика Сыма Цяня («Ши цзи» и представление школы Гунъян о воде). — История и культура Китая (сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
 15. Крoль Ю. Л. О влиянии «ассоциативного мышления» на «Записи историка». — Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974.
 16. Крoль Ю. Л. О понятии «цзя» (школа) в древнем Китае. — Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
 17. Крoль Ю. Л. Представления древнекитайских мыслителей о времени (по материалам трактата I в. до н.э. «Янь те лунь»). — Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1976.
 18. Крoль Ю. Л. Пространственные представления в полемике ханьских мыслителей (по материалам трактата «Янь те лунь»). — Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1975.
 19. Крoль Ю. Л. Пространственные представления спорящих сторон в «Рассуждениях о соли и железе» Хуань Куаня (I в. до н.э.). — Государство и общество в Китае. М., 1978.
 20. Крoль Ю. Л. Рассуждение Сыма о «шести школах». — Китай: история, культура и историография. М., 1977.
 21. Крoль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
 - 21а. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
 22. Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры. — Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967.
 23. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
 24. Мартынов А. С. Девизы правлений китайских императоров (нянь-хао). — «Письменные памятники и проблемы истории культуры». 12/1. М., 1977.
 25. Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских воззрений на государство и государственный аппарат. — Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Ч. 1. М., 1970.
 26. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
 27. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступит. статья и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968.
 28. Переломов Л. С. О сущности легизма. — «Проблемы Дальнего Востока». 1973, № 2.
 29. Переломов Л. С. Являются ли легисты антитрадиционалистами? — Четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1973.
 30. Рашковский Е. Б. Востокведная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1977.
 31. Синицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
 32. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй. М., 1959.
 33. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.
 34. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
 35. Ван Пэйчжэн Янь те лунь чжа цзи (Заметки о «Рассуждениях о соли и железе»). Пекин, 1958.
 36. Ван Сяньцзянь (сост. доп. комм.). Хань шу бу чжоу («История Хань» с дополнительным комментарием). Т. 1—8. Пекин, 1959.
 37. Ван Цисянь. Чжоу Цинь мин цзя сань цзы цзю цюань (Три мудреца школы названий, жившие во времена Чжоу и Цинь, сверенный текст с пояснениями). Пекин, 1957.

38. Гао Ю (комм.) Чжань го цэ (Планы Воюющих царств). Шанхай, 1958.
39. Го Мо-жо (сверил и отредактировал текст). Янь те лунь ду бэнь («Рас-суждения о соли и железе», книга для чтения). Пекин, 1957.
40. Го Цин-фань (сост. комм.). Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собра-нием пояснений). Т. 1—4. Пекин, 1961.
41. Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу (Нефритовые нити, спускающиеся с венца «Весен и осеней»). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 152).
42. Кан Ю-вэй. Да тун шу (Книга о великом единении). Пекин, 1956.
43. Ли Фан-и др. Тай пин юй лань (Энциклопедия, составленная в годы «Тай пин син го» и высочайше просмотренная). Т. 1—4. Пекин, 1960.
44. Лу Ань. Цун Линь чуту Хань цзянь «Янь-цзы» цань чжан кань «Янь-цзы чунь цю» чжун да пи Кун цайляо (Рассмотрим материал для критики Кон-фуция в «Веснах и осенях Янь-цзы» в свете дефектного текста раздела «Янь-цзы», записанного на бамбуковых дощечках времен Хань, который был из-влечен из земли в Линь). — «Вэнью». 1974, № 6.
45. Лян Цисюнь. Сюнь-цзы цзянь ши («Сюнь-цзы» с краткими пояснениями). Пекин, 1956.
46. Мэн-цзы и чжу («Мэн-цзы» с переводом и комментарием). Группа по пере-воду и комментированию «Мэн-цзы» факультета китайского языка Ланьчжо-уского университета. Т. 1—2. Пекин, 1960.
47. Сыма Цянь (авт.), Такикава Сигэн (сост. критического исследова-ния). Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием коммен-тариев и критическим исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1955.
48. Сяо цзин чжу шу («Классическая книга о почтительности к родителям» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 37).
49. Фань Е. Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Пекин, 1958 («Бо на бэнь эр-ши-сы ши», изд. уменьш. формата. Т. 3).
50. Хань Ин (авт.), Чжоу Тин-цай (сверил текст, сост. коммент.) Хань Ши вай чжуань (Внешний комментарий Ханя к «Шицзину»). Шанхай, 1935—1937 («Цуншу цзинчэн». Вып. 1. Т. 1 (0524)).
51. Хуайнань-цзы. Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 153).
52. Хуан Хуэй. Лунь хан цзяо ши («Критические обсуждения и оценки», све-ренный текст с пояснениями). Т. 1—4. Тайбэй, 1964.
53. Хуань Куань (авт.), Ван Лици (сверил текст, сост. коммент.) Янь те лунь цзяо чжу («Рассуждения о соли и железе», сверенный текст с коммен-тарием). Шанхай, 1958.
54. Чжи Вэйчэн (сост.) Гуань-цзы тун ши («Гуань-цзы» со всеобъемлющими толкованиями). Т. 1—2. Шанхай, 1924.
55. Чжоу И чжу шу («Чжоуская классическая книга перемен» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 1—2).
56. Чжу Цяньчжи. Лао-цзы цзяо ши («Лао-цзы», сверенный текст с пояс-нениями). Шанхай, 1958.
57. Чжу Шицэ. Шан цзюнь шу цзе гу дин бэнь («Книга государя Шан», ус-тановленный текст с толкованием). Пекин, 1956.
58. Чжун вэнь да цы дань (Большой словарь китайского языка). Т. 16. Тай-бэй, 1966.
59. Чунь цю Гунтянь чжуань чжу шу («Комментарий Гунтянь» к «Веснам и осе-ням» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957 («Ши-сань цзин чжу шу». Т. 1—2 (33—34)).
60. Чэнь Цию (сверил текст, сост. коммент.). Хань Фэй-цзы ши («Хань Фэй-цзы» с собранием пояснений). Т. 1—2. Пекин, 1958.
61. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу («Обсужденные изречения» с переводом и комментарием). Пекин, 1958.
62. Янь-цзы чунь цю («Весны и осени Янь-цзы»). Шанхай, 1936 («Сы бу бэй яо». Т. 147).
- 62a. Bauer W. China and the Search for Happiness. N. Y., 1976.
63. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law: the Genesis and Evolution of

- Legal Thought in Traditional China.—«Proceedings of the American Philosophical Society». Vol. 107. 1963, № 5, October.
64. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
 - 64a. Bodde D. Chinese «Laws of Nature»: A Reconsideration.—«Harvard Journal of Asiatic Studies». Vol. 39, 1979, № 1.
 65. Bodde D. Myths of Ancient China.—S. N. Kramer (ed.). «Mythologies of the Ancient World». N. Y., 1961.
 66. Chiao Wei. Die Raumbegriffe shang, chung, hsia und ihr Bedeutungswandel.—«Oriens Extremus». Dezember 1971, 18. Jg., H. 2.
 67. Chen Chi-yun. Hsün Yüeh (A. D. 184—209). The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian. L., 1975.
 68. Cheng Chung-ying. Greek and Chinese Views on Time and the Timeless.—«Philosophy East and West». Vol. 24. Honolulu, 1974, № 2, April.
 69. Couvreur S. Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. T. 1—2. Ho Kien Fou, 1913.
 70. Creel H. G. The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. Chicago and London, 1970.
 71. Creel H. G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C. Chicago and London, 1974.
 72. Dubs H. H. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Vol. 1. Baltimore, 1938; Vol. 2, 1944; Vol. 3, 1955.
 73. Duyvendak J. J. L. The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. L., 1928.
 - 73a. Eichhorn W. Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen. Leiden—Köln, 1976.
 - 73b. Erkes E. Spuren chinesischer Welterschöpfungsmythen.—«T'oung Pao». Vol. 28, 1931.
 74. Franke O. Geschichte des chinesischen Reiches. Bd 3. B., 1937.
 75. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Peiping, 1937; Vol. 2. Princeton, 1973.
 76. Gale E. M. Discourses on Salt and Iron. A Debate on Salt Control of Commerce and Industry in Ancient China. Leyden, 1931.
 77. Graham A. C. The Logic of the Mohist Hsiao-ch'ü.—«T'oung Pao». Vol. 51, 1964, Livr. 1.
 - 77a. Graham A. C. The *Nung-chia* «School of Tillers» and the Origins of Peasant Utopianism in China.—«Bulletin of the School of Oriental and African Studies». Vol. 42, 1979, P. 1.
 78. Granet M. Chinese Civilization. L.—N. Y., 1930.
 79. Granet M. Das chinesische Denken: Inhalt. Form. Charakter, Übers. von M. Porkert. München, 1963.
 80. Hulswé A. F. P. Remnants of Han Law. Vol. 1. Leiden, 1955.
 81. Inaba I. Philosophy of History in Ch'un-ch'iu-kung-yang-hsüeh.—«The Shirin or the Journal of History». Vol. 50, 1967, May, № 3.
 82. Keightley D. N. Shang Divination: the Magico-Religious Legacy. A Paper Prepared for the Workshop on Classical Chinese Thought. Harvard University, 2—13 August 1976.
 83. Kramers R. P. K'ung Tzū Chia Yü. The School Sayings of Confucius. Leiden, 1950.
 - 83a. Larre C. The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Chinese Thought.—«Culture and Time». P., 1976.
 84. Legge J. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen.—The Chinese Classics. Vol. 5. P. 2. Hongkong—London, 1872.
 85. Legge J. The She King, or the Book of Poetry.—The Chinese Classics. Vol. 4. P. 1—2. Hongkong—London, 1871.
 86. Legge J. The Shoo King, or the Book of Historical Documents.—The Chinese Classics. Hongkong—London, 1865.
 87. Liu Shu-hsien. Time and Temporality: The Chinese Perspective.—«Philosophy East and West». Vol. 24. 1974, № 2, April.

88. Loewe M. Crisis and Conflict in Han China 104 BC to AD 9. L., 1974.
89. Morgan E. Tao, The Great Luminant. Essays from Huai Nan Tzu. London—Shanghai, 1933.
90. Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
91. Needham J. Time and Eastern Man.—J. Needham. The Grand Titration. Science and Society in East and West. L., 1969.
92. Pokora T. The Concept of Progress in Confucianism. Some Observations on the Utopia of K'ang Yu-wei and its Historical Presuppositions.—«East and West». N. S. Vol. 17. 1967, № 3—4, September—December.
93. Pokora T. The Etymology of *ku-chi* (or *hua-chi*).—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd 122. 1972.
94. Pokora T. On the Origin of the Notions T'ai-P'ing and Ta-T'ung in Chinese Philosophy.—«Archiv Orientalni». 1961, 29/3.
95. Sivin N. Chinese Conceptions of Time.—«Earlham Review». 1966, vol. 1.
96. Sivin N. Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy.—«T'oung Pao». Vol. 55, 1969, Livr. 1—3.
97. Steininger H., M. Granet. Das chinesische Denken..., München, 1963 [peu].—«Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik». 1965, Januar, 12. Jg., H. 3/4.
98. Swann N. L. Food and Money in Ancient China. Princeton, 1950.
99. Tjan T. S. Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Vol. 1. Leiden, 1949; Vol. 2, 1952.
100. Tökei F. Genre Theory in China in the 3rd—6th Centuries (Liu Hsieh's Theory on Poetic Genres). Budapest, 1971.
101. Wallacker B. E. The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behavior, Culture and the Cosmos. New Haven, Conn., 1962.
- 101a. Wang J. C. Y. The Cyclical View of Life and Meaning in the Traditional Chinese Novel.—Études d'histoire et de Littérature chinoises offertes au Professeur Jaroslav Průšek. P., 1976.
102. Wilhelm H. Change: Eight Lectures on the I Ching. N. Y., 1960.
103. Wilhelm H. Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen.—«Eranos-Jahrbuch». 1952, 20.
- 103a. Woo Kang. Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou d'après les principes de l'école de Kong-yang. P., 1932.
104. Zimmerman J. H. Die Zeit in der chinesischen Geschichtsschreibung.—«Saeculum». 23, 1972.