



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

**выпуск 3
volume 3**

**Центр
"Петербургское Востоковедение"**

**Санкт-Петербург
1993**

Китайский дон Кихот: различные оценки образа Бо-и*

В. А. Рубин

Введение

В китайской литературе есть образ, сопоставимый с Дон Кихотом в европейской литературе. Это образ Бо-и. Подобно Дон Кихоту, он был вдохновлён высокими идеалами и потерпел поражение, пытаясь претворить их в жизнь.

* Настоящая публикация продолжает начатый А. И. Кобзевым (см. журнал "Восток", 1991, N 1-2; XXIII научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1991, ч. 1; сб. "Личность в традиционном Китае". М., 1992) выпуск в свет не издававшихся на родине трудов известного синолога В. А. Рубина (1923-1981), вынужденного в связи со своей диссидентской деятельностью покинуть нашу страну в 1976 г. и с тех пор подвергавшегося замалчиванию в отечественной литературе.

Перевод с английского выполнен В. И. Россманом по изданию: V. Rubin. A Chinese Don Quixote: Changing Attitudes to Po-i's Image. - Confucianism. The Dynamics of Tradition. Ed. by I. Eber. N.-Y., L., 1986, pp. 155-211.

В предисловии издателя книги, Ирэн Эбер, говорится: "14-16 марта 1983 года под эгидой Исследовательского института развития мира Гарри С. Трумэна и Еврейского университета в Иерусалиме состоялся colloquium на тему "Конфуцианство: динамика традиции", посвящённый памяти Виталия Рубина. Исследование конфуцианства и его меняющегося места в китайской истории осуществлялось зарубежными и израильскими участниками в широком философском контексте. В настоящее издание входят семь статей, представленных на colloquium, и неоконченная статья Виталия Рубина, над которой он работал накануне своей внезапной трагической смерти.

Друзьям Виталия и его жены Инны хорошо известны перипетии их борьбы за выезд из Советской России в первой половине 70-х годов. Положение Виталия привлекло к себе внимание международного академического сообщества в середине 1972 года, после того, как чета Рубиных получила отказ в иммиграционной визе на выезд в Израиль и, особенно, после публикации 5 октября 1972 г. в "New York Review of Books" его открытого письма "Должен ли учёный быть гуманистом?" Для того, чтобы в конце концов Рубины получили разрешение на выезд из России в июне 1976 г., потребовалось около четырёх лет борьбы и содействие зарубежных учёных.

Они поселились в Иерусалиме, где Виталий страстно отдался своей новой работе профессора Иерусалимского университета. Они с Инной были счастливы, их адаптация к новой жизни, к условиям новой страны и новым обязанностям прошла с необычайной легкостью. То был успех, достигнутый ценой трудной борьбы и болезненного ожидания. Безвременная смерть Виталия в 1981 г. глубоко потрясла всех тех, кто знал его мечты после 1976 года. Планируя colloquium, организаторы попытались отразить в его работе некоторые наиболее важные темы, вдохновлявшие работу Рубина над конфуцианством, как в Советском Союзе, так и в Израиле, а также тот широкий круг вопросов, который, по меткому определению Ду Вэй-мина, был назван "конфуцианским проектом" (А. К.)

Подобно тому, как Дон Кихот в европейской литературе служит воплощением непрактичного идеалиста, чьи прекраснотуш-ные мечты разбиваются при столкновении с действительностью, так и в древнекитайской литературе Бо-и символизирует образец чисто-го человека, предпочитающего смерть отказу от своих идеалов. Но в это же время нельзя не заметить тех черт этого образа, которые от-личают его от Дон Кихота.

Если Дон Кихот руководствуется кодексом рыцарской чести, в котором предпочтение отдается любви и верности прекрасной даме, то основные принципы Бо-и - это сыновняя почтительность и вер-ность государю. Наконец, в то время как Сервантес представляет образ Дон Кихота с изрядной долей иронии, первоисточники, в ко-торых идет речь о Бо-и, лишены всякого намёка на ироничность.

Различные подходы к образу Дон Кихота, существовавшие в Европе, дают нам возможность понять некоторые существенные осо-бенности интеллектуальной истории Запада последних пяти столе-тий. Не менее соблазнительным для понимания интеллектуальной истории древнего Китая является обращение к генеалогии и раз-личным интерпретациям образа Бо-и. Учитывая тот факт, что на протяжении всей истории Китая эта интерпретация менялась, в данной работе я ограничусь лишь теми трактовками, которые имели место в древнекитайской литературе (до эпохи Хань включительно).

История Бо-и

Время жизни Бо-и относится к периоду свержения династии Инь династией Чжоу, т. е. приблизительно к XI в. до н. э. Однако первое связанное изложение его истории принадлежит кисти Сыма Цяня, который в "Записках историка" ("Ши цзи") открывает са-мый обширный раздел "Монографии" (Ле чжуань"), его биографи-ей.

Поскольку эта глава (цзюань 61) представляет собой исклю-чительный интерес как с точки зрения фактической канвы событий, связанных с Бо-и, так и с точки зрения интерпретации его образа, видимо, целесообразно привести полный её перевод¹.

"Хотя учение включает в себя множество разнообразных книг и записей, тем не менее их надёжность должна быть проверяема на основе Шести классиков. Несмотря на недостатки "Шу цзина" и "Ши цзина", кое-что из культуры (*вэнь*) периода династий Юй и Ся нам доступно. Когда Яо решил снять с себя обязанности, он уступил

трон Юйскому Шуню. Когда Шунь в свою очередь уступил трон Юю, все его родственники и придворные сановники высказались в его пользу, и ему было дано царствование на испытательный срок. По прошествии десяти лет выполнения им этих обязанностей, свидетельствующего о его достижениях и способности, управление в конечном счете было предоставлено ему по этому принципу. Это говорит о том, что Поднебесная представляет собой тяжёлый сосуд², великое наследие правителя и что её передача - дело большой сложности. Однако некоторые люди утверждают, что Яо пытался уступить трон Сюй Ю, но тот устыдился, не принял этого и удалился в уединение (*инь*)³. Во времена династии Ся подобные истории случались с Бянь Суем и У Гуаном. Почему же деяния этих людей снискали похвалу?

Великий историк говорит по этому поводу: "Поднявшись на гору Ци, я обнаружил то, что называется могилой Сюй Ю. Конфуций восхвалял древних людей, воплощавших в своём поведении гуманность, мудрость и добродетель, особенно выделяя среди них уского Тай-бо⁴ и Бо-и. Я слышал, что Сюй Ю и У Гуан были людьми высокой справедливости, и уже в классических книгах появляется недвусмысленная ссылка на них. Почему бы это?"

Конфуций сказал: "Бо-и и Шу-ци никогда не испытывали в душе озлобленности. Чувство обиды⁵ было присуще им лишь в слабой степени. Взыскав гуманности, они обрели её: зачем им раскаиваться?"⁶

Я в значительной степени впечатлён духом Бо-и, но когда я обращаюсь к песне, которая приписывается ему, я нахожу её странной⁷.

Притча (*чжуань*) об этих людях утверждает, что Бо-и и Шу-ци были двумя сыновьями правителя Гучжу. Их отец хотел сделать Шу-ци своим преемником, но когда он умер, Шу-ци уступил трон в пользу Бо-и. Бо-и сказал, что то была воля отца /чтобы Шу-ци наследовал трон/ и покинул царство. Шу-ци поступил точно так же, не желая становиться правителем, и народ царства поставил правителем его второго сына. В это время Бо-и и Шу-ци прослышали, что Чан, Повелитель Запада, великолепно знает, как ухаживать за стариками и решили последовать за ним⁸. Но когда они пришли, обнаружили, что Правитель Запада умер, его сын У-ван унаследовал власть своего отца, удостоенного титула Вэнь-вана и направился на Восток, чтобы напасть на /иньского правителя/ Чжоу /-синя/. Бо-и и Шу-ци, уцепившись за поводья коня /У-вана/, увещевали его такими словами: "Траур по твоему отцу ещё не завершился, а ты уже взялся за щит и копьё. Может ли такое поведение называться сыновней почитательностью (*сяо*)? Ты, подданный, ищешь смерти правителя? Это ли называется гуманностью?" Окружающая свита хотела расправиться-

ся с ними, но Тай-гун сказал: "Это справедливые люди", - и отпустил их невредимыми.

После этого У-ван умиротворил Инь, и Поднебесная приняла Чжоу как правящую династию. Но Бо-и и Шу-ци были полны негодования и сочли нечестным питание зерном /династии Чжоу/. Они скрылись на горе Шоуян, где пытались поддерживать свое существование, собирая папоротник для еды. Будучи на грани "голодной смерти, они сочинили песню:

"Всходя на западную гору,
Мы папоротник рвём на ней.
Тиран (*бао*) сменяется тираном,
Вины своей не видя в том.
Где ж Вы, взятые государи -
Шэнь-нун и Юй, и Ся⁹?
Кого держаться нам теперь?
Увы! Погибнуть суждено,
Коль нить исчерпана судьбы."

Они умерли от голода на горе Шоуян. Когда мы рассматриваем это, обнаруживаем мы озлобление или нет?"

Так завершается история о двух братьях. В дополнение Сыма Цянь предлагает своё истолкование, далеко выходящее за пределы этого частного случая и касающееся проблемы, которая может быть сформулирована как страдание праведника. О взглядах Сыма Цяня речь пойдёт ниже, в главе "Несправедливость Неба". Здесь же я хотел бы поставить вопрос, который, хотя и не имеет центрального значения для нашего исследования, однако не лишен определённого интереса: в какой мере то, что рассказано Сыма Цянем, основано на исторических фактах?

В работе Ли Цзи, в которой наиболее подробно анализируется история двух братьев в современной синологии, общее содержание биографии Бо-и принимается фактически обоснованным. Но автор выражает некоторые сомнения в исторической точности сообщаемых Сыма Цянем сведений¹⁰. Ли Цзи видит в братьях самых ранних китайских отшельников, чей "выбор горного уединения был жестом неконформизма и неповиновения"¹¹.

Можно ли согласиться с этим мнением?

Необходимо обратить внимание на один знаменательный факт: хотя эпоха свержения династии Инь и установления Чжоу является основным сюжетом "Книги документов" ("Шу цзин") и

фактически все наши сведения о событиях и людях этого времени почерпнуты из этой книги, мы не находим в ней ни слова о Бо-и. Сыма Цянь намекает на это упущение, когда выражает свое удивление тем, что "в классических книгах нет даже малейшего намёка на таких людей, выражающих высшую справедливость, как Сюй Ю и У Гуан". Несмотря на осознание этого и несмотря на тот факт, что оба указанных человека упоминаются в "Чжуан-цзы", у Сыма Цяня нет биографии ни Сюй Ю, ни у У Гуана. Таким образом, знаменательно, что полная биография Бо-и наличествует в "Записках" и это описание его жизни открывает собой целый раздел монументального труда. Я должен констатировать, что это один из редких случаев, когда мы совершенно не знаем источников древней истории, рассказанной Сыма Цянем.

Безусловно, данное соображение не может быть достаточным основанием для решения вопроса об исторической обоснованности сообщаемых историком сведений. Если поставить вопрос о том, существовали ли Бо-и и Шу-ци во времена чжоуского завоевания, то, учитывая факт неоднократных упоминаний о них в произведениях древней китайской литературы, нужно дать положительный ответ. Возможно, профессор Кайдзука Сигэки прав, утверждая, что "...вся легенда является античжоуской по своей направленности и отражает сопротивление варварских племён, которые первоначально захватили область княжества Ци, нашествию с Запада"¹².

Однако, с точки зрения интеллектуальной истории гораздо более важным представляется вопрос о том, действительно ли можно считать Бо-и и Шу-ци первыми отшельниками, для которых уход был выражением нонконформизма. Другими словами, проблема состоит не столько в том, что на самом деле произошло, сколько в том, какова была мотивация действующих лиц.

Мне представляется, что на этот последний вопрос можно ответить. Согласно рассказу Сыма Цяня, резкий протест братьев против поведения У-вана связан с тем, что подобное поведение шло вразрез с двумя основными качествами, которые приписывались хорошему правителю: сыновней почтительностью (*сяо*) и гуманностью (*жэнь*). Однако мы должны разрешить вопрос, существовали ли представления об этих добродетелях в то время, когда жили братья.

Категория *сяо*, по-видимому, существовала уже в эпоху Инь. Карлгрен отмечает, что этот иероглиф встречается в "Книге поэзии" ("Ши цзин") и можно проследить его происхождение уже от первоначальной формы, которая фиксируется как в иньских надписях, так и на чжоуских бронзовых сосудах. "В его начертании на-

личествуют два элемента: "старый" вверх и "ребёнок" вниз"¹³. С происхождением второго иероглифа, *жэнь*, дело обстоит иначе. В иньских надписях его ещё нет, а впервые он появляется в "Ши цзине", имея значение "благой, добрый"¹⁴. Общеизвестно, что этот термин был введён в китайскую философию Конфуцием для обозначения высшей и одновременно всеобъемлющей добродетели. Чэнь Юн-цзе в статье, специально посвящённой эволюции этого понятия, отмечает: "Слово *жэнь* не обнаружено на гадательных костях. Оно лишь изредка встречается в доконфуцианских текстах и во всех этих случаях обозначает особую добродетель - доброту, или, более конкретно, доброту правителя по отношению к своим подданным"¹⁵.

Позднее появление термина *жэнь* и ограниченность его значения вселяют сомнения относительно ключевого эпизода истории Бо-и и Шу-ци. Даже не говоря о неадекватности иероглифа *жэнь* ситуации, описанной Сыма Цянем, представляется маловероятным, чтобы мотивом отказа братьев служить У-вану было его несоответствие тому идеалу правителя, которого в их время ещё не существовало. И даже если предположить, что такой отказ действительно имел место, его основания могли быть самыми разными: только в позднейших истолкованиях он мог обрести форму, типичную для нонконформиста.

Прецеденты конфуцианского протеста

Сохранение в истории имен Бо-и и Шу-ци, несомненно, связано с тем восхищением, которое выражал в связи с их поведением Конфуций. На этот факт указывает и Сыма Цянь, отмечая, что "благодаря Конфуцию Бо-и стал ещё более известным"¹⁶. Как же можно объяснить такое пристрастие Конфуция к братьям?

В "Лунь юе" Конфуций упоминает Бо-и и Шу-ци четыре раза, т.е. вдвое чаще, чем Вэнь-вана, который в одном случае выступает как воплощение *вэнь*¹⁷, и столь же часто, как своего любимого героя Чжоу-гуна¹⁸. Ещё более значимо особое внимание Конфуция к поведению братьев в свете того факта, что он идентифицировал себя с Чжоуской династией: "Культура Чжоу блистательна... Я следую Чжоу (у цун Чжоу)"¹⁹. Он утверждал также, что добродетель дома Чжоу может быть названа высочайшей²⁰, и его ученик Цзы-гун усмотрел в "Пути Вэнь-вана и У-вана (*Вэнь У чжи дао*)" начало учения Конфуция²¹.

Факт самоидентификации Конфуция с династией Чжоу приобретает ещё большее значение в связи с тем, что свержение династии Инь послужило демонстрацией важнейшей морально-исторической концепции доконфуцианской идеологии, концепции Небесного Мандата (*тянь мин*). Согласно ей, правитель, не выполняющий своих религиозных и моральных обязанностей и пренебрегающий долгом по отношению к народу, утрачивает право на управление, и оно передаётся Небом основателю следующей династии, пользующемуся любовью и поддержкой народа. Мы находим эту концепцию в речах Чжоу-гуна, сохранившихся в "Шу цзине". Можно предположить, что пиетет Конфуция перед Чжоу-гуном вызван не только его безукоризненным поведением, но и первенством в провозглашении учения, продолжателем которого ощущал себя китайский мудрец.

Но в какой степени Конфуций был продолжателем? Ответ на этот вопрос связан с обращением к проблеме соотношения в его учении элементов консерватизма и новаторства. Характерной чертой теории Конфуция является фундаментальный консерватизм: он неоднократно называет своё время периодом вырождения, "утраты Дао в Поднебесной", потери власти сыном Неба (*Тянь цзы*), периодом, когда ведение церемониями, музыкой и военными походами находится в руках удельных правителей (*чжухоу*) или даже их сановников (*дафу*)²³. Этот же консерватизм обнаруживается и в самооценке Конфуция как "передатчика, а не творца"²⁴, роль которого сводится лишь к сохранению учения Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Подобная самооценка, несомненно, способствовала тому, что термин, обозначающий в китайском языке конфуцианство (*жу цзяо*), никак не связан с именем Конфуция.

Тем не менее, не вызывает сомнений, что, использовав некоторые традиционные элементы, Конфуций внёс революционные изменения в китайскую идеологию²⁵. Среди наиболее значимых из этих нововведений - новая интерпретация термина *цзюньцзы*, который в доконфуциевой литературе обозначал аристократа или царского сына, а в "Лунь юе" стал обозначать благородного мужа, гармонически сочетающего в себе знание культурных традиций и моральное совершенство. *Цзюньцзы* - автономная личность, духовный уровень которой даёт ей право выбирать свой собственный путь поведения. Эта его определяющая черта сформулирована в известном высказывании Конфуция: "Благородный муж не есть орудие (*ци*)"²⁶.

В политической сфере *цзюньцзы* выражает свое автономное поведение, решая главный вопрос, касающийся господства Дао в

мире. Соответственно, он выбирает, следует ли ему принять участие в управлении, или, уклонившись от него, скрыться в неизвестности²⁷. Если же, будучи советником, *цзюньцзы* убеждается в том, что его советы не принимаются во внимание и правитель нарушает установившиеся традиции и моральные нормы, он должен выразить свой протест уходом с должности, предпочесть бедность и низкое положение - службе несправедливому правителю. Уход со службы является наиболее красноречивым выражением независимости *цзюньцзы* и его права на несогласие. В главе XVIII "Лунь юя" приводится множество случаев ухода как достойной формы протеста несправедливому правлению²⁸. Появление в "Лунь юе" Бо-и и Шу-ци есть, на наш взгляд, интересный пример собственной попытки Конфуция разрешить противоречие между прокламируемой им традиционностью и новизной выдвинутого им идеала *цзюньцзы* как автономной личности. Превознося Бо-и и Шу-ци, Конфуций утверждает, что "новаторски" проповедуемое им моральное право на протест через уход со службы существовало ещё с начала династии Чжоу, будучи воплощенным в поступках Бо-и и Шу-ци. В то же время Конфуций совершенно игнорирует те взгляды братьев, которые находились в противоречии с его собственной оценкой событий, имевших место в начале династии Чжоу. Чем же объяснить это обстоятельство? Мне представляется, что подобную позицию можно вывести из свойственного Конфуцию (и, в значительной мере, его последователям) предпочтения дел словам. Более того, конфуцианцы всегда подчёркивали, что как в воспитании, так и в реальной практике основным методом убеждения являются не слова, а личный пример. Отвечая на вопрос о правильном уравнивании, Конфуций говорит: "Если ты выступаешь образцом правильности, то кто посмеет отклониться от него?"²⁹ Другой ответ на аналогичный вопрос содержится в следующем предписании: "Пусть правитель будет правителем, подданный - подданным, отец - отцом, сын - сыном"³⁰. Ещё более чётко предпочтение дел словам выражено в тех главах, где Конфуций говорит о поведении *цзюньцзы*: "Он сначала действует, а потом говорит (*сянь син ци янь*), и говорит согласно своим деяниям"³¹. Конфуций подчёркивает, что *цзюньцзы* "хочет быть неторопливым в словах (*янь*), но усердным в делах (*син*)"³² и "бывает пристыжен, если его слова превосходят дела"³³. Все эти утверждения показывают, что оценка поведения братьев, как несравненно превосходящего их слова, соответствовала общему подходу Конфуция при сравнении ценности дел и слов в определении значимости человеческой личности.

Наиболее важная причина, по которой Конфуций восхваляет Бо-и и Шу-ци, указывается в следующем приписываемом ему высказывании:

"Когда они видят то, что является добром, они не отступают от него, будто страшась, что оно ускользнет от них. Так же как при виде кипящей воды руки избегают прикосновения к ней, они при виде того, что не является добром, уклоняются от него - я видел подобных людей, мне доводилось слышать подобные высказывания.

Жизнью в уединении они взыскуют осуществления своих благородных целей, справедливыми деяниями они распространяют влияние своего пути (*инь цзюй и цю ци чжи, син ии да ци дао*) - я слышал такие речи, но я никогда не видел таких людей. Князь Цзин из Ци имел тысячи лошадей, но в день его смерти люди не смогли припомнить ни одной его добродетели³⁴. Бо-и и Шу-ци голодали у подножия горы Шоуян, и люди до сего дня восхваляют их. Не проясняет ли это высказывание предыдущего?"³⁵

Отсюда ясно, что Конфуций восхищался поведением Бо-и и Шу-ци потому, что они видели осуществление своих благородных целей не посредством карьеры при несправедливом правителе, но посредством жизни в уединении. Получается, что хотя люди эти, верные своим идеалам, ушли в неизвестность, парадоксальным образом именно этот уход сделал возможным их неизменное влияние³⁶. Последнее предложение отрывка наталкивает на мысль, что слава братьев была результатом не только их бескомпромиссного отказа служить правителю, попирающему основы морали, но и трагического исхода их проекта. В словах Конфуция звучит предпочтение посмертной славы прижизненным богатствам и почестям.

Очень созвучно вышеприведённому тексту другое высказывание Конфуция, где говорится о том, что братья "отказались поступиться своими благородными целями и посрамить себя" (*бу жу ци шэнь*)³⁷. Отказ "посрамить себя" компромиссом с несправедливым правителем подчёркивает присущие братьям моральную чистоту и чувство собственного достоинства. Чрезвычайный интерес представляет и ответ Конфуция на вопрос одного из его учеников: "Что за людьми были Бо-и и Шу-ци?" Учитель сказал: "Они были достойными людьми древности". "Роптали ли они?" Учитель сказал: "Взыскав гуманность, они обрели её (*цю жэнь эр дэ жэнь*). Чего же им было роптать?"³⁸ Слова Конфуция о том, что "Бо-и и Шу-ци не помнили прежнего зла"³⁹, дополняют этот отрывок.

Отличительной особенностью этих текстов является безоблачно-оптимистический подход Конфуция к истории братьев. Как мы видим из содержания переданной Сыма Цянем истории, братья надеялись встретить правителя, который был бы близок их моральному идеалу. Но встреча с У-ваном стала для них тяжким разочарованием, что и послужило причиной их ухода и последующей гибели. Но как же объяснить тот факт, что, по мнению Конфуция, "...они не только добились своей цели, но даже и не имели повода роптать"? Здесь мы подходим к одной из глубинных и чрезвычайно существенных особенностей конфуцианства. Приведённые тексты не оставляют сомнений в том, что сохранение моральной чистоты рассматривалось Конфуцием не только как средство для "распространения Пути", но и как цель, не менее существенная, чем служение обществу⁴⁰. Но если сохранение внутренней цельности, честности и чистоты является не менее важным достижением по сравнению с моральным преобразованием общества, то братья действительно добились своей цели и слова "взыскав гуманность, обрели её", - совершенно понятны. Как мы видели, Конфуций отвергает мнение, согласно которому братья роптали на свою судьбу. Этот ответ характерен для его позиции, отрицающей трагическую сторону жизни. Здесь нельзя не подчеркнуть её глубокого расхождения с позицией авторов Ветхого Завета, для которых, как известно, факт страданий праведника составлял одну из центральных проблем, загадку, которая постоянно не давала им покоя. Очевидно, для монотеизма с его пламенной верой в справедливого Бога-творца, страдание праведника было вопросом гораздо более актуальным, чем для гуманистического учения. Конфуцианцы считали и отсутствие Дао в мире лишь жизненной данностью, которую необходимо принимать во внимание. Отсутствие Дао даёт возможность проявления в неблагоприятных обстоятельствах твёрдости, моральной стойкости и внутренней силы. "*Цзюньцзы* знает заранее, что Путь не господствует (*дао чжи бу син*)"⁴¹.

Нам остаётся ответить на вопрос о причинах того, почему Конфуций явно предпочитает Бо-и и Шу-ци трём приближенным последнего иньского правителя Чжоу/-синя/, протестовавшим против его злодеяний: Би-ганю, Вэй-цзы и Цзи-цзы. Конфуций называет их "тремя гуманными людьми Инь"⁴², но этим и ограничивается. Очевидно, в истории Бо-и и Шу-ци было нечто такое, что особенно привлекало Конфуция, и чего не было в историях упомянутых трёх "гуманных людей" конца династии Инь. Согласно имеющимся в "Шу цзине" сведениям, все они сопротивлялись

действиям Чжоу-синя, но их протест не повлиял на него. В результате Вэй-цзы бежал, Цзи-цзы стал симулировать сумасшествие и был обращён в раба, а Би-гань, заявивший, что подданный должен бороться, не страшась смерти, был казнён Чжоу-синем⁴³.

Можно с уверенностью сказать, что если бы образ кого-либо из этих трёх "гуманных людей" соответствовал идеалу *цзюньцзы* Конфуция, последнему не было бы необходимости прибегать в поисках прецедента к фигурам мелких провинциальных правителей, имена которых не упоминаются в классических книгах. Согласно Конфуцию, образ *цзюньцзы* предлагал представление о собственном достоинстве и, таким образом, его уход был не бегством с целью спасения своей жизни, но актом, призванным выразить протест. Поэтому бегство Вэй-цзы не могло стать прецедентом конфуцианского протеста. Ещё менее могла соответствовать ему симуляция сумасшествия, предпринятая Цзи-цзы.

Но каковы причины, по которым Конфуций предпочёл Бо-и и Шу-ци Би-ганю, мужественному человеку, который пожертвовал собой? Об этом можно только догадываться. Я думаю, что причина здесь состоит в том, что хотя Конфуций не мог открыто высказать свое неодобрение действиям Би-ганя, путь протеста, избранный им, не был классическим путём протеста, присущим благородному мужу. Впоследствии Мэн-цзы сформулировал правило, согласно которому дающий советы, к которым не прислушиваются, должен уйти, как неспособный должным образом исполнять свою службу⁴⁴. В "Лунь юе" это правило ещё не сформулировано, но и приводимые Конфуцием примеры ухода, а также тот факт, что почти вся 17-ая глава "Лунь юя" является перечислением прецедентов ухода, указывают, что именно такой путь рассматривался китайским мудрецом и его учениками в качестве наиболее достойной формы протеста.

Не исключено, что на решение Конфуция выбрать именно Бо-и и Шу-ци как олицетворяющих характерное для *цзюньцзы* поведение, повлияло и ещё одно соображение. Судя по "Лунь юю", *цзюньцзы* мыслился Конфуцием в образе советника, пользующегося уважением, доверием и авторитетом у правителя не в силу родственных отношений, а исключительно благодаря моральному и интеллектуальному превосходству. Между тем, трое "гуманных людей" были родственниками Чжоу-синя. Этот факт придавал особый привкус их взаимоотношениям с тираном, что Конфуций не мог игнорировать.

Отсутствие в "Шу Цзине" персонажей, поведение которых соответствует идеалу *цзюньцзы*, является ещё одним указанием на

то, что творцом этого идеального образа был Конфуций. Природа личных отношений, которые описаны в "Шу цзине", показывает, что до Конфуция этот образ не существовал.

Поэтому в поисках прецедента характерного для *цзюньцзы* независимого и достойного поведения Конфуцию, пришлось обратиться к фигурам, которые до этого в классической истории не упоминались. Это облегчило ему задачу интерпретации их действий в том духе, который соответствовал его представлениям о *цзюньцзы*, но не был свойствен общественному сознанию эпохи, к которой их относил историческая легенда.

Воплощение чистоты (Мэн-цзы)

Восхищённое отношение Конфуция к Бо-и и Шу-ци исходило из того, что он видел в них пример независимого поведения *цзюньцзы*. Однако Мэн-цзы не было необходимости искать прецеденты конфуцианского поведения, ибо у него был пример Конфуция, перед величием которого отступали все остальные мудрецы. Перед Мэн-цзы стояла задача защитить учение Конфуция от критики, которой оно подвергалось, а также обосновать его и дополнить тем, что самим Конфуцием не было разработано. Вклад Мэн-цзы в разработку концепции человеческой природы общеизвестен. Однако ему также принадлежит заслуга в развитии и систематизации жизненно важной для конфуцианцев проблемы взаимоотношений *цзюньцзы* и власти. Разработка этого вопроса связана с именем Бо-и, который выступает у Мэн-цзы воплощением чистоты - одной из важнейших сторон конфуцианской личности. Мэн-цзы сказал:

"Бо-и никогда не обратил бы свой взгляд на непристойное зрелище, никогда не допустил бы до своих ушей непристойный звук. Он не служил бы правителю, которого не почитал, не управлял бы народом, которого не уважал. Он продвигался по службе во времена порядка и уходил бы в отставку во времена смуты (*чжи цзэ цзинь, луань цзэ туй*). Он не смог бы остаться там, где дурное правительство и порочный народ. Иметь дело с простолюдином было бы для него равнозначно сидению в придворной шапке и мантии посреди грязи и нечистот. В период Чжоу он удалился к берегам Северного моря в ожидании того дня, когда Поднебесная вновь очистится. С этих пор, услышав о характере (*фэн*) Бо-и, испорченный человек становится непорочным, безвольный - обретает решимость (*вань-фу лян, но-фу ю ли чжи*)"⁴⁵.

Далее Мэн-цзы отмечает, что в отличие от Бо-и, И-инь исходил из следующего принципа: "Почему бы мне не послужить правителю, действий которого я не одобряю, и не управлять людьми, к которым я не испытываю симпатии?" Он продвигался бы по службе как во времена порядка, так и во времена смуты (*чжи и цзинь, луань и цзинь*), потому что считал себя несущим бремя ответственности за Поднебесную. Люся Хуэй также, подобно И-иню, был согласен служить любому правителю, если при этом он мог бы "действовать в соответствии с Путём". Эти различные подходы к власти сравниваются с подходом Конфуция, который был "из того сорта людей, кто быстро удаляется, когда это должно; задерживается, когда должно уходить /со службы/, когда это должно; и занимает пост, когда это должно". Мэн-цзы сказал:

"Среди совершенномудрых (*шэн*) Бо-и был непорочным; И-инь - ответственным (*жэнь*); Люся Хуэй - приспособляющимся (*хэ*); Конфуций - своевременным (*ши*). Конфуций был тем, кто стяжает все благое"⁴⁶.

Мы видим, что в трактате "Мэн-цзы" Бо-и выступает как мудрец, олицетворяя чистоту. Пожалуй, об ориентации того или иного конфуцианского мыслителя можно судить по роли, приписываемой им Бо-и. Поэтому не случайно в трактате Сюнь-цзы, которого можно считать правозвестником конфуцианства как государственной идеологии, имя Бо-и не упоминается вообще.

В характеристике Бо-и у Мэн-цзы очевидны две основные особенности: во-первых, резко изменены связанные с ним исторические общества, во-вторых, неоднократно подчёркивается его безразличность. В рассказе Мэн-цзы не только совершенно исчезает фигура Шу-ци, но и сам Бо-и превращается из человека, протестовавшего против недостойного поведения У-вана, в фигуру политического эмигранта, спасающегося от тиранического правления последнего иньского государя. Я уже отмечал выше, что античжоуская позиция должна была служить камнем преткновения для Конфуция, поэтому нетрудно понять соображения, по которым Мэн-цзы трансформировал фигуру Бо-и. Кроме того, в отличие от Конфуция, Мэн-цзы не стеснялся приспособлять исторические факты к собственным идеям⁴⁷.

Как же объяснить настойчивое подчёркивание Мэн-цзы безразличности Бо-и? Эта черта упоминается им помимо уже процитированного отрывка в главе II А,9: "Он настолько чурался всего

дурного, что если бы ему пришлось оказаться в обществе простолюдина, косо надевшего шапку, он удалился бы от него, не оглянувшись, будто боясь оскверниться". По какой же причине в текстах, в целом высоко оценивающих Бо-и, Мэн-цзы подчёркивает черту, которая вряд ли могла вызывать его симпатии? Личное отношение Мэн-цзы к простому народу отличается как раз симпатией и заботой о нём, будучи предельно далеким от безразличности. Так, Мэн-цзы призывает циского царя Сюань-вана разделять с народом удовольствие, получаемое от музыки⁴⁸. Он провозглашает народ (*минь*) самым благородным элементом, по сравнению с которым даже алтари земли и злаков отходят на второй план⁴⁹. Он цитирует отрывок из "Шу цзина", в котором утверждается мистическая связь между народом и Небом: "Небо видит видением моего народа, Небо слышит слышанием моего народа"⁵⁰.

Мне кажется, что подчёркивание Мэн-цзы безразличности Бо-и отнюдь не случайно. При всей высокой оценке моральной чистоты последнего здесь сказывается понимание его позиции как крайней и ограниченной. Мэн-цзы открыто критикует Бо-и в единственном отрывке: "Бо-и был слишком прямолинеен (*ай*); Люся Хуэй не обладал в достаточной мере чувством собственного достоинства. Цзюньцзы избег бы обеих крайностей"⁵¹.

В вышеприведённой характеристике различных мудрецов Мэн-цзы, отмечая, что Конфуций "стяжал вместе все благое", не высказывает прямо предпочтения ни одному из остальных мудрецов. Однако ряд косвенных свидетельств приводит нас к выводу, что "позиция ответственности", свойственная И-иню, была Мэн-цзы ближе, нежели позиция Бо-и. Мэн-цзы подчёркивает, что И-инь понимал свою задачу как обязанность пробуждения народа. "Творя людей, Небо обязало тех, кто первыми достигают понимания, пробуждать тех, кто слаб в понимании... Я буду пробуждать людей средствами этого Пути"⁵². Очень схожий взгляд мы обнаруживаем и в другом отрывке, где Мэн-цзы говорит, что мудрецом является "просто тот, кто первым открывает общий элемент в моём сердце"⁵³. Возможно, эта концепция выражает и понимание Мэн-цзы своей собственной задачи.

Еще более существенным является то, что Мэн-цзы, излагая позицию И-иня, вкладывает в его уста идею невозможности безразличного отношения к чужим страданиям. "Он думал, что если среди простых людей Поднебесной найдутся такие, которые не радовались правлению Яо и Шуня, это было бы равнозначно тому; как если бы он сам толкнул их в грязь"⁵⁴. В одном из самых примечательных отрывков Мэн-цзы, где речь идет о падении ребенка в колодезь, ска-

зано: "Нет людей, лишённых сердца, чувствительного к страданиям других людей. Такое чувствительное сердце... выразило себя в сострадающем правлении... Сострадающее сердце есть зачаток гуманности"⁵⁵. Кроме того, можно сказать, что чувство ответственности, которое испытывал И-инь, было выражением сострадания, т. е. одного из важнейших качеств, делающего человека человеком.

Соотношение между принципом ответственности и принципом чистоты строится по образцу свойственных китайскому мышлению полярностей; и хотя эти принципы противопоставляются друг другу, они являются в то же время взаимодополняющими⁵⁶. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, как Мэн-цзы характеризует И-иня в уже процитированном отрывке, приводя его в качестве носителя принципа ответственности. Мэн-цзы пишет, что первоначально И-инь "пахал на землях /владения/ Ю-синя и восхищался путем Яо и Шуня. Если что-то противоречило их представлениям о справедливости и их Пути, пусть даже ему была бы дана Поднебесная, он и не подумал бы об этом... Когда Тан отправил посланника с подношениями, дабы пригласить его ко двору, он отказался, и только после того, как Тан отправил посланника в третий раз, он изменил своё решение, сказав: "Вместо того, чтобы оставаться в полях, восхищаясь Путём Яо и Шуня, не лучше ли мне сделать этого правителя подобным Яо и Шуню?"⁵⁷

Как мы видим из этого отрывка, И-инь переходит с позиции "чистоты" на позицию "ответственности", причём такой переход совершается лишь после троекратного приглашения правителя. Однако нельзя сказать, что данный путь является однозначной рекомендацией Мэн-цзы. Вспомним в этой связи, как Мэн-цзы описывает "великого человека" (*да чжан фу*): "Человек живёт в обширном доме Поднебесной, занимает правильную позицию в мире и идет великим путём мира. Когда он достигает своей высшей цели (*дэ чжи*)⁵⁸, он осуществляет свои принципы на благо людей; когда это ему не удастся, он идет своим путём в одиночестве"⁵⁹.

Положение великого человека здесь включает в себя и ответственность, и чистоту.

Мэн-цзы не удовлетворяют ни позиция Бо-и, ни позиция И-иня. Обе они, будучи слишком жёсткими, не в состоянии охватить всей сложности реальной жизни. Над ними возвышается Конфуций, который, как отмечает Мэн-цзы, "уходил со службы, когда должно (*кэ*) и поступал на службу, когда это должно"⁶⁰. Данная формула, однако, оставляет открытым вопрос о том, как определить, что "должно", а что нет. Ведь при отсутствии всяких ориентирующих принципов действие при определенных обстоятельствах может вы-

родиться в соглашательство. Мэн-цзы, очевидно, сознававший эту опасность, указывает по этому поводу, что общим элементом, отличающим действия мудреца, является стремление сохранить моральную чистоту и не совершать дурных поступков, даже если они направлены на благо Империи⁶¹.

Формула, которой Мэн-цзы определяет поведение Бо-и ("он продвигался во времена порядка и удалялся во времена смуты"), в конечном счёте, оказалась интегральной частью китайской политической доктрины⁶². В данной формуле мы видим обе полярности (уход, участие), и в этом смысле имеется определённое несоответствие между ней и действительным поведением Бо-и, который к участию в управлении относился отрицательно. Противоположную ситуацию мы находим в формуле, описывающей поведение И-иня: "Он продвигался как во времена порядка, так и во времена смуты". Здесь отмечено только его участие в управлении, хотя описание его характера свидетельствует о том, что на определённом этапе он не хотел участвовать в управлении. Популярности формулы Бо-и способствовало, вероятно, и то, что она соответствовала той "разновидности моральной науки", которая содержалась в "Книге Перемен" ("И цзин"), где и были конкретизированы⁶³ условия "продвижения" и "ухода", участия и неучастия.

Наряду с образом Бо-и как олицетворением чистоты, мы сталкиваемся в "Мэн-цзы" с противопоставлением его как "доброго человека" разбойнику Чжи, олицетворяющему злодейство⁶⁴. Впервые подобное противопоставление обнаруживается в "Лунь юе", где Бо-и и князь Цзин предстают в качестве противоположностей (XVI, 12). Противопоставление Бо-и и разбойника Чжи встречается также в даосской и легистской литературе⁶⁵. Оно как бы выступает дополнением проводимого на политическом уровне противопоставления тиранов Цзе и Чжоу, с одной стороны, добродетельным правителям Чэн Тану и Вэнь-вану - с другой.

Лучше умереть, чем сносить позор

Если и Конфуций, и Мэн-цзы усматривали наиболее существенный момент истории Бо-и в его решении не служить нечестивому правителю, то в неконфуцианской литературе внимание переносится с вопроса о приемлемости или неприемлемости службы на проблему "быть или не быть". Ни у Конфуция, ни у Мэн-цзы смерть Бо-и не выступает центральным моментом всей легенды. Бо-и умирает из-за своего отказа служить, но, отказываясь служить,

он не намеревается умирать. Иная картина в неконфуцианских трудах, где проблема переходит в сферу обсуждения самопожертвования, например, в "Вёснах и осенях господина Люя" ("Люй ши чунь цю").

В отрывке, озаглавленном "пребывание в одиночестве ("Цзели"), говорится:

"Ещё до прихода к власти династии Чжоу в Гучжу жили два рыцаря по имени Бо-и и Шу-ци. Они сказали друг другу: "Мы слышали, что на Западе неожиданно появился вождь, который, видимо, обретёт Путь. Почему бы не попытаться присоединиться к нему?" Они отправились на запад и достигли Чжоу. Когда они подошли к солнечному склону горы Ци, Вэнь-ван уже умер и У-ван занял престол. Здесь они наблюдали добродетель Чжоу. У-ван отправил своего младшего брата Даня к Цзяо Гэ в Синэй, где они заключили договор (*мэн*), гласивший: "Тебе будут предложены жалованья третьего разряда и должности первого ранга". Договор был написан в трёх экземплярах и скреплён жертвенной кровью. Каждая сторона получила по экземпляру договора, а один был спрятан в Синэй. Кроме того, он (У-ван) отправил попечителя Шао-гуна к Вэйцзы Каю, жившему на горе Гунту, чтобы заключить договор, гласивший: "Твой ранг *хоу* будет сохранён для твоих потомков, которые будут придерживаться жертвенного культа Инь и традиции саньлиньской музыки. При этом ты получишь во владение Мэнчжу". Договор был написан в трёх экземплярах и скреплён жертвенной кровью. Каждая сторона получила по экземпляру, а один был спрятан на горе Гунту.

Прослышав об этом, Бо-и и Шу-ци рассмеялись и сказали: "Как странно! Несомненно, это не то, что можно было бы назвать Путём. В древние времена, когда Шэнь-нун владел Поднебесной, он совершал сезонные жертвоприношения с величайшим благоговением, но никогда не молил о личном счастье (*фу*). Свои отношения с людьми он строил на основе преданности и доверия, следил за соблюдением совершенного порядка, не требуя от людей ничего взамен. В правильном устройении вещей он радовался самому правильному устройению вещей, в упорядоченности он радовался самой упорядоченности. Он не пользовался неудачами людей для собственного преуспевания, не пользовался падением людей для собственного восхождения. Сейчас же /дом/ Чжоу, видя, что /дом/ Инь объят смутой, неожиданно стал демонстрировать свою способность к надлежащему устройению вещей и наведению порядка, почитая тех, кто знает, как плести интриги (*шан моу*), раздавая взятки (*ши хэ*), полагаясь на оружие для утверждения собственного

могущества (*цзу цю эр бао зэй*), кичась жертвоприношениями и подписывая договоры, чтобы произвести впечатление на людей своей правотой. Вы используете /договоры/ из Сынэй и Гунту для того, чтобы превозносить свои деяния, вы обнародуете планы⁶⁶ на потребу толпе, вы убиваете и нападаете ради собственной наживы и для того, чтобы занять место Инь, сменить тиранию смуты (*и луань и бао*).

Нам доводилось слышать, что благородные мужи древности, жившие во времена порядка (*чжи ши*), не избегали общественной службы, но если они жили во времена смуты, то не пытались удержаться на службе любой ценой⁶⁷. Сейчас в Поднебесной настали темные времена и добродетель /дома/ Чжоу пришла в упадок. Чем осквернять себя, оставаясь с Чжоу, не лучше ли удалиться и, таким образом, сохранить себя незапятнанными!" Вслед за этим два благородных мужа пошли на север к подножию горы Шоуян, где их настигла голодная смерть.

Среди человеческих чувств есть значительные и незначительные. Значительным является полное удовлетворение желаний (*юй цюань*). То, что незначительно, используется для питания того, что значительно. Бо-и и Шу-ци принадлежали к числу тех людей, которые отказались от своего тела и жизни для того, чтобы утвердить свою волю. Это значит, что они решили для себя, что существенно, а что нет"⁶⁸.

Текст "Люй ши чунь цю" сильно отличается от версии Сыма Цяня. Если, по мнению Сыма Цяня, причиной разочарования братьев в У-ване было несоответствие его поведения добродетелям сыновней почтительности и гуманности - причём и то, и другое выразилось в его военных действиях против последнего иньского правителя - то здесь оттенок защиты Инь исчезает. Вместо этого появляется совершенно иное соображение, мысль о моральной недопустимости использования испытываемых гибнущей династией затруднений для самовозвеличения. Эта версия не получила признания в последующей литературе, и, как будет показано ниже, китайские авторы принимали фактическую канву событий, связанных с именем Бо-и такой, какой она была описана Сыма Цянем.

Появление конкурирующей версии в "Люй ши чунь цю" объясняется, по-видимому, как историческими условиями, в которых возникала данная книга, так и её общей направленностью. Как отмечает Сяо Гун-цюань, "Люй ши чунь цю", будучи составленной учёными, собранными Люй Бу-вэем, отмечена несомненной антилегистской направленностью и стремлением подорвать основы

традиционной политики государства Цинь⁶⁹. Учитывая этот факт, представляется соблазнительным рассматривать критику действий У-вана, который, заметив, что (дом) Инь впал в состояние хаоса, стремился показать, что он может привести Поднебесную в порядок и не брезгает для этого никакими средствами, как намёк на Чжэна (впоследствии Цинь Ши-хуана), готовившегося к провозглашению себя Сыном Неба.

Само название отрывка, где изложена история братьев, указывает на продолжение идущей от Мэн-цзы традиции усматривать в их поведении воплощение искренности и чистоты. В самом деле, мы видим в нём выдержанное в подобном духе объяснение поведения братьев как боязнь запятнать себя сотрудничеством с Чжоуским правителем. Однако после этого неожиданно появляется новое объяснение. Если первое соображение, связанное с идеей "непорочности поведения" вложено в уста самих братьев, то второе ("полное удовлетворение желаний") явно исходит от авторов сборника и основывается на совершенно иной концепции человека. Эта концепция состоит в том, что идеалом для человека является полное исполнение его желаний. Однако, хотя на первый взгляд такая формулировка наводит на мысль о гедонистической философии в стиле Ян Чжу, тот ракурс, в котором она представлена в "Люй ши чунь цю", придает ей иной характер. В главе под названием "Почтение к жизни" ("Гуй-шэн") сказано:

"Целостная жизнь (*цюань шэн*) является наилучшей, ущербная жизнь менее предпочтительна, а жизнь, посвящённая служению благородным целям, не взирая на смертельную опасность, ещё менее хороша. Опустошающая жизнь (*по шэн*) является самой низкой. Когда мы говорим о достойной жизни, то имеем в виду целостную жизнь. Так называемая целостная жизнь означает, что все шесть желаний (*лю юй*) получают соответствующее удовлетворение. Ущербная жизнь означает, что шесть желаний удовлетворяются лишь частично... В той жизни, которая была названа опустошающей, ни одно из шести желаний не удовлетворяется соответствующим образом. Человек получает лишь то, что ему ненавистно... то, что позорно. Нет большего позора, чем несправедливость (*бу и*)... Лучше умереть, чем жить опустошающей жизнью"⁷⁰.

Таким образом, интерпретация образов Бо-и и Шу-ци в "Люй ши чунь цю" заключается в том, что они, не будучи в состоянии осуществить целостную жизнь, предпочли умереть. Подобный образ действий вызывает одобрение авторов, и мы можем рассматри-

вать их поведение как иллюстрацию изложенной выше теории четырех видов человеческой жизни. Приведённый отрывок представляет чрезвычайно большой интерес и вызывает некоторые вопросы, связанные как с существом концепции человека, выразившейся в оценке решения Бо-и и Шу-ци, так и с вопросом о появлении и развитии в китайской философии теории гедонизма.

Советская "Философская энциклопедия" даёт следующее определение гедонизма: это учение, "считающее наслаждение высшим благом, а стремление к наслаждению - принципом поведения"⁷¹. Хотя в отрывке из "Почитания жизни" не говорится о наслаждении, суть дела от этого не меняется, поскольку, в принципе, удовлетворение всех желаний ничем не отличается от наслаждения. Специфика приведённого отрывка состоит в том, что мы встречаем здесь терминологию, восходящую к гедонистическим идеям Ян Чжу, хотя вывод, к которому приходят авторы "Люй ши чунь цю", никак не согласуется с гедонизмом и по сути дела ему противоречит.

Отметим прежде всего, что сочетание "целостная жизнь" (*цюань шэн*) впервые встречается в этом тексте. Оно отсутствует в главе 7-ой "Ле-цзы", где излагаются взгляды Ян Чжу. Однако именно так формулируются взгляды Ян Чжу в главе 13-ой "Хуайнань-цзы"⁷². Возможность идентификации этой теории с теорией Ян Чжу подтверждается отрывком из "Ле-цзы", где более детально раскрываются его взгляды на удовлетворение желаний. В тексте "Ле-цзы" упоминаются "шесть желаний", такой же набор желаний перечислен в главе "Ян Чжу" из "Ле-цзы":

"1/ Уши хотят слышать тоны и звуки. Если лишить их этого, то я утверждаю, что пресечётся слух. /2/ Глаза хотят созерцать женскую красоту. Если лишить их этого, то я утверждаю, что пресечётся зрение. /3/ Нос хочет быть обращённым к орхидеям и пряностям. Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся обоняние. /4/ Рот хочет обсуждать, что истинно и что ложно (*дао чжэ ши фэй*). Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся разум (*чжи*). /5/ Тело хочет находить удовольствие в прекрасной одежде и превосходной пище. Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся его хорошее самочувствие. /6/ Воля (*и*) хочет достичь свободы и незанятости. Если лишить её этого, то я утверждаю, что пресечётся её движение (*ван*)"⁷³.

Если признать вышеприведённый отрывок аутентичным, то он может считаться весьма существенным аргументом в споре, идущем

вокруг взглядов Ян Чжу. Современные синологи рассматривают трактат "Ле-цзы" в том виде, в котором он до нас дошёл, как компиляцию, относящуюся к III в. н. э., а не к доциньскому периоду, когда жил Ле-цзы⁷⁴. Основываясь на этом предположении, некоторые авторы доказывают, что взгляды Ян Чжу были далеки от гедонизма. Например, Чэнь Юн-цзе, подобно Фэн Ю-ланю рассматривающий Ян Чжу как первого даоса, пишет: "Он не был гедонистом, призывающим людей "наслаждаться жизнью" и удовлетворять свои потребности роскошным жилищем, тонкой одеждой, вкусной пищей и хорошенькими женщинами..., а последователем природы, заинтересованным, главным образом, в том, чтобы "сохранять жизнь, держать в неприкосновенности её сущность и не наносить вещами ущерба нашему существованию"⁷⁵.

Эта же точка зрения высказывается Фэн Ю-ланем⁷⁶, но наиболее полно она выражена в предисловии А. Ч. Грэхэма к его переводу главы 7-ой "Ле-цзы". Он пишет, что исторический Ян Чжу, живший около 350 г. до н. э., был первым китайским мыслителем, не склонным к участию в борьбе за богатство и власть: "По-видимому, его позиция заключалась в том, что поскольку внешние предметы заменимы, а наше тело - нет, не следует допускать даже малейшего его повреждения... ради внешнего благополучия, даже если речь идет об обретении императорского трона. Поскольку для моралистов, подобных конфуцианцам и моистам, отказ от императорского трона был свидетельством не великодушного безразличия к личной выгоде, а эгоистического отказа от возможности облагодетельствовать Поднебесную, они высмеивали Ян Чжу как человека, который не согласился бы пожертвовать ни одним волоском, даже если речь шла бы о том, чтобы облагодетельствовать целый мир"⁷⁷.

Грэхэм полагает, что в "Ле-цзы" наряду с текстами, приписанными Ян Чжу более поздним автором-гедонистом, имеются тексты, восходящие к оригинальному учению Ян Чжу, и их он выделяет курсивом.

Эта точка зрения вызвала возражение В. Бауэра, по мнению которого, гедонизм и индивидуализм возникают уже в древнем Китае. Он пишет, что в отличие от других представителей даосизма, добивавшихся состояния "живого трупа", Ян Чжу стремился к полноте жизни не через её продолжительность, а через интенсификацию. Он открыл Золотое Теперь⁷⁸. Как пишет Бауэр, у нас нет оснований отрицать ту идею, что гедонистический герой существовал уже в IV в. до н. э. Он подчеркивает, что это изменяет всю перспективу человеческой жизни, поскольку надежда на счастье в

будущем, с этой точки зрения, проявляется как отрицание жизни, которая удовлетворяет себя сейчас, в данный момент⁷⁹.

Множество различных отрывков из "Люй ши чунь цю" является существенным аргументом в пользу того, что теория жизненного идеала как максимального удовлетворения желаний существовала уже в доциньское время: Для того, чтобы доказать обратное, было бы необходимо опровергнуть аутентичность этого текста - одного из наиболее достоверных китайских источников. Данный вопрос приобретает особый интерес в свете дискуссии о причинах отсталости Китая в конце XIX-начале XX века. Как показывает Бенджамен Шварц, Янь Фу под сильным влиянием европейских теорий (прежде всего Спенсера) пришёл к выводу, что отсталость Китая, в конечном счёте, была результатом того, что китайские мудрецы уже в древности опасностям борьбы за исполнение желаний предпочли гармонию и удовлетворённость минимальным усилием к существованию. "Для мудрецов... перспектива борьбы и конфликта воплощала демоническое начало - решительное зло. Поэтому они отшатывались от актуализации человеческих потенций, предпочитая этому мир, гармонию и порядок при низком уровне человеческих притязаний"⁸⁰. Хотя было бы неправильным заявить, что европейская философия по своей природе гедонистична - в определённой степени она предполагает (разрядка наша - *Ред.*) гедонизм, удовлетворение и исполнение желаний. Не случайно в качестве классического текста, свидетельствующего о китайском подходе к проблеме, Шварц цитирует знаменитое место из "Сюнь-цзы", где тот говорит, что неупорядоченное удовлетворение желаний приводит к смуте⁸¹. И хотя Янь Фу, судя по всему, подчёркивает здесь связь борьбы за существование с эволюцией, он мог также иметь в виду и дилемму, касающуюся положительной или отрицательной оценки желаний и их удовлетворения, иначе говоря, акцент на ограничении или исполнении желаний. В связи с последней интерпретацией Бауэр отметил контраст между Ян Чжу и Сюнь-цзы⁸².

Однако вернёмся к рассматриваемому отрывку. Хотя его главной особенностью является нацеленность на удовлетворение желаний, эта нацеленность принадлежит к моральной сфере. Поэтому смерть предпочтительна по сравнению с жизнью, чуждой справедливости. Оценивая данную точку зрения, надо сказать, что даже если позиция Ян Чжу противоречила конфуцианской в конечных выводах, все же они очень близки. В самом деле, если мы обратимся к "шести желаниям", названным Ян Чжу, то увидим, что пять из них предполагают удовлетворение тела и лишь одно, шестое,

относится к внефизической сфере. В тексте "Люй ши чунь цю" однако, сразу за упоминанием удовлетворения желаний говорится, что Бо-и и Шу-ци, понимавшие, что действительно существенно, отказались от своего тела в пользу утверждения своей воли (*и*). Получается, что как раз то "желание", которое у Ян Чжу названо последним, в "Люй ши чунь цю" становится наиболее важным. Интересно отметить, что термин *и*, фигурирующий у Ян Чжу, в "Мэн-цзы" не играет особой роли и относится к интеллектуальным, а не к моральным качествам. Поэтому можно предположить, что использование именно этого термина у Ян Чжу связано с сознательным отталкиванием от конфуцианской терминологии. Однако по сути дела в вышеприведённом тексте "Люй ши чунь цю" употребление этого термина неоправданно и может быть объяснено лишь заимствованием из Ян Чжу: концепция, согласно которой самопожертвование осуществляется ради "нейтральной" воли, неправдоподобна. В процитированном выше более общем отрывке, повествующем о четырёх видах жизни, эта неадекватная терминология исправлена, и авторы употребляют конфуцианский термин *и* ("справедливость"). В конфуцианских источниках неоднократно встречается мысль о том, что жизнь предпочтительнее смерти отнюдь не во всех случаях⁸³. Особенно близок по своему духу к приведённому тексту "Люй ши чунь цю" отрывок из "Мэн-цзы". В нём говорится: "Я хочу жить, и я стремлюсь к справедливости (*и*). Если я не смогу осуществить оба этих желания, я скорее откажусь от жизни, избрав справедливость"⁸⁴. Проведённый анализ приводит нас к выводу о правильности точки зрения Сяо Гун-цюаня, усматривающего в "Вёснах и осенях господина Люя" произведение, написанное с позиций, близких конфуцианству⁸⁵. Такая же оценка дана в "Сы ку цюань шу цзун му ти яо" Чжан Сюэ-чэном⁸⁶. Такой точке зрения противостоит подход Бауэра, который рассматривает эту книгу как "собрание самых различных смешанных форм даосизма"⁸⁷.

Глупость самопожертвования

В противоположность тому, что мы видели до сих пор, в древнекитайской литературе имели место не только одобрение и восхищение верностью своим идеалам и смелостью Бо-и и Шу-ци, но и их беспощадная критика. Эта критика осуществлялась с позиций свойственного даосским мыслителям противопоставления природы с её величием, спокойствием и чистотой - человеческим делам с их суетой, своекорыстием и фальшью.

Критику Конфуция и его подхода к задачам человека мы встречаем уже в "Лунь юе", где в 18-ой главе имеются диалоги Конфуция и его ученика Цзы-лу с отшельниками, не верящими в возможность осмысленного социального действия и общественной деятельности, считающими все попытки что-то улучшить в мире делом не только бессмысленным, но и опасным, и призывающими поэтому к уходу из мира. Впоследствии и "социальное отчаяние", и стремление к самосохранению как высшей цели вошли в качестве важнейшего элемента в философию даосизма.

В "Дао дэ цзине", как известно, вообще отсутствуют какие бы то ни было имена и даты и, естественно, нет никаких упоминаний о Бо-и. Однако в другом классическом даосском трактате "Чжуан-цзы" описывается образ идеальной даосской личности, "настоящего человека древности (*гу чжи чжэнь жэнь*)"⁸⁸. Чжуан-цзы рисует здесь образ сверхчеловека, не заботящегося ни о жизни, ни о смерти, лишённого всяких человеческих чувств, "не пользующегося сердцем (*синь*), чтобы отклонить Путь (*дао*), и не прибегающего к помощи человека, чтобы поддержать Небо"⁸⁹.

Далее осуществляется очень своеобразное противопоставление даосского мудреца (*чжэньжэнь*) конфуцианскому *цзюньцзы*. Чжуан-цзы приписывает даосскому мудрецу, находящемуся по ту сторону добра и зла, именно конфуцианские качества: "Тот, у кого имеются привязанности, негуманен (*фэй жэнь*)... тот, кто не может объять и пользу и вред, не есть *цзюньцзы*"⁹⁰.

Если эта беспомощная попытка доказать, что даосский мудрец вдобавок ко всему обладает ещё и качествами *цзюньцзы*, и может о чём-то свидетельствовать, то лишь о популярности и авторитете, завоеванном конфуцианством и о нежелании даосского философа оттолкнуть свою аудиторию прямым выпадом против гуманности и идеала *цзюньцзы*.

Дальнейшее содержание отрывка ясно показывает смысл того, что хочет сказать здесь Чжуан-цзы. Перечислив имена восьми персонажей, в том числе Бо-и и Шу-ци, Чжуан-цзы заключает: "Все они были рабами, служившими другим людям, радовавшимися радостям других людей, но не умевшими радоваться своей радостью"⁹¹. Вывод Чжуан-цзы совершенно ясен: каждый должен думать лишь о себе, а тот, кто думает о других, предпринимая что-либо, чтобы им помочь, достоин осуждения, ибо таким образом он делается рабом. Трудно найти другую формулировку, столь последовательно отвергающую самые основы нравственности.

Одним из методов, к которым прибегает Чжуан-цзы для дискредитации нравственности, выступает демонстрация ничтожности,

как качественной, так и количественной, человеческих дел и забот. Чжуан-цзы рассказывает о том, как во время осеннего половодья Господин Реки (Хэ-бо) был вне себя от радости, но когда, следуя течению, достиг Северного моря и увидел, насколько оно превосходит реку, он понял, что величие разлившейся реки не может сравниться с величием моря. "Когда прежде я слышал людей, принижавших учение Конфуция и не придававших значения справедливости Бо-и (*цин Бо-и чжи и*), я никогда не доверял им. Однако, теперь, когда мне была явлена ваша безмерность, я понимаю, что не приди я к вашим вратам, быть бы мне посмешищем для мастеров Великого метода (*да фан чжи цзя*)"⁹².

В ответ на это бог северного моря говорит о бессмысленности разговора об океане с болотной лягушкой. Далее он с восторгом описывает неизмеримые просторы вселенной, подчёркивая ничтожество человека в сравнении с ними. "Не напоминает ли человек в сравнении с десятью тысячами вещей лишь волос на теле лошади? То, к чему стремились пять императоров; то, за что боролись три царя; то, о чем горюют гуманные люди и над чем трудятся мужи, преисполненные ответственности, - все сводится лишь к этому! Бо-и отказом служить снискал себе славу (*мин*); Конфуций, поведав об этом, выдавал себя за ученого. Но в своей гордыне не подобны ли они тебе, только что возгордившемуся разливом своих вод?"⁹³

Поставив Бо-и в один ряд с Конфуцием, Чжуан-цзы выказывает тонкое понимание внутренней близости их друг другу. Оба они выступают провозвестниками морали, мелкой и ничтожной с точки зрения вселенной.

Но, пожалуй, самые язвительные нападки на Бо-и содержатся в том отрывке, где Чжуан-цзы пытается доказать его сходство с разбойником Чжи. Мы уже упоминали о том, что после Мэн-цзы пара героев, Бо-и и Чжи, стала стандартным обозначением двух противоположных типов человека - благородного мужа и злодея. Стремясь показать бессмысленность и несущественность морали и нравственных ограничений, автор "Чжуан-цзы" избирает два этих образа для того, чтобы показать, что, несмотря на их кажущуюся противоположность, в самом существенном они не отличаются друг от друга. Приводя примеры разного рода людей (мелкий человек, рыцарь (*ши*), сановник, мудрец), Чжуан-цзы замечает, что все они стремятся к достижению различных целей, но ради них неизменно жертвуют собой (иероглиф *сюнь* обозначает, как ни странно, и то и другое - жертвование и стяжание), губят свою природу (*син*). Отсюда делается вывод, что "хотя смерть их была различна, их

объединяет то, что оба разрушили свою жизнь и погубили собственную природу”⁹⁴.

Здесь чрезвычайно интересно, что парадоксальная мысль о том, что акт самопожертвования также является стремлением к выгоде, вошла в китайский язык и, в определенной степени, в китайское сознание. Эта мысль не только полностью противоречит здравому смыслу (готовность к самопожертвованию является отличительной чертой редких людей, обладающих решимостью и нравственным идеализмом), но и совершенно расходится с конфуцианским подходом, согласно которому стремление к выгоде составляет специфическое качество маленького человека. Иероглиф *сюнь*, означающий одновременно и “жертвовать собой,” и “предаваться чему-либо”, в своём первоначальном смысле, как отмечает Легг⁹⁵, означал “похоронить вместе с мёртвым”, т. е. объединиться в смерти, как и в жизни.

По сути дела, ту же самую мысль мы встречаем в другом отрывке, где она вложена в уста разбойника Чжи. В его речи приводится ряд примеров людей, которые высоко превозносятся в мире, не заслуживая этого, ибо они “ради выгоды внесли смятение в свою истинную природу (*чжэнь*)”⁹⁶. Эта первая группа людей включает в себя, главным образом, конфуцианских образцовых правителей, в моральной компрометации которых и заключается цель разбойника Чжи (так, например, о Яо он говорит, что тот был безжалостным отцом, о Шуне - что он был непочтительным сыном и т. д.). За этой первой группой идет вторая, состоящая из людей, пошедших на самопожертвование. Первыми среди них названы Бо-и и Шу-ци. Здесь вывод разбойника Чжи звучит несколько иначе: “Эти... люди подобны освежёванной собаке, свинье, принесённой в жертву наводнению, нищему-попрошайке с милостыней в руке. Всех их соблазнили мечты о славе (*мин*), всем им было присуще легкомысленное отношение к смерти”⁹⁷.

От приведённых выше отличается самый подробный отрывок о Бо-и и Шу-ци. Я имею в виду почти полностью воспроизведённый в “Чжуан-цзы” текст, впервые встречающийся в “Люй ши чунь цю”. Центральным моментом этого отрывка является не самопожертвование братьев, а их отказ от участия в управлении. Поэтому, в отличие от двух вышеприведённых отрывков, мы обнаруживаем здесь не критику, а одобрение поведения братьев. Интересно обратить внимание на то, как это одобрение сформулировано. Вместо имеющегося в “Люй ши чунь цю” вывода, согласно которому самое важное в жизни - полное удовлетворение желаний, в “Чжуан-цзы” выведено, что “придерживаться возвышенных принципов, быть

щепетильным в отношении своего поведения, довольствоваться лишь собственной волей, не снисходя до службы миру, - таков был идеал двух благородных мужей"⁹⁸. Этот вывод, несомненно, противоречит конфуцианскому подходу. И в этом противоречии можно видеть продолжение проблематики "Лунь юя": нужно ли уходить из мира для того, чтобы не запятнать себя и не скомпрометировать свои принципы, или для того, чтобы не подвергать свою жизнь опасности и не вмешиваться в проток вселенской жизни, который всё равно невозможно изменить.

Как известно, даосская философия сыграла впоследствии огромную роль в развитии китайской поэзии⁹⁹. И хотя образ Бо-и в китайской поэзии заслуживает того, чтобы стать предметом особого исследования, уже сейчас можно отметить, что здесь его самопожертвование встречает осуждение. Так характеризует его Дунфан Шо:

"Средины золотой держаться -
Вот верный способ обретения Пути,
Достойный просвещённого ума.
Видать, недалеко были умом Бо-и с Шу-ци,
Коль смерть голодную нашли на Шоуян-горе.
Люся Хуэй со службы трижды изгнан был:
Он очень горевал, пытаясь сохранить невозмутимость.
Уж лучше деньги получать за службу,
Чем неотёсанным шататься дураком.
Ешь до отвала и гони всех прочь.
Слыви отшельником, но человеком мира будь"¹⁰⁰.

Приводя эти слова, Ли Цзи замечает, что Дунфан Шо, находя поведение Бо-и глупым, тем самым отражает неодаосскую озабоченность сохранением жизни как наиболее важным критерием в оценке любых событий. Поскольку смерть ради идеалов была безрассудством, а полное принятие мира невозможным, компромисс заключался в поиске физического комфорта при сохранении духа неповиновения"¹⁰¹.

Этого рода компромисс импонировал далеко не всем китайским поэтам и, безусловно, не соответствовал идеям Чжуан-цзы, который решительно отказался быть "оплачиваемым чиновником", поскольку это, по его мнению, угрожало порабощением. Подобное же отрицательное отношение к моральному самопожертвованию мы находим в поэзии Ли Бо:

15. Chan Wing-tsit. The Evolution of Confucian Concept Jen. - "Philosophy East and West". vol. 4, п 4.

16. ШЦ. Цз. 61, с. 1211; Watson. Ssu-ma Ch'ien, p. 189.

17. Лунь юй, IX, 5.

18. В тексте "Лунь юя" (VII, 5) Конфуций выражает сожаление в том, что его давно не посещал образ Чжоу-гуна.

19. Лунь юй, II, 14. За исключением специально оговорённых случаев, переводы из "Лунь юя" сделаны Виталием Рубиным.

20. Лунь юй, VII, 20.

21. Лунь юй, XIX, 22.

22. Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton. 1969, p. 6-67.

23. Лунь юй, XVI, 2.

24. Лунь юй, VII, I.

25. Вопрос о том, был ли Конфуций лишь посредующим звеном в передаче древней традиции, или реформатором, автором новой доктрины, начал обсуждаться в Китае ещё во времена ханьской династии, с появлением школы новых текстов и школы старых текстов. В то время как учёные-классики, представлявшие школу старых текстов, утверждали, что Чжоу-гун учредил шесть дисциплин, а Конфуций был только посредником в их передаче, школа новых текстов придерживалась мнения, что Конфуций, будучи составителем "Чунь цю", был создателем новой морально-политической системы. См: Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952, vol. 1, p. 56; Ph. C. Huang. Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism. Seattle, 1972, p. 15. После возрождения традиции школы новых текстов в теории Кан Ю-вэя обсуждение этого вопроса возобновилось. Произвольно манипулируя историческим материалом, Кан Ю-вэй пытался доказать в своей работе тезис, согласно которому Конфуций был революционером. Политическая мотивированность такого вывода в значительной степени компрометирует этот подход. Критику методов Кан Ю-вэя см. в работе: Hsiao Kung-Ch'uan. A History of Chinese Political Thought. Princeton, 1979, vol. 1, pp. 131-132. Однако вопрос о соотношении консервативных и новаторских элементов в учении Конфуция далёк от разрешения. Эта проблема лежит в основе оценки Конфуция в книге: J. R. Levenson, F. Schurmann. China: An Interpretative History. Berkeley, 1969. В главе "Традиционалист как новатор" авторы приводят к парадоксальному выводу, что хотя китайский мудрец и был традиционалистом, "...именно в нём, в своём традиционализме, Конфуций выступил новатором. И, если традиционализм подразумевает предпочтение древнего молодому, не оказываются ли решающие ценности феодализма отвергнутыми?" (с. 53). Таким образом, по мнению авторов, новаторство Конфуция и было его традиционализмом. С этой точкой зрения трудно согласиться, так как она исходит не из анализа источников, а из чисто теоретических соображений, касающихся такого неопределённого и многозначного термина как "феодализм". Весьма интересно резюме сегодняшнего состояния этой проблемы в книге: N. E. Fehl. Rites and Propriety in Literature and Life. Hong-Kong, 1971. На с. 87 Фэл пишет: "У исторического Конфуция и Конфуция "Лунь юя" было нечто от обоих /вышеуказанных/ подходов, иногда находившихся в напряжённом состоянии".

26. Лунь юй, II, 12.

27. Лунь юй, VIII, 13.

28. Подробно см.: V. Rubin. The Profound Person and Power in Classical Confucianism. - "Proceedings of the Academia Sinica". Taipei, 1981, vol. 8, pp. 339-362.

29. Лунь юй, XII, 17. Проблема роли правителя как примера обсуждается в статье: H. Fingarette. How the Analects Portrays the Ideal of Efficacious Authority. - "Journal of Chinese Philosophy". Vol. 8, N 1 (1981), pp. 29-49.

30. Лунь юй, XII, 11.

31. Лунь юй, IIX, 13.

32. Лунь юй, IV, 24.

33. Лунь юй, XIV, 29.

34. Князь Цзин упоминается в "Лунь юе" ещё дважды. В гл. XII, 11 он говорит с Конфуцием, восхищаясь его формулой "Пусть правитель будет правителем". В гл.

XVIII, 3 он говорит, что будучи человеком преклонных лет, опасается "оказаться" не в состоянии воспользоваться талантами Конфуция: что заставляет последнего покинуть Ци. В своих комментариях Ло называет его "не слишком мудрым правителем" (Confucious. The Analects. Tr. by D. C. Lau. Harmondsworth, 1979, p. 239).

35. Лунь юй, XVI, 11-12. Я считаю эти два параграфа частями единого целого; такой подход позволяет понять параграф 12, относительно которого Легг отмечал, что он "подразумевает соотнесение с чем-то утраченным" (The Four Books. Tr. by J. Legge. N.-Y., 1966, p. 249). Очевидно, что под людьми, "взыскующими осуществления своих благородных целей", в "Лунь юе" (XVIII, 8) имеются в виду Бо-и и Шу-ци. Они характеризуются там как "отказавшиеся поступиться своими благородными целями" (*бу сянь ци чжи*). Параграфы 11 и 12 воспринимаются как единое целое Лю Бао-нанем (Лунь юй чжоу и. - Ци чэн. Т. 1, Пекин, 1956, с. 363) и Артуром Уэйли (The Analects of Confucious. Tr. by A. Walley. N.-Y., 1938, p. 207).

36. То, что при определённых обстоятельствах уход в забвение является верным и даже необходимым шагом для достижения успеха (для *цзюньцзы* это равносильно правильному пути) обосновано в комментариях к третьей линии гексаграммы Кунь, что Дж. Блофельд переводит следующим образом: "Скрытие таланта (или красоты) определяет правильный образ действий. Что же касается принятия на себя общественных функций, то, хотя немедленный успех не может быть достигнут, его конечное осуществление обеспечено" (I Ching: The Chinese Book of Changes. Tr. by J. Blofeld. L., 1976, p. 92). Сходная мысль была высказана Ю. К. Шуцким в его трактовке гексаграммы N 5 Сюй ("Необходимость ждать"). Он пишет: "Творя правду теперь, её реализацию можно предоставить будущему, когда она сама собой проявится". Поэтому на данной ступени существенным является "...обладание правдой", и тогда её "блеск", её очевидность будет развиваться сама собой". (Ю. К. Шуцкий. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960, с. 212).

37. Лунь юй, XVIII, 8.

38. Лунь юй, VII, 14.

39. Лунь юй, V, 22,

40. В гл. XIV, 28 "Лунь юя" сказано: "Лучше всего отойти от своего поколения (*бо ши*)" (Waley. The Analects of Confucious, p. 190). В рамках конфуцианства существуют два наиболее общих подхода к этому вопросу. Согласно первому из них, призыв к политическому действию, для которого самое главное - служение обществу, оказывается вопросом первостепенной значимости. Эта точка зрения была высказана Хао Чжаном, отмечавшим, что, по конфуцианской теории, "...человек не мог быть назван мудрым до тех пор, пока не выполнит свою обязанность служить обществу, каких бы ступеней морального самосовершенствования он ни достиг" (Hao Chang. Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907. Cambridge, 1971, pp. 8-9).

Нечто подобное утверждает Джулия Цинь: "По учению Конфуция, самосовершенствование является не столько целью самой по себе, сколько предпосылкой для службы другим. Конфуцианец - это человек *для других* (курсив автора - В. Р.; J. Ching. Confucianism and Christianity. Tokyo, 1978, p. 88). Хотя эти авторы и утверждают, что конфуцианство одобрительно относится к самосовершенствованию, они рассматривают его как ценность второго порядка по сравнению с обязанностью активно участвовать в управлении и таким путём служить обществу. Наряду с подобным подходом, подчёркивающим примат "внешней" части известной двудеиной формулы "мудрость внутри и царственность снаружи" (*нэй шэн ван ван*) (Чжуан-цзы цзи цзе, гл. 33. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 216; Watson. Chuang Tzu, p. 364), среди современных конфуцианцев существует и другой, усматривающий суть конфуцианской традиции в понятии самосовершенствования.

Моу Цзун-сань интерпретирует конфуцианство как "религию морального совершенствования" (Моу Цзун-сань. Синь ти юй синь ю ти (Сущность сердца и сущность /человеческой/ природы). - Цит. по: Hao Chang. New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China. - The Limits of Change, p. 291). Тан Цзюнь-и также настаивает, что ключевое понятие конфуцианской этики - "исследование в самом себе" (T'ang Chun-i. The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy. - The Chinese Mind. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1967, pp. 192-194).

Необходимо отметить и третий подход, предполагающий равноценность обеих этих целей для конфуцианской доктрины. Бенджамин Шварц рассматривает их как полярности конфуцианского мышления, отмечая, что "...в течение столетий ...некоторые предпочитали ...один полюс другому, не взирая на их номинальную равнозначность" (B. I. Schwartz. *Some Polarities in Confucian Thought. - Confucianism in Action.* Ed. by S. Nivison & A. F. Wright. Stanford, 1959, p. 52). Фредерик Моут отмечает, что несмотря на то, что конфуцианство обычно ассоциируется с участием в управлении и службой обществу, "...в действительности в нём представлены два равнозначных аспекта ...один из которых санкционирует уход из общественной жизни, а другой - службу обществу при определённых условиях" (F. W. Mote. *Confucian Eremitism in the Yuan Period. - The Confucian Persuasion.* Ed. by A. F. Wright. Stanford, 1960, p. 206).

41. Лунь юй, XVIII, 7.

42. Лунь юй, XVIII, 1.

43. Шан шу (Книга документов). - Ши сань цзин. Тайбэй, 1961, с. 14-15, 16-17, 19-21.

44. Мэн-цзы, IIБ, 5. Кроме оговорённых случаев, переводы из "Мэн-цзы" принадлежат В. А. Рубину.

45. Мэн-цзы, VB, 1.

46. Мэн-цзы, VB, 1.

47. В комментариях Цзяо Сюня (1763-1820) даётся интересное объяснение противоречия между, в целом, приемлемой биографией Бо-и, представленной Сыма-Цянем, и образом Бо-и у Мэн-цзы. Цзяо Сюнь пишет:

"Я думаю, что если Бо-и жил во времена /тирана/ Чжоу /-синя/, он должен был знать о его преступлениях. Невозможно предположить, чтобы праведник мог помогать злодею.

Не обладая достаточным весом (*фэй кэ и ли чжэн*), живя в далёком маленьком государстве, даже если бы он захотел как-то воздействовать на тирана, то это было бы не в его силах. Он исполнял свои обязанности и платил налоги, хотя и был унижен этим.

Несомненно, в своём сердце он долго вынашивал мечту об уходе (*ли*), но не мог допустить этого /очевидно 忍言 здесь надо понимать как 認言 ("допустить")/.

Поэтому он служил до конца под тем предлогом, что мандат на правление своими владениями был пожалован ему предками. Так как Шу-ци стремился к тем же идеалам, что и его брат, Мэн-цзы вообще не упоминает его. Когда Мэн-цзы говорит, что он "ждал нового очищения Поднебесной", то имеет в виду, что /Бо-/и думал только о том, как бы избежать преступлений Чжоу-синя, не испытывая надежды на его исправление увещеваниями... а пытаясь исправить У-вана" (Мэн-цзы чжан и. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 1, с. 395).

Для того, чтобы придать версии Мэн-цзы больше правдоподобия, Цзяо Сюнь трактует отношение Бо-и к тирании таким образом, что можно сделать вывод, будто Бо-и был диссидентом и внутренним эмигрантом. Однако тот факт, что Бо-и упрекал У-вана за его неповиновение, противоречит попыткам Цзяо Сюня вернуть доверие к историческим экскурсам Мэн-цзы. Если бы портрет Бо-и сделанный Цзяо Сюнем, был точен, Бо-и не мог бы критиковать У-вана.

48. Мэн-цзы, IB, 1.

49. Мэн-цзы, VIIБ, 14.

50. Мэн-цзы, VA, 5.

51. Мэн-цзы, IIA, 9.

52. Мэн-цзы, VB, 1.

53. Мэн-цзы, VIA, 7.

54. Мэн-цзы, VB, 1.

55. Мэн-цзы, IIA, 6.

56. B. I. Schwartz. *Some Polarities of Confucian Thought*, pp. 51-52.

В. А. Рубин. Китайский Дон Кихот: различные оценки образа Бо-и

57. Мэн-цзы, VA, 7.
58. Как правило, иероглиф "чжи" не является нейтральным в конфуцианских текстах, обладая сильно выраженным положительным значением. Поэтому я не могу согласиться с его переводом ни Д. Л., ни Добсоном как "амбиция". См.: Mencius. Tr. by D. C. Lau, L., 1970, p. 107; Mencius: A New Translation, annotated and arranged by W. A. C. H. Dobson. Toronto, 1963, p. 125. Не могу я согласиться и с переводом Легга - "желание служить". См.: The Works of Mencius. Tr. by Legge. N.-Y., 1970, p. 265.
59. Мэн-цзы, IIБ, 2.
60. Мэн-цзы, IIА, 2.
61. Мэн-цзы, IIА, 2.
62. См., например, название седьмой книги конфуцианской антологии XII в. "Цзинь сылу цзи чжу" - "Служить или не служить в правительстве. Продвижение и уход" (*цзинь туй*). Издание "Сы бу бэй яо". - Reflections on Things at Hand. Tr. by Chan Wing-tsit. 1967, p. 183. Выражение "цзинь туй" в значении "продвигаться и уходить" вошло в китайский язык.
63. Wm. T. de Bary (ed). Self and Society in Ming Thought. N.-Y., 1970, p. 18.
64. Мэн-цзы, IIБ, 10.
65. The Book of Lord Shang. Tr. by J. J. L. Duyvendak. Chicago, 1963, p. 288.
66. Согласно комментарию Гао Ю, здесь имеется в виду видение, в котором содержалось предсказание уничтожения династии Инь У-ваном. Это видение упоминалось и в одной из впоследствии утраченных частей "Шу цзина". См.: Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 120.
67. Это парафраз ранее цитированной формулы Мэн-цзы, описывающей поведение Бо-и.
68. Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 119-120. См. немецкий перевод Р. Вильгельма (R. Wilhelm. Frühling und Herbst des Lu Bu We. Jena, 1928, с. 149-151. Текст "Люй ши чунь цю" в значительной степени совпадает с текстом из гл. 28 "Чжуан-цзы", перевод которой я заимствовал у Б. Уотсона (Watson. Chuang Tzu, pp. 321-322). Как доказывает А. И. Грэхэм, текст "Чжуан-цзы" был написан позже "Люй ши чунь цю" (А. С. Graham. How much of Chuang Tzu did Chuang Tzu write? - "Journal of the American Academy of Religion". 1979, vol. 47, N 3, p. 481). Следовательно, цитированный текст послужил источником для авторов "Чжуан-цзы".
69. Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought, pp. 559-560. Сяо соглашается со взглядами Цянь Му, что книга должна была послужить идеологическим обоснованием для будущей узурпации власти Люй Бу-взем. Однако мы обнаруживаем острую критику легистских методов в других древнекитайских памятниках, начиная с IV в. до н. э. Таким образом, гипотеза подготовки coup d'etat кажется нам излишней и недостаточной для объяснения идей, выдвинутых в книге.
70. Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 15; см. перевод: Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought, p. 561.
71. Философская энциклопедия. М., 1970, т. 1, с. 338-339.
72. Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1, p. 134.
73. Ле-цзы чжу. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 79; перевод исправлен по изданию: А. С. Graham (tr.) The Book of Lieh-tzu. L., 1960, p. 142.
74. См.: А. С. Graham. The Date and Composition of Lieh-tzu. - "Asia Major". 1961, vol. 8, N 5, pp. 139-198.
75. Chang Wing-tsit. The Story of Chinese Philosophy. - The Chinese Mind. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1967, p. 39.
76. Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1, pp. 140-141.
77. А. С. Graham. The Book of Lieh-tzu, pp. 135-136.
78. W. Bauer. China und die Hoffnung auf Glück. Munchen, 1971, с. 79.
79. Ibidem, с. 80-81.
80. В. I. Schwartz. In Search of Wealth and Power, p. 55.
81. Ibidem, p. 54. Это центральная идея Сюнь-цзы выражена в нескольких отрывках его трактата. См., например, начало гл. 19: Hsun-tzu. Basic Writings. Tr. by B. Watson, 1963, p. 89.
82. W. Bauer. Die Hoffnung auf Glück, с. 93.

83. Лунь юй, XV, 8.
84. Мэн-цзы, VIA, 10.
85. Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought., p. 563.
86. Чжан Синь-чжэн. Вэй шу тун као. Т. 2, с. 1015.
87. Bauer. Die Hoffnung auf Gluck, с. 167-168.
88. Чжуан-цзы цзи ши. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 103-104; Watson. Chuang Tzu, p. 78.
89. Там же.
90. Чжуан-цзы цзи ши, с. 105; Watson. Chuang Tzu, p. 78.
91. Чжуан-цзы цзи ши, с. 105. На странице 79, в примечании N 3, Уотсон пишет, что все вышеупомянутые пытались "...либо изменить поведение других, либо продемонстрировать собственную моральную чистоту. Все они или были убиты, или закончили жизнь самоубийством".
92. Чжуан-цзы цзи ши, с. 248; Watson, Chuang Tzu, p. 175.
93. Там же, с. 251; Ibidem, p. 177.
94. Там же, с. 146-147; Ibidem, p. 102.
95. The Works of Mencius. Tr. by J. Legge, pp. 474-475, примечание к VIIA, 42.
96. Чжуан-цзы цзи ши, с. 430; Watson. Chuang Tzu, p. 329.
97. Там же, с. 431; Ibidem, p. 330.
98. Там же, с. 426; Ibidem, p. 322.
99. См. предисловие А. Купера: Li Po and Tu Fu. Tr. by A. Cooper. L., 1976. См. также: В. М. Алексеев. Китайская поэма о поэте: стансы Сыкун Ту (837-908). Пг., 1916.
100. Цит. по: Li Chi. The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature, p. 242.
101. Ibidem.
102. См.: J. J. Y. Liu. The Chinese Knight Errant. Chicago, 1967, p. 66.
103. Ibidem, p. 165.