

Дононбаев А., профессор  
Кыргызско-Российского Славянского  
университета, доктор политических наук (г. Бишкек),  
Сюй Лили, аспирант Бишкекского  
Гуманитарного университета им. К. Карасаева

## ЖИЗНЬ И ИДЕИ КОНФУЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ

### АХЛАКТЫК ЖАНА САЯСИЙ ОКУУ КОНТЕКСТИНДЕГИ КОНФУЦИЙДИН ЖАШООСУ ЖАНА ИДЕЯЛАРЫ

### LIFE AND IDEAS CONFUCION IN THE CONTEXT OF ETHICAL-POLITICAL DOCTRINE

**Аннотация:** Конфуцианство - это учение, возникшее в Древнем Китае, которое затронуло не только политику, но также и этические и политические нормы правления государством. Именно это учение оказало невероятное влияние на развитие не только политической жизни, но также и на общественный строй и духовную культуру Китая, на протяжении периода становления страны, как отдельного государства. Данная статья рассматривает не только личную жизнь Конфуция, но и период становления его, как духовного лидера, а также рассказывает о том, какие преграды ему пришлось преодолеть, для того, чтобы его работа и навыки, которые были предложены им, были воплощены в реальность.

**Ключевые слова:** Конфуций, этико-политическое учение, философия, этика, политика, идеология, общество.

**Аннотация:** Конфуций илими Байыркы Кытайда пайда болгон бир гана саясатты эмес ошондой эле мамлекеттик бийликтин этикалык жана саясий ченемдерине таасирин тийгизген окуу. Бул доктрина гана саясий эмес, иштеп чыгуу боюнча укмуштуудай таасирин тийгизген, ошондой эле өзүнчө мамлекет катары өлкөнүн калыптануу мезгилинде коомдук тартипти жана Кытай рухий маданиятына жатат.

Бул макала Конфуцийдин жеке жашоосун гана эмес анын руханий лидер катары мөөнөтүн, ошондой эле бул иш үчүн, ал кандай тоскоолдуктарды жоюусу айтылат, ал сунушталган көндүмдөр, чындыгында жашоодо колдонулган.

**Түйүндүү сөздөр:** Конфуций, этикалык жана саясий доктрина, философия, этика, саясат, идеология, коом.

**Abstract:** Confucianism is a doctrine that emerged in ancient China, which affected not only politics, but also ethical and political norms of government. His doctrines had an incredible impact on the development of not only political life, but also the social structure and spiritual culture of China, during the period of the country's emergence as a separate state. This article considers not only the private life of Confucius, but also the period of its formation as a spiritual leader, and also tells about the obstacles that he had to overcome in order for his work and the skills that were offered to them to be realized.

**Keywords:** Confucius, ethical and political doctrine, philosophy, ethics, politics, ideology, society.

Конфуций (551-479 гг. до н.э.), - это европозеированное произношение "Кунфуцзы", в китайском языке "Кун-цзы" - происходил из захудалого аристократического рода царства Лу. Уже в раннем возрасте он лишился отца, а в 17 лет умерла его мать и он начал свою самостоятельную жизнь. В тот период судьба человека все еще определялась происхождением.

Представители знатных аристократических родов занимали все значительные административные посты в государстве. Кроме знатности происхождения все большую роль на сцене социальной жизни начинает играть и богатство. Но семья Конфуция не отличалась ни знатностью, ни богатством. Поэтому юноше приходилось уповать только на свое природное дарование и

неумное трудолюбие. В течение ряда лет он занимает мелкие и средние чиновничьи должности, которые не обеспечивают благополучия его семьи и, что было не менее значимо, не приносят ему удовлетворения. Но, одновременно, все эти трудные годы взросления его неизменной страстью оставалась любовь к знаниям. Эту страсть своей натуры он пронес через всю свою жизнь. Всегда и везде он упорно и настойчиво учился. В 30 лет он был, по-видимому, одним из образованных и достаточно признанных людей на своей родине в царстве Лу. “В тридцать лет встал на ноги” - говорил он о себе. Это позволило ему открыть свою частную школу, где сам и преподавал. В 35 лет он считался знатоком в области системы управления государством. К его советам прислушивались правители царств. “В сорок лет, - отмечал Конфуций, - я перестал сомневаться”. Начиная с этого возраста и до пятидесяти лет он непрерывно учит других и сам учится. К нему в школу приезжают люди из самых отдаленных уголков. Многие его ученики после окончания школы становятся государственными деятелями в разных царствах. Слава о его школе расходится по всей Поднебесной. Он имел право сказать: “В пятьдесят я проникся повелением Неба”. [1, 13] Это высказывание, видимо, следует понимать в том смысле, что Конфуций в этом возрасте постиг не просто внешний ход, а саму внутреннюю суть, если можно выразиться законосообразность, системы межгосударственных политических событий и механизмов управления в Поднебесной.

Как любой мыслитель-теоретик до и после него, внимательно наблюдавший окружающий его мир и имевший свою точку зрения по вопросам управления государством, он мечтал увидеть воплощение своих идей на практике. Поэтому Конфуций, когда ему исполнилось 51 год, решает вновь попытаться счастья на административном поприще. Чтобы проверить его, правитель Лу дал ему в управление небольшую территорию. В течение года Конфуций там наводит образцовый порядок. После этого он назначается на один из высших государственных постов и через несколько лет ему поручают одновременно выполнение функций первого советника правителя. И как всегда бывает в такие моменты жизни у него появляются завистники, которые строят против него козни и интриги. К тому же, в соседнем царстве Ци были слишком обеспокоены растущим влиянием Конфуция в делах луского государства. “Люди царства Ци, - отмечал Сыма Цянь, - услышав о деяниях Конфуция, опасно говорили: “Поскольку Кун цзы правит, то царство Лу непременно станет гегемоном. Став гегемоном, обратит взоры на наши земли, как самые близкие, и мы станем первой жертвой”. [2, 62] Придумывается хитроумная интрига, которая должна ослабить позиции Конфуция при дворе и рассорить его с луским правителем. При этом тщательно учитываются психологические и моральные черты, присущие характеру, как Конфуция, так и луского государя. В царстве Ци отобрали 80 юных красавиц, обучили специальным танцам, облачили в шелковые одеяния и присоединив 30 лошадей, запряженных в колесницы, отправили в дар лускому царю. Луский царь вначале отказывался от столь щедрого подарка, но после просьб и советов согласился. Как повествует Сыма Цянь, вскоре царь увлекся тан-

цовщицами и забросил все государственные дела. По-видимому, Конфуций неоднократно пытался уговорить государя вернуться к делам, но безуспешно. И тогда, оскорбленный легкомысленным поведением правителя, Конфуций оставляет свой пост и покидает пределы Лу. В течение 13 лет он вместе с ближайшими учениками странствовал, переходя из одного царства в другое, предлагая свои услуги по управлению государством. Но нигде не имел успеха. Возвратившись в Лу, он продолжает преподавать и умирает, когда достигает 73 лет.

Конечно, по меркам обыденных, житейских представлений, нельзя, по-видимому, сказать, что жизнь Конфуция сложилась удачно. Но считать его неудачником также неверно. И, разумеется, сам по себе, такой подход к оценке жизни и деятельности философа неправомерен. Есть некие высшие критерии, по которым можно судить о наполненности жизни, удовлетворенности судьбой, испытываемым отдельно взятым человеком. Внешне неброская жизнь Конфуция сложилась весьма драматично. Как человек эпохи “Чуньцю - Чжаньго” Конфуций всецело находится в социально-политическом пространстве и духовно-ментальной атмосфере своего сложного времени. По своему складу характера это человек, который не мог, а главное не хотел, уходить от тяжелых забот и мучительных страданий, переживаемых его соотечественниками и современниками. Трагическая ситуация, сложившаяся в стране, расколотой на враждующие царства, которые все больше отделялись друг от друга, с народом, мучительно страдающим от бесконечных войн и испытаний, стала его личной жизненной драмой. Он решает посвятить жизнь нахождению пути выхода из этой сложной и трудной ситуации. В своем этико-политическом учении он дает концептуальную модель выхода из кризиса. Действенность этой модели нужно было проверить на практике. Поэтому Конфуций ищет пути к административной карьере. [3, 45] И здесь приходит в противоречие сама человеческая натура мыслителя и морально-психологическая атмосфера, господствовавшая в то время в административно-чиновничьей среде царств. Жуткая обстановка непрерывных междоусобиц требовала прагматичных людей, способных преодолеть угрызения совести, умеющих применять на практике правила “меры” и “расчета”. Но как раз-то по своему характеру и этическим убеждениям Конфуций не относился к категории людей “меры” и “расчета”. Изворотливость, плутовство, интриганство и другие политические свойства, широко распространенные в те времена во взаимоотношениях лиц, находившихся во власти, Конфуцию были чужды и неприемлемы. Если бы он принадлежал к людям “меры” и “расчета”, то не оскорбился, а напротив, радовался тому, что луский правитель увлекся танцовщицами. Это открывало ему как первому советнику дорогу к полной власти, следовательно, возможности проверить свои идеи на практике. Как пишет В.М.Алексеев, с точки зрения Конфуция, историк, обладающий качествами “благородного мужа”, т.е. не боящийся идти наперекор общепринятому мнению и сложившейся реальности во имя утверждения исторической правды, “человек чести и благородства”. “Его путь есть вечный путь, ве-

личина постоянная, а не эфемерное приспособление”. [4, 151-15] Сам Конфуций был именно таким человеком, не желавшим и не способным приспособляться к преходящей и переменчивой ситуации ради выгоды, карьеры или благополучия. Поэтому в сознании многих поколений китайцев Конфуций сохранился в образе Учителя. Учителя с большой буквы и сильным духом. Очевидно, прав Б.Шварц, называя Конфуция подлинным родоначальником китайской философии, которого в его роли учителя можно уподобить Сократу. [5, 67]

Однако описание внешней стороны событий жизни Конфуция, к сожалению, не передает всего внутреннего состояния, переживаемого философом. Реальность, которая окружала его, была не просто безрадостной, но невыносимо тяжкой. И потому служила источником душевной боли и духовного страдания. В период, когда жил Конфуций, застарелые военно-политические конфликты укрупнились и на общественной арене сталкивались уже не отдельные царства и княжества, а целые феодальные коалиции и союзы. Война приводила к массовой деморализации и росту преступности: убийства и грабежи, насилия и истязания входят в “плоть и кровь” народного организма. Кажется, все основы мироустройства и порядка были окончательно расшатаны на протяжении этого многовекового потрясения, исчезло всякое уважение к человеческим устоям, потерял всякий смысл страх перед этическими нормами, сгинула вера в справедливое решение любых жизненных вопросов и лишь одна голая сила и корыстный расчет царили во взаимоотношениях людей. Пышно разрослись под покровом анархии и беззакония все человеческие пороки, люди одичали в своем пределе. Никакое положение не удерживало необузданного своеволия, никакое достояние не могло спасти от нужды или алчности. Хуже всего в этих долговечных войнах было то, что карты в них до того оказывались перемешанными, что не было никакой определенной метки, по которой можно было бы признать своего настоящего и будущего друга или врага. Сегодняшний союзник и друг завтра внезапно превращался в заклятого противника и врага. Военно-политическая интрига стала определяющей формой исторического действия. Усилия правителей царств и их сановников направляются на то, чтобы завязывать потуже узел политических интриг, с целью завлечь в них своих противников. Правители и сановники царств и княжеств заняты бесконечным распутыванием хитроумных козней соседей и завязыванием все новых изощренных узлов интриг, направленных против предполагаемых врагов. Важнейшим качеством правителей становится обладание искусством притворства и одурачивания. При этом вовсе не обязательно иметь добродетели, важно показывать вид, что обладаешь ими. Притворство, обман, интрига получают всеобщее распространение. Сами суждения людей того времени как будто свихнулись, следуя за общей порчей нравов. Конфуций отмечает: “В древности люди имели три вида недостатков. Ныне даже этих недостатков, кажется, уже нет. В древности безнравственные все же умели сдерживать себя. Ныне безнравственные ведут себя разнузданно. В древности сдержанные люди не выражали открыто своих

чувств. Ныне же сдержанные люди гnevаются и плачут. В древности даже глупцы отличались прямоотой. Ныне творят обман”. С горечью он напоминает, что нынче умы изощряются в том, чтобы затемнить славу прекрасных и благородных деяний древности, давая им какое-нибудь низменное толкование и подыскивая для их объяснения суетные поводы и причины. В развращенности времени каждый принимает то или иное участие: одни вносят свою лепту предательством, другие бесчестностью, насилием, алчностью, жестокостью; короче говоря, каждый тем, в чем он сильнее всего преуспел; самые же слабые добавляют к этому глупость, суетность, праздность. Освобождая своекорыстие от уз этического начала, низводя мораль до уровня публичного притворства, эпоха военно-политической междоусобицы одновременно приводит к массовому столкновению своекорыстных интересов и порождает ситуацию, в которой ни один прагматический расчет не является надежным. Сила разбивается о хитрость, а последняя - о еще большую хитрость; обладатель богатства чувствует себя под угрозой ограбления, грабитель - под угрозой истощения богатств; притворщик рискует быть обманутым другим притворщиком, превосходящим его в искусстве лицедейства.

Конфуций прекрасно понимал, что затяжная война - усобица, которая расшатала и опрокинула все жизненные устои и опоры, доводит людей до согласия с любым объединением и миром в Поднебесной, даже таким, который учреждается под эгидой деспотической, но зато уж единой и централизованной власти. В приют деспотизма гонит всеобщий страх расправы и смерти. Поэтому Конфуций, предвидя возможный ход такого исторического разворота, который может привести к господству деспотического государства, ставит перед собой задачу концептуального формирования модели “этического государства”.

Обозревая бесконечное переплетение межгосударственных конфликтов, а также современное ему общество, Конфуций делает однозначный вывод, что оно больно и его надобно лечить. Но прежде всего, подобно лечащему, он должен был определить причину болезни, а затем предлагать способ лечения. Текст “Лунь юя”, главного сочинения, в котором в концентрированном виде нашли отражение основные мысли философа, ясно показывает, что для Конфуция сложившаяся ситуация бесконечных войн, непрерывных несчастий и мучительных страданий разделенных царств, в целом страны и народа, являлась предметом долгих и глубоких размышлений. Перебирая звено за звеном всю цепочку причинно-следственных связей происходящих событий и явлений, он приходит к пониманию самой сути трагической ситуации. С его точки зрения сердцевиной всех проблем, вставших на пути “умиротворения и спокойствия Поднебесной”, является вопрос о природе человека и способе воздействия на нее в благоприятном направлении. На другом конце цивилизованного мира, в античной Греции, в совершенно иной политической ситуации, примерно в то же время к такому же выводу приходит другой мудрец - Сократ.

На всем протяжении истории Китая философы безуспешно спорили о природе человека. Одни счи-

тали ее изначально доброй, другие - злой. Д.Мэнро, давая детальный анализ различий в подходе конфуцианства и даосизма к трактовке природы человека, пишет: "Сутью древнекитайской мысли является идея того, что люди по природе равны. Эта доктрина философски более важна, чем известные китайские верования в необходимости социальных иерархий и неодинаковых моральных достоинств людей... Идея природного равенства привела Конфуция к предположению, что надлежащее образование решит социальные и политические проблемы". [6, 1] Правда, Конфуций избегает однозначных оценок о природе человека. Эта тема, по-видимому, уже после него становится предметом оживленных полемических размышлений и глубоких дискуссионных дискуссий. Один из учеников философа Цзы Гун говорил: "Сочинения и суждения Учителя о культуре ("вэнь") можно достать и услышать. Суждения же Учителя о природе человека ("син") и пути Неба невозможно достать и услышать". Конечно, его, так же как и других философов эпохи "Чуньцю-Чжаньго", не могли не поражать неожиданные проявления и всплески человеческой природы. "Перед изумленным взором интеллектуалов древнего Китая, - пишет Л.С. Переломов, - раскрылись новые, неизвестные ранее грани человеческого характера и поведения". [2, 67] "Природа людей объединяет, нравы разъединяют" - говорил Конфуций. Высказывалось мнение, что Конфуций считал природу людей от рождения одинаковой и лишь грубые нравы и обычаи делают одних недобродетельными, а других нет. Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: "Там грубые нравы. Как вы можете так поступать?". Учитель ответил: "Если благородный муж поселится там, будут ли там грубые нравы?" [7, 157] Поэтом Конфуций, видимо, считал бесплодными рассуждения о природе человека. Для него было важно найти средства и способы, которые помогли отвратить природу человека от воздействия дурных нравов и направили ее развитие в русло добродетельности, милосердия и человечности. Жизненный опыт и многолетнее общение с разными людьми позволили Конфуцию сделать заключение: "Богатство и знатность - вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао в достижении этого, то они этого и не получают. Бедность и презренность - вот что ненавидят люди. Если не установить для них Дао в избавлении от этого, то они от этого так и не избавятся". Эти побуждения заставляют людей вступать на путь ожесточенного соперничества, борьбы и войн. В этом состоянии "войны всех против всех", или иначе, в китайских понятиях, общества, потерявшего свой "Путь-Дао", когда Небо давно уже молчит. Конфуций считал неперменным долгом истинного человека брать пример с великого Неба. Поэтому он воскликнул: "Я хотел бы не произносить слова". Цзы-гун сказал: "О, учитель, если слова не будут произнесены, то, что наши ученики передадут?" Учитель сказал: "Какие слова произносит Небо? Идут, сменяя друг друга, времена года, порождаются вещи. Какие слова произносит Небо?" [1, 19] «Совершенно-мудрые правители не появляются, а реально действующий чжоуский ван не обладает небесной благодатью "дэ", люди, отличающиеся благородством, мудростью и честностью, должны брать дело "умиротворения и

спокойствия Поднебесной" в свои руки». Конфуций возлагает надежду именно на таких людей, которых называет "благородными мужами" - "цзюньцзы".

В целом же он дает модель личности "веерообразного" характера, двумя крайними выражениями которого являются типы "цзюньцзы" - "благородный муж" и "сяожэнь" - "мелкий человек". Эти термины означают: "цзюнь" - "правитель", "цзы" - "сын", "сяо" - "мелкий", "ничтожный", "маленький" и т.д., "жэнь" - "человек". Конфуций выделил еще один - "средний" тип человека, о котором мало что говорил, но, по-видимому, понимал о его жизненной распространенности. Этический облик личности цзюньцзы характеризуется следующими позитивными качествами: "жэнь" - "гуманностью", "и" - "справедливостью" и "долгом", "сяо" - "почтительностью". Именно эти качества, в их взаимосвязи, по мнению Конфуция, образуют важнейшие структурные блоки системы этикета "ли". Б. Шварц считает понятие ритуала или этикета "ли" центральным в учении Конфуция, по содержанию означая "объективные предписания поведения". Этикет - внутренняя основа этико-политической культуры. Стержнем человеческого поведения должно быть следование трем указанным основополагающим принципам, с точки зрения Конфуция, составляющим основу всей системы этикетно-ритуальных норм "ли". Все другие нормативные понятия группируются вокруг них. Отклоняющееся от этих принципов поведение по логике вещей стремится от позитивного образца цзюньцзы к негативному образцу сяожэнь. [8, 303] Таким образом, эта бесхитростная схема рисует образ человека, исходя всего из нескольких функциональных качеств, вырабатывая которые в своей культуре, он приближается к этическому идеалу нравственно и политически полноценной личности. Совершенно иной по своим параметрам образ человека с положительными качествами дает Ян Чжу. В его понимании основным принципом человеческого поведения должно быть стремление к "естественности" - "цзыжань". Этот тип поведения реализуется с наибольшей полнотой в неуклонном следовании нормам "себялюбия" - "вэйво" и "наслаждения" - "лэ". Организующим центром личностного облика человека должны быть эти три качества. [9, 137]

Уже простое эмпирическое сравнение этих двух моделей личности показывает, как будто бы, положительную социально-политическую направленность этического идеала Конфуция и, якобы, негативную направленность идеала Ян Чжу. В абстрактном морально-этическом смысле, в эмпирическом обобщении это так и предстает. Но истинное в формально-логическом, абстрактном отношении, не всегда оказывается таковым конкретно-исторически. В системно-сравнительном контексте конкретного изучения эта, на первый взгляд, поверхностно изображенная картина приобретает уже иные, неоднозначно сложные краски.

Но, вначале, рассмотрим характерные отличия цзюньцзы. С точки зрения Конфуция это, прежде всего не социально-политическая, а морально-этическая категория. Этико-нравственное лицо цзюньцзы определено не социальным статусом, политическим рангом, а наоборот, его положение коррелируется

превосходящей этико-нравственной природой его качеств. Благородство “благородного мужа” не есть прирожденная данность, наследуемое социальное качество, достоинство, приобретенное вместе с политическим рангом, а напротив, способность личностного самоопределения следовать в мыслях и поступках этической добродетели вне зависимости от политической обстановки. Добродетель сосредотачивается в культуре “вэнь” и ее воплощениях. Здесь важно подчеркнуть два момента: во-первых, по-видимому, Конфуций был первым китайским мыслителем, осознавшим и теоретически выразившим противоположность между социальностью, культурностью и дикостью, варварством; во-вторых, он же разграничил и выделил сферу этико-морального из социального и политического контекста, определил нравственность как абсолютный признак культуры вэнь. Но поскольку, он называл себя не “творцом”, а “передающим” заветы древних мудрецов, то считал первым, кто начал вводить вэнь в жизнь народа Гуань Чжун (Гуан-цзы), являвшегося в V в. до н.э. главным министром в царстве Ци. Учитель говорил: “Если бы не Гуань Чжун, мы ходили бы с растрепанными волосами и одеждой, застегнутой на левую сторону”. Известно, что многие кочевники, с которыми общались древние китайцы, застегивались на левую сторону. Из четырех истин в которых наставлял Учитель, первое место им отводилось “вэнь”, а затем шли: благое знание, преданность, достоинство. Сфера “человеческого” в противоположность “нечеловеческому” концентрируется в этико-нравственной культуре индивида. Поэтому цзюньцзы - это этическая личность, т.е. первый в полном смысле человек, социально-политическое существо. Говоря по-другому, Конфуций развил дальше ту линию древнекитайской традиции, в которой свойства и признаки, отличающие человека от иных существ, оцениваются главным образом через призму этических характеристик. Сяожэнь же в таком сравнении имеет внешность человека, но внутри себя, в сердце своем, все еще зверь. Звериный, дикий нрав сяожэнь вовсе не признак слитности с природой, а совершенное отсутствие этико-нравственной основы. Следовательно, по Конфуцию, цзюньцзы - этически совершенный человек, а сяожэнь - этически низкий, мелкий человек. Как известно, эта идея, восходящая к древнекитайским мировоззренческим представлениям, в корне отличается от европейского понимания социального и природного, культуры и натуры. Если в первом случае критерием выделения оказывается признак этики и нравственности, то во втором - признак цивилизованности. Свободный эллин, римлянин всегда противопоставлялся варвару, облик которого воплощал необузданные черты стихии природы, удаленности от норм цивилизованной культуры. Сяожэнь же представлял морально-этическую категорию, объединяющую индивидов разных социальных и культурных слоев: воров, убийц, варваров. Основной стержень вэнь заключается в этической основе, т.е. гуманности, справедливости, долге, почтительности. В концепции Конфуция варвар оказался сродни с категорией людей типа сяожэнь потому, что лишен этических добродетелей. В европейском представлении человек нравственен по причине своей принадлежно-

сти к цивилизованному кругу, тогда как в китайском восприятии, наоборот, цивилизованность, культурность становится следствием распространения этических добродетелей. В первом случае культура создает возможность для выделения нравственных свойств человека, во втором, напротив, нравственно-этический фундамент позволяет воздвигнуть здание культуры вэнь.

Идея об этической первооснове вещей, человеческого бытия, своими мировоззренческими истоками уходит в древнекитайскую каноническую книгу “Ицзин” (“Книга Перемен”). Уже говорилось, что китайцы мыслили мир в качестве живой, пульсирующей “организмической структуры”, континуума, где все коррелятивно связано, взаимообусловлено, подчинено универсальному ритму движения. Этот ритм движения подчиняется согласованию и рассогласованию между двумя сторонами организмической структуры: “инь” - “ян” (“темной” - “светлой”). [10, 12] Космические и социальные изменения раскрываются в “Ицзин” как чередование ситуаций, обусловленных взаимобратимостью “инь” и “ян”. Различные состояния взаимодействий “темного” - “светлого” начал в мироздании утверждали то гармонию, порядок, расцвет, то дисгармонию, беспорядок, упадок. Эти ситуации с определенным типом взаимодействия “инь” - “ян” создавали цикл развития. Шел постоянный процесс смены одной ситуации другой, их обновления и чередования. Причем в круговороте движения “инь” - “ян” представляли как согласующиеся или не согласующиеся, но не как исключают друг друга начала. Если в европейской концепции сознания мысль и тело, дух и плоть изначально, в субстанциальной основе, исключают друг друга, то инь и ян, представляя противоположные, но не исключают, а взаимно предполагающие стороны целостного социокосмического организма, имеют единую субстанциальную основу. [11, 349-354] В этой связи “инь” и “ян” как “темное” и “светлое” начала не могли не породить борьбу добра и зла, истинного и ложного, хорошего и плохого. Этико-нравственный мотив, как видим, прямо вытекает из самой структуры данного типа мировоззрения.

Ассоциативное мышление, исторически характеризующая специфику традиционно-китайского способа восприятия и понимания вещей, создавало образ мира как некоей космической целостности в которой предметы уподоблялись друг другу по принципу “лэй” - “булэй” (“того же рода” - “не того же рода”), что вело к представлению о законе взаимодействия тел к резонансным, а не к причинно-следственным связям. В отличие от древнегреческой мысли, которая уже в своих исходных позициях шла в тенденции к объяснению мира как механически взаимодействующих тел, китайская мысль устремилась к концептуальному образу социокосмического мира, части которого взаимодействуют по принципу резонирующих объектов. В этой концепции мир предстает перед взором как нерасчлененное единство сторон и, соответственно, окружающие человека физические объекты мыслятся как продолжение его потенциалов. Естественно, в системе такого понимания познавательное усилие концентрируется на раскрытии и овладении способами управления человеческим поведением, оставляя

в тени познание сущностных характеристик человеческого и физического мира. Взаимодействие между людьми, людьми и вещами вводится в круг представлений о силе и интенсивности морально-этической добродетели. Чем выше этическая добродетельная сила индивидуума, тем интенсивнее и масштабнее влияние и изменение, производимое ею в мире. Морально-этическая добродетель, таким образом, оказывается силой, контролирующей и создающей внешнее окружение.

Уподобление отношений вещей акустическому резонансу привело к появлению представления о нравственном воздействии людей друг на друга как связи между звуком и вторящим ему эхом. Каков характер звука, таково неизменно возвращающееся к нему эхо. [12, 6] Именно от этого истока логика древнекитайского мышления пошла по пути обоснования идеи этико-нравственного примера. Согласно ей эффективное социальное и политическое правление в стране, в конечном счете, зависело от силы добродетели благородного мужа цзюньцзы, личным этическим примером определяющего направление в развитии сознания и поведения человеческой массы. Идеальный образец как бы материализовывался в массе. Таким образом, цзюньцзы был прежде всего этическим примером, образцом подражания. Цзюньцзы буквально означающий “сын правителя” (“цзюнь” - “правитель”, “цзы” - “сын”) в таком контексте приобретает качественно новое этическое звучание. В представлении Конфуция цзюньцзы действительно правитель, но способ его “правления” не напоминает образ социально-политических методов, традиционных сложившийся в европейском сознании. Цзюньцзы - это личность, управляющая окружающим миром прежде всего и главным образом силой добродетельного примера. Здесь, как видно, Конфуций расчленяет социально-политическое и этико-нравственное содержание человеческой природы. Если в этикетно-ритуалистическом типе сознания и социальные, и кровнородственные, и престижно-нормативные, и культурно-психологические соответствия были как бы спрессованы в клановом статусе, поскольку в жизни трудно проводились грани между различными связями и одни не мыслились без других, то цзюньцзы предстает как носитель сознания, в котором эти функции четко выделились.

С развитием вещных связей клановый статус постепенно терял материальную основу. В эпоху “Чуньцю - Чжаньго” явно снижается его роль как символа ранга и престижа, как объединяющего начала. Усиливается расщепление статуса на составляющие его элементы. Причем эти элементы приобретали самостоятельное значение и жизнь. Если ритуальная позиция менялась крайне медленно, то социальное положение подвергалось более быстрым изменениям. Статусная связь между членами клана как бы выходила из круга основных, жизненно важных, материальных интересов человека, отходила на второй план, ограничивалась религиозно-культовым содержанием. Этот исторический процесс индивидуализации социально-политического облика личности не прямо, а косвенно отражается в образе цзюньцзы. Разумеется, цзюньцзы нес в своем содержании заряд более общих

социальных и политических тенденций, чем кажется на первый взгляд, с точки зрения классовых антагонизмов, выражал потребности и интересы глобального исторического масштаба. И очевидно, что Конфуций вовсе не собирався превратить образ цзюньцзы в выразитель каких-то узких социально-классовых интересов. Становление нового исторического типа личности, этико-нравственная суть которой воплотилась в самоопределении, самоназвании цзюньцзы, ясно показывает, что образ человека, созданный даром философа, косвенно выстрадан общеисторическим народным движением. Исторически совершавшийся процесс социального расслоения, четко дифференцируя функции индивида, вел к формированию “стратного” сознания. Конфуций ясно осознавал пагубность этого социального явления и пытался воплотить в образе цзюньцзы черты, которые бы способствовали интеграции древнекитайского расколотого общества. Поэтому он выдвигал на передний план не какой-то социальный, а этический идеал, достижение которого “снимают” противоречия, существующие между людьми, соответственно, государствами. Как трезвый мыслитель Конфуций прекрасно разбирался в той свинцовый межгосударственной реальности, которая окружала его. Межгосударственные отношения того времени, в котором живет Конфуций, это жестокая повседневность «сражающихся царств». И в этих ужасающих условиях бесконечной конфронтационности и конфликтности сражающихся царств, он выдвигает на передний план, казалось бы, идеал «несбыточной мечты». Именно в этом надо видеть парадоксальность творческого мышления философа.

Вся система риторических, метафорических, логических и иных средств, используемых Конфуцием в традиционно приписываемом ему основном произведении “Лунь юй” (“Беседы и суждения”), в своем итоге преследует цель тщательного обоснования и основания идеи этико-нравственного примера. Конфуций так строит композицию своих бесед и суждений, чтобы показать как следует, доложить о вести человеку, стремящемуся соответствовать идеалу благородного мужа, олицетворяющего этико-нравственный пример. Так как идеал есть мечта о будущем и критика настоящего, то цзюньцзы в своей деятельности устремлен к преодолению сущего и утверждению должного.

Разбирая специфику учения Конфуция, В.А. Рубин отмечает его политическую направленность. Правда в его основе была этическая идея, имеющая политический выход. Данный политический выход опровергает версию Т. Манна, согласно которой только в Европе создавалось учение, имеющее целью преобразовать жизнь. «Загадочным фактом, - подчеркивает В.А. Рубин, - в истории конфуцианства является то, что конфуцианство оказалось таким сильным течением, несмотря на свою видимую слабость. Когда читаешь о попытках Конфуция и Мэн-цзы убедить прошедших огонь и воду правителей идти путем гуманности, когда представляешь себе эти разговоры, когда Конфуций, например, убеждает прожженного политика, что для того, чтобы справиться с воровством, нужны не карательные меры, а самоусовершенствование - увидя хороший пример в лице правителя, люди сами перестанут воровать, - и когда Мэн-цзы убеждает пра-

вителей в том, что объединить Поднебесную можно, развив в себе отвращение к убийству людей – тогда народ враждебных государств перейдет на его сторону, – поражает наивность, трогательная, а подчас и смехотворная, наивность всех этих попыток. И кажется, что люди, которые верили в то, что подобные наивные уговоры имеют хоть какой-то смысл, были просто чудаками, которых и принимать-то всерьез не стоит. Но когда подумаешь о том, что произведения, в которых все эти наивные разговоры записаны, сохранились и через полторы тысячи лет приобрели статус канона, а наивные чудаки рассматривались как духовные вожди сотнями миллионов людей на протяжении многих столетий, то приходишь к выводу, что их наивная, беспомощная и безоружная вера не так была уж смешна и бессмысленна». [13, 112]

Тенденции к интеграции, объединению страны, преодолению как будто вечно длящегося состояния распада межгосударственной и социально-политической жизни, и одновременно, жажда обновления, прорыва к новым формам организации общества, самым причудливым, противоречивым образом отразились и выразились в личностных чертах цзюньцзы. С одной стороны, он нес в своем этико-нравственном содержании мятежный дух. В нем нет ни грана апологетики существующего порядка. Это тип личности, появившийся в период когда, по образному замечанию Гегеля, сделанное, правда, по другому случаю, “единичное сознание отделяется, как самостоятельное, от всеобщего духа и становится для себя”. “Налично всеобщее”, “непосредственное”, общепринятая форма поведения начинает здесь подвергаться критике со стороны индивидуального этико-нравственного сознания, которое испытывает “неуверенность в сущем законе”, “требует от последнего, чтобы оно узаконило себя перед ним”. Этот исторический момент в индивидуальном развитии китайской личности прекрасно иллюстрируется на следующем примере. В.М. Алексеев, размышляя о мужестве философского отношения к миру, рассказывает как должны трактоваться исторические факты историком – цзюньцзы в понимании Конфуция. По причине бессилия законного правителя – вана, Сына Неба, некоторые князья присвоили себе титул “вана”. Боясь их могущества, другие князья величают их “ванами”, и, следовательно, “ван” есть факт. Однако для историка, судящего факты в историческом свидетельстве, этот факт есть факт в кавычках, факт, не имеющий истинную основу, не подлежащий нравственному оправданию. [4, 156] Урок, данный Конфуцием, пишет далее В.М. Алексеев, людям своей страны в отношении того, как надо писать историю состоял в том, что взяв сухую хронику, перечислявшую визиты одного князя к другому, затмения Солнца и Луны, войны, убийства, свадьбы князей и прочий скудный репертуар сведений и внимательно рассмотрев буквально каждое слово этой сухой регистрауры, он придал ему “значение рокового приговора над поступком человека”. Это значит, присущая древнекитайской исторической летописи безличная хроника событий наполняется в трактовке Конфуция этическим содержанием. Каждое историческое действие пропускается через призму морально-этического критерия, оценивается по шка-

ле нравственности. Безличные фигуры исторических событий приобретают свой человеческий облик. Их действия становятся выражением глубинной сути личности, тем, как сказал Гегель, что “ряд поступков субъекта – это и есть он сам”. С точки зрения цзюньцзы индивид может быть прав, поступая вопреки общепринятой норме, и он может оказаться виновен, даже если во всем следует диктату заведенного порядка. Роль этического сознания личности цзюньцзы заключается в том, что оно улавливает историческую необходимость общественного развития до того, как эта необходимость становится действительностью, и тем самым способствует ее осуществлению. Объективно необходимое состояние общества, то есть то, что составляет содержание общественного прогресса приобретает в сознании цзюньцзы форму должного. Конкретным же механизмом осуществления данного состояния общества, в рассуждениях Конфуция, называется “выпрямление имен”. “Имя” – знак социального различия между вещами, людьми. Это, приобретаемое во мнении окружающих, значение далеко не всегда адекватно отражает их подлинную суть. Конфуций показывает, что “выпрямление” (“чжэн”) означает вложить в “имя” истинное содержание. “Если имена неправильны, слово не соответствует (сути вещей). Если слово не соответствует (сути вещей), то дела не (могут) вершиться успешно.

В контексте выдвигаемого Конфуцием этико-нравственного идеала о преодолении сущего должным, принцип “выпрямления” имен понимается как приведение эфемерной социально-политической действительности, далекой от гармонии и порядка, в соответствие с подлинным смыслом ее изначальной сути. Поскольку сама существующая действительность неистинна в своей этической и нравственной основе, то Конфуций видит сущность этого принципа в реализации идеального, должного порядка. Следовательно, дело вовсе не ограничивается тем, чтобы привести “имя” в соответствие с действительностью, а напротив, привести действительность в соответствие с истинной сутью “имени”. “Выпрямление имен” оказывается выпрямлением, изменением, преобразованием сущего в соответствии с требованиями должного. По мнению Конфуция “имена” потеряли свое истинное содержание, наполнились ложным значением, стали призрачными явлениями. Между тем каждое имя имеет свое изначальное содержание, неизменное в своей сущности. Предназначение цзюньцзы как раз и состоит в том, чтобы приводить в соответствие “имя” с изначальной сутью вещей и людей. [14, 74] При этом должен изменяться не только смысл “имени” во мнении людей, но и значение самих вещей, т.е. должна изменяться ложная действительность. Часто цитируемое и толкуемое в литературе изречение Конфуция: “Правитель должен быть правителем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном”, в данной концепции приобретает смысл морально-этического императива, требующего соответствия социальных лиц и фигур их изначальной сущности. Следовательно, выпрямление имен, искривленных ложными обстоятельствами жизни, свидетельствует, что в понимании Конфуция именно цзюньцзы представляет фигуру, идущую абсолютно прямым путем, воплощая

истину в своей деятельности: “Неправильные имена приводят к утере основ. Утеря основ приводит к неверным делам, - подчеркивает Конфуций, беседуя со своим учеником Цзы-лу о методах правления. - Благородный муж должен правильно давать имя, а что дано правильно, осуществлять”. Называя вещи тем, чем они являются в призме этического восприятия, то есть правильно определяя их сущность, цзюньцзы, по мнению Конфуция, утверждает истину в любых делах, в том числе и в сфере правления. “Править - поступать правильно” - указывает Конфуций. Цзюньцзы как бы воплощал истину в этико-нравственном примере, доказывая правильными деяниями необходимость изменения ложных жизненных обстоятельств. Здесь мерилом истинности становится правильное морального поведения. Итак, путь, которым идет цзюньцзы, есть величина постоянная, а не эфемерное приспособление к переменной ситуации. Именно неуклонное следование абсолютному пути делает цзюньцзы этически самодостаточной личностью.

Рассматривая в исторической эволюции идеал цзюньцзы можно убедиться, что он был “воспитывающей” основой различных, порой противоположных, в типологическом отношении личностей. Сохраняя постоянную форму, он наполнялся не всегда одним и тем же социально-политическим содержанием. Истории известны немало примеров честных конфуцианцев, боровшихся против жестокостей общественного порядка и деспотического правления. В известной степени идеал цзюньцзы мог выступать вдохновляющим началом и в деятельности вождей крестьянских восстаний. Действительно, критическое отношение к ложной действительности, стремление воплотить этико-нравственный идеал, неуемная жажда преодоления сущего должным, определяли мятежный дух цзюньцзы. С другой стороны, будучи самым мятежным, цзюньцзы мог быть и самым нереволюционным. И здесь мы переходим к противоречивым чертам в характере цзюньцзы, которые, в конкретно-исторических условиях традиционного древнекитайского общества, развиваясь в определенных социально-политических рамках, привели к нарастанию в этой фигуре консервативных тенденций. Здесь цзюньцзы рассматривался как субъект нравственного примера. Теперь же предстоит анализ нормы и в него содержания цзюньцзы, обеспечивающего реализацию в практике человеческих взаимоотношений требований нравственного идеала. Самодостаточность поведения цзюньцзы Конфуций выводит из трех уже указанных нормативных принципов: “жэнь-и-сяо”. Выше отмечалось, что связующей основой данных норм является “ли” - этикет, ритуал. Анализ показывает, что стержнем единства истинного и этического в поведении личности, в представлениях Конфуция, является “жэнь”. Что есть гуманность? Конфуций, хотя этот термин используется в тексте “Лунь юй” 107 раз, нигде не дает логического определения самого внутреннего содержания понятия “жэнь”. Оно строится им путем суммирования внешних по отношению к содержанию понятия значений. Так, содержание “жэнь” сводится к значениям “и” и “сяо”. Содержание “и” сводится к значениям “сяо”. Что же

касается “ли”, то его содержание оказывается суммой значений “жэнь”, “и”, “сяо”. Нужно отметить, что в тексте “Лунь юя” логические определения предмета не выводятся последовательно одно из другого, не составляют единую цепь непротиворечивых доказательств и умозаключений. Определения понятия выстраиваются в один сплошной ряд эмпирических обобщений признаков и свойств предметов. Причем понятие о предмете составляется исходя не из его внутренних признаков, а свойств, принадлежащих другим предметам и, каким-то образом, коррелирующихся со свойствами определяемого предмета. Понятие строится не путем обнаружения существенных признаков собственного содержания предмета, а ассоциативными обобщениями сходных черт других, соотносящихся предметов. Вместо исследования элементов, характеризующих внутреннюю структуру предмета, мысль устремляется к поискам внешних аналогий, ассоциативных образов и коррелирующихся понятий. Поэтому логическое определение предмета предстает как иерархическая цепочка с нисходящими звеньями объяснения. К сожалению, такой способ логического объяснения не ориентирует мысль к поискам критериев внутренней определенности предмета. Вследствие чего, такого рода логические обобщения позволяют бесконечно варьировать комбинирующиеся фигуры понятий. Очевидно, что в таком способе иерархические ступеньки социально-политической статусной лестницы как бы проецируются в общественном и индивидуальном сознании в качестве своеобразного “теоретического зеркала” объяснения сущностных связей вещей.

Однако на каком основании можно предположить, что Конфуций выводит “жэнь” из характеристик “и” и “сяо”? Разве не могли быть другие комбинации? Если внимательно вчитаться не в отдельные положения, фрагменты, а в целостный текст “Лунь юя”, все время имея в виду исторический контекст его создания, то возникает уверенность, что в понимании Конфуция “жэнь” представляет специфическую линию поведения индивида в обществе. “Жэнь” является не вообще каким-то абстрактным принципом гуманности, человеколюбия. Гуманным Конфуций считает поведение, соответствующее определенной системе правил, норм. Таковыми в его концепции оказываются нормы “и” и “сяо”. Термин и, одновременно означающий понятия долга и справедливости, следует рассматривать как внутреннее ядро “жэнь”. Гуманно то, что должно. Должное - суть справедливости. Почитание древности - первый долг цзюньцзы. И здесь мы сталкиваемся со следующим любопытным обстоятельством. “Сяо”, т.е. сыновняя почтительность, означающий неразрывность норм преемственных связей поколений, в тексте “Лунь юя” имеет более широкий смысл. “Сяо” - это не только морально-этическая норма поведения, но и мировоззренческий принцип сознания. Дело в том, что Конфуций ведет речь не только о сыновней почтительности перед старшими поколениями, но и перед древностью. Почитать, следовательно, подражать, преемствовать, сохранять. Главную задачу цзюньцзы Конфуций видит именно в сохранении и неуклонном воспроизведении в качестве этического идеала древних образцов жизни. Обвиняя современное состояние общественных поряд-

ков, Конфуций страстно призывает вернуться к незамутненной изначальной сути древности.

Конечно, было бы наивным полагать, что призывы Конфуция были вызваны эмоционально-психологической реакцией воспоминаний детства, но-стальгией по прошлому. Речь идет не о прошлом как таковом, а о древности как специфическом образе жизнедеятельности, когда Поднебесной правили совершенномудрые. В апологии древности Конфуцием ясно обнаруживается мировоззренческая позиция мыслителя. Он ищет выход из возникшего в эпоху “Чуньцю - Чжаньго” кризиса и находит идеальную модель будущего в возвращении к древним обычаям, ритуалу, этикету. Разумеется, эта ценностная ориентация сознания имеет глубокие мировоззренческие основания. Мировоззренческая концепция, согласно которой Китай является единой Поднебесной, как уже было сказано, управляемой одним властителем, сыном Неба, заставляла рассматривать социальную и политическую раздробленность, войны и разрушения, сопровождавшие ее, как аномалию, отпадение от правильного социокосмического порядка и, следовательно, явление временное, переходное, представляющее собой ступень к новому единству, гармонии. Движение в этой концепции мыслилось как циклическое возвращение в будущем к древним идеальным образцам. С данной точки зрения положение, сложившееся в эпоху “Чуньцю - Чжаньго”, предстает как аномальное, требующее своего преодоления. И действительно, текст “Лунь юя” насыщен моральными сентенциями по поводу утери гуманных основ во взаимоотношениях людей, необходимости радикально изменить взгляды и поведение человека. Эта мысль сквозная в рассуждениях Конфуция. Принцип “жэнь” воплощается в поведении лишь при постоянной заботе должного исполнения ритуала, этикета. Таким образом, суть гуманности - восстановление этикета древних, способ ее осуществления - воспроизведение ритуала. Конфуций не устает повторять, что люди забыли о должном, идеальном поведении, присущем древним, следствием чего и явилась утеря гуманности в отношениях людей. Роль цзюньцзы состоит в том, чтобы соответствовать древним образцам и вернуть в общественную жизнь состояние гармонии и порядка.

В практике человеческой деятельности образ отношений личности и социума, отразившийся в нравственном облике цзюньцзы, вел к своеобразному способу воспроизводства и накопления связей между индивидами. Цзюньцзы - это идеально-типичная фигура, запрограммированная в своей деятельности на воспроизведение установлений древности, т.е. традиций. Новации же в общем разрушают древний порядок, ведут к превращению отклоняющегося от древности поведения в норму. Цзюньцзы становится борцом всякий раз, когда социальный порядок разрушает установления древности. Напротив, сяожэнь - тип человека, вносящий своим поведением “возмущающие импульсы” во внутреннюю гармонию отношений социума и личности. В самой действительности могло быть так, и не раз, когда сяожэнь олицетворял социально-политический порядок, а цзюньцзы, наоборот, представлял отклоняющееся

от общепринятых норм поведение. Но в таком случае имя не соответствует истине. Социально-политический порядок, в котором сяожэнь становится доминирующей фигурой в обществе, по истинной сути есть не порядок, а беспорядок. И здесь мы замечаем уязвимые характеристики в типологической структуре цзюньцзы. Это наиболее подходящий, более того, удачно вписывающийся в структуру традиционалистского общества тип личности. Он хорошо воспроизводится в системе функционирования, эволюции, но становится неприемлемым в системе развития, революции. Для его деятельности характерна постоянная регенерация древних традиционалистских отношений в настоящем и будущем. Такая личность социально-этически ориентирована на потребности, которые вызываются необходимостью сохранения преемственных связей. Мотив ее деятельности - это цели, полностью определяемые нормами функционирования традиционалистской структуры в общественной жизни Китая. Собственно, цзюньцзы не против перемен, новаций, но только если они восстанавливают облик и содержание древности. Причем не всякое прошлое есть древность, а лишь то, что относится к образу жизни китайцев во времена первых совершенномудрых правителей. Цзюньцзы может быть сторонником настоящего, если сохраняется древность в высоком смысле. Следовательно, в подходе к древности Конфуций избирает не обычный исторический, а морально-ценностный критерий оценки. Как полагает Конфуций для цзюньцзы ритуал, этикет не самоцель, а средство удержания общественного и человеческого порядка в рамках идеалов древности. Таким образом, цзюньцзы в своей ценностно-нормативной направленности был социальной и политической фигурой, в деятельности которой наиболее адекватно воплощалась система функциональных отношений древнекитайского традиционного общества. Он являлся персонификацией древнейших, следовательно, истинных, по мнению Конфуция, человеческих отношений. Его индивидуальное “я” как бы сведено к нормативной сущности этикетной культуры. Деятель как бы личностно сливается с действием. Это значит, что типологические характеристики цзюньцзы - роли, ценности, качества - могут быть объяснены лишь через призму рассмотрения системы закономерностей функционирования традиционалистских связей древнего общества.

Притягательная сила конфуцианского идеала цзюньцзы состояла в его общечеловеческом значении в истории функционирования традиционного механизма издревле сложившегося образа жизни, поведения и сознания, поскольку ориентировала на выработку соответствующих этому идеалу человеческих качеств и черт. Конечно, в представлении Конфуция, лишь немногие, совершенствуясь, достигают цзюньцзы, но он типичен, потому что несет в своем содержании ростки необходимо должного. Ему противопоставлено лишь одно - движение по восходящей линии, развитие в сторону индивидуального самовыражения личных интересов. И здесь, естественно, возникает вопрос: каким образом возможно совмещение в лице цзюньцзы несоединимого - суверенности этико-нравственного самоопределения сознания, ин-

дивидуализации личностного мотива и ценностной ориентации поведения и воспроизведение этикета, ритуализация смыслового значения индивидуально-поступка? Конфуций неоднократно сетует на то, что именно забвение древних ритуалов приводит к нарастанию в обществе антигуманных тенденций. Цзюньцзы постольку гуманен, поскольку являет собой этико-нравственный пример неуклонного следования ритуальным церемониям древности. Почитание древности закодировано в неуклонном следовании этикетной культуре. Ритуал завещан совершенному-дрыми и исполнение этикетных правил приближает к идеальному образу жизни древних. Четыре четких правила предписывает Конфуций тому, кто стремится к гуманности: “Не замечать того, что удаляет от ритуала, не слышать того, что удаляет от ритуала, не проносить того, что удаляет от ритуала, не делать того, что удаляет от ритуала”.

Но, в таком случае, не возвращается ли Конфуций к пройденному в чжоуское время ритуалистическому типу сознания и поведения?

Положение здесь довольно противоречивое. С одной стороны, в концепции Конфуция есть идеал и действительность, разрыв между которыми характеризует нормативную и мотивационно-ценностную ориентацию цзюньцзы. Мотив поведения цзюньцзы определяется идеалом будущего. С другой же стороны, идеал будущего оказывается в прошлом, лучшее будущее мыслится в образе древности. Причем эта древность воспроизводится как ритуальность отношений людей, как этикетная программа. Как известно, осознание идеала с необходимостью выдвигает перед личностью задачу нормативности, созидание новых принципов, отражающих изменившиеся условия жизнедеятельности. Но поскольку, в понимании Конфуция движение вперед есть восхождение к древности, постольку наперед заданная программа деятельности в ее деталях становится мерилем этико-нравственного сознания и поведения цзюньцзы. Однако, по-видимому, было бы неверным представлять цзюньцзы “копиистическим” отражением ритуала, этикета. В ритуалистическом типе сознания правила этикета не имеют субъективно-личностного смысла, не становятся индивидуально одобряемой формой поведения. Поэтому совпадение этикета и этики здесь носит внешний, внеличностный характер. [15, 98] Индивид в ритуально-этикетной культуре оказывается носителем, но не субъектом этико-нравственного сознания и поведения. Цзюньцзы же, внутри себя обладает центром своего собственного выбора линии поведения. Он индивидуально-лично самоопределен. Он противостоит внешним силам и обстоятельствам, сколь бы они ни были могучими и трудно преодолимыми. Они не могут сломить его волю. Но, в отличие, например, от мировоззренческих озарений античной личности в концепции Сократа, цзюньцзы Конфуция не обладает способностью “субъективизировать”, “автономизировать” свое объективное отношение к процессу познания окружающей действительности. Мерилем истинности суждений и умозаключений античной личности выступает она сама, ее сознание и познающий разум. Мерилом же истинности суждений и

умозаключений цзюньцзы, несмотря на его отважный ум и независимое от мнения окружающих мышление, все же остается находящаяся вне человека сила - Небо, ритуально-этикетная культура, созданная совершенномудрыми правителями древности. Поэтому цзюньцзы исходит из того, что внутренним мотивом всякого морально-нравственного поступка считает следование этикетной культуре. Деятельность постольку нравственна, поскольку приближается к ритуальным правилам. Мерой этического становится поведение, ассоциирующееся с этикетной культурой. Этикетная культура в таком понимании как бы изнутри озаряется светом этического осознания. Конфуций признает правомочность индивидуального этико-нравственного суждения об общественных делах. Но критерий истинности самого суждения выводит из совокупности правил древности. Поэтому, как мне кажется, есть достаточная доля истины в словах С.Георгиевского, который писал о Конфуции как о новаторе “с характером поборника старины и консерватизма”, поясняя это следующим образом: “Конфуций понимал, что масса враждебна всякого рода новаторству, что она поклоняется авторитетам, и любит все освященное временем. Ввиду этого Конфуций находил необходимым вливать свое учение в старые формы...”.

Таким образом, этическая самоопределенность цзюньцзы в изложении Конфуция внутренне противоречива. В различных исторических обстоятельствах она порождала противоположные социально-этические типы личности. Наполняясь противоположным содержанием, этический образ цзюньцзы служил различным социальным целям. Историческая высота и, напротив, чрезвычайная ограниченность цзюньцзы на разных этапах жизни китайского общества отражали внутреннюю противоречивость концепции личности Конфуция. Но одно остается несомненным: это этикетность культуры сознания и поведения цзюньцзы. Этикетная культура ли связывает нормы-принципы жэнь-и-сяо в единое целое, дает им направление. В свою очередь, жэнь-и-сяо, конкретизируя этикетную программу, выступает основой своеобразной “искусственности” этико-политического сознания и поведения цзюньцзы. Цзюньцзы не развертывает свое этическое самосознание как творческую программу деятельности, что свидетельствует об этикетности, искусственности его поведенческих мотивов. Творческий потенциал моральных деяний цзюньцзы ограничен рамками этикета и, сколь бы глубинные пласты этической рефлексии здесь не обнаруживались, его типологическая характеристика вращается в ритуально-искусственном кругу сознания и поведения.

Вместе с тем, учение Конфуция упало на благодатную почву. Уже через одно-два поколения конфуцианство было широко распространенной, разветвленной школой. Несмотря на противодействие всего хода общественной жизни, оно овладевало умами людей, становилось действенным фактором истории и культуры. По-видимому, именно это обстоятельство заставляло и даосизм, и моизм, и легизм считать конфуцианство главным своим противником и искать соответствующие орудия его критики.