

УДК: 17:130.2:221.7.

DOI: 10.35254/bhu.2019.47.6

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

ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА «ЭТИКЕТНОСТИ»
И «ЕСТЕСТВЕННОСТИ» В МИРОВОЗЗРЕНИИ
КОНФУЦИЯ И ЯН ЧЖУ

КОНФУЦИЙДИН ЖАНА ЯН ЧЖУНУН КӨЗ КАРАШЫНДАГЫ
“ТАБЫХЫЙЛЫК” ЖАНА “ЭТИКЕТТИКТИН”
ЭТИКО-САЯСАТ МАДАНИЯТЫ

ETHICAL AND POLITICAL CULTURE "OF ETIQUETTE"
AND "NATURALNESS" IN THE WORLDVIEW OF CONFUCIUS
AND YAN ZHU

Аннотация: В данной статье анализируется этико-политическая культура в мировоззрении Конфуция и Ян Чжу. Проводится сопоставление учений двух философов, две важные составляющие мировоззренческая и этико-политическая. Данные два компонента в своем сочетании, создают определенное умонастроение времени, тем самым непосредственно формируя образ мышления и понимания действительности философами. Рассматриваются их противоположные концептуальные линиями мировоззренческой ориентации общественного сознания.

Ключевые слова: "этикетность", "естественность", общественно-политическое учение, этико-политическая культура.

Аннотация: Бул макалада Конфуцийдин жана Ян Жунун көз караштарындагы этикалык жана саясий маданияты анализделген. Бул эки ойчулдардын окуулары, идеологиялык жана этикалык-саясий эки маанилүү компоненттерин салыштырат. Бул эки компоненттердин натыйжада адамдардын түздөн-түз чыныгы ой жүгүртүүсүн, түшүнүктүн жолун түзүү, убакыттын белгилүү бир маанай түзүү үчүн биригишин, коомдук сезимдин идеологиялык багытынын карама-каршылыгын жана алардын багыттары талкууланат.

Түйүндүү сөздөр: "этикеттик", "табигый", бир коомдук-саясий доктрина, ахлактык жана саясий маданият.

Abstract: This article analyzes the ethical-political culture in the worldview of Confucius and Yang Zhu. A comparison of the teachings of two philosophers, two important components of the worldview and ethical-political. These two components, in their combination, create a certain frame of mind, thereby directly shaping the way of thinking and understanding of reality by philosophers. Their opposite conceptual lines of the ideological orientation of social consciousness are considered.

Key words: "etiquette", "naturalness", social and political doctrine, ethical and political culture.

Целостный рисунок духовной сферы организуют две важные составляющие: мировоззренческая и этико-политическая. Данные два компонента в своем сочетании, создают определенное умонастроение времени, тем самым непосредственно формируя образ мышления и понимания действительности философом. Поэтому четкая интерпретация взглядов мыслителей в их сравнительном измерении оказывается невозможной без обращения к анализу мировоззренческого и нравственного смысла, который приобретает тем или иным этико-философским и общественно-политическим учением в духовно контексте определенной эпохи. При этом этот смысл, конечно, должен извлекаться из фактов текстуальных высказываний в «сопряжении» их с культурно-историческими обстоятельствами жизнедеятельности общества в период, когда философ жил и творил.

Система этических и политических воззрений мыслителя, вписанная в мировоззренческий и нравственно-психологический контекст исторического времени и места, предстает не как выпрямленное отражение самих по себе закономерных тенденций, а как сложное мозаичное полотно, в котором перемешались необходимые и случайные оттенки и краски всех сторон жизни международного сообщества.

Выбирая для сравнительного анализа концепций Конфуция и Ян Чжу, отправной точкой стала возможность совмещения в сконструированных ими «моделях» этико-политической культуры человека. В работах философов присутствуют противоположные типологические линии развития государственности и международных отношений в эпоху «Чунью-Чжаньго». Если мы сопоставляем, а вернее противопоставляем, личностные характеристики в их концепциях, то мы как будто приближаемся к полярным образам, которые отражают политико-культурологические качества человека и государства в их «очищенном» виде. А раз существуют модели политической культуры человека, противоположные по характеристике своих поведенческих ориентаций, то, вероятно, все иные типологические варианты можно построить вокруг них, с определенными отклонениями от этих «чистых» типов.

Конфуций (551–479 гг. до н.э.) – это европеизированное произношение «Кунфуцзы», в китайском языке «Кун-цзы», которое происходит из практически неизвестного аристократического рода царства Лу. Когда философ был еще совсем маленьким у него не стало отца, а в лет ушла из жизни его мать, и ему пришлось вести самостоятельную жизнь. [1, 89-105].

В данный период времени на судьбу человека огромное влияние оказывало его происхождение. Все значимые должности в государстве занимали представители знатных аристократических родов. В тоже время не только знатность происхождения играет большую роль на сцене социальной жизни, но и богатство. У семьи Конфуция не было ни знатного происхождения, ни богатства. Поэтому он мог рассчитывать только на свое природное дарование и неуемное трудолюбие. В течение нескольких лет он занимал мелкие и средние чиновничьи должности, которые не обеспечивали благополучия его семьи и, что было не менее значимо, не приносили ему удовлетворе-

ния. Но, одновременно, во все эти трудные годы его неизменной страстью оставалась любовь к знаниям. Это увлечение своей натурой он пронес через всю свою жизнь. Всегда и везде он упорно и настойчиво учился.

Необходимо отметить, что в 30 лет являлся одним из образованных и достаточно признанных людей на своей родине в царстве Лу. В 35 лет он считался знатоком в области системы управления государством. К его советам прислушивались правители царств. Промежуток времени с 30 до 50 лет он занимался не только образованием других, но и сам учился. К нему в школу приезжали люди из самых далеких уголков. Очень много его учеников после окончания обучения стали государственными деятелями в разных царствах. Его школа была известна во всей Поднебесной. [2, 363]

Одной из острых тем, которая волновала философов Китая на протяжении долгого времени, стала природа человека. Идея природного равенства привела Конфуция к предположению, что надлежащее образование решит социальные и политические проблемы». Правда, у Конфуция сложно найти однозначные оценки природы человека. Эта тема, по-видимому, уже после него становится предметом оживленных дискуссий. «Природа людей объединяет, нравы разъединяют» – говорил Конфуций. [3, 334] Существует мнение, что Конфуций считал природу людей от рождения одинаковой и лишь грубые нравы и обычаи делают одних недобродетельными, а других нет. Видимо по этой причине Конфуций считал бесплодными рассуждения о природе человека. Для него важно было найти средства и способы, которые помогли отвлечь природу человека от воздействия дурных нравов и направили ее развитие в русло добродетельности, милосердия и человечности.

Совершенно иной по своим параметрам образ человека с положительными качествами дает Ян Чжу. Он говорит о том, что 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». Эти три качества должны быть организующим центром личностного облика человека. [4, 174]

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 при обретает уже иные, неоднозначно сложные краски.

Идея об этической первооснове вещей, человеческого бытия, своими мировоззренческими истоками уходит в древнекитайскую каноническую книгу «Ицзин». [5, 432] Уже говорилось, что китайцы мыслили мир в качестве живой, пульсирующей «организмиче-

ской 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»). [6, 1-35]

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 созидающей внешнее окружение.

Учение Конфуция изложено полно, оно обширно, его трудно объять, но, может быть, потому легче понять. К тому же оно породило огромную комментирующую литературу, разбирая и сопоставляя которую, возможно осветить наиболее запутанные вопросы во взглядах Конфуция. Учение Конфуция все-таки целостно, оно охватывает важнейшие стороны социально-политического и этико-философского отношения мыслителя к действительности.

Напротив, учение Ян Чжу изложено фрагментарно. В третьем томе «Чжуцзы цзичэн» («Собрание сочинений философов»), которое посвящено даосским учениям, после «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», в сочинении «Ле-цзы» помещена небольшая глава «Ян Чжу» всего в десять страниц, излагающих основное содержание взглядов философа (Ле-цзы чжу, 1956). Это главный первоисточник в исследовании мировоззрения мыслителя. Разумеется, такой краткий текст легко объять, но трудно понять. Данное обстоятельство усугубляется лапидарно-афористическим, почти метафорическим, художественно-образным языком текста Ян Чжу. Тем не менее концепция личности Ян Чжу была предметом серьезного изучения и анализа во многих трудах, посвященных истории древнекитайской философии и идеологии.

Таким образом, текст высказываний Ян Чжу в связи с краткостью, апеллярованием к здравому смыслу, эмпирическим характером изложения не дает возможности выявить все содержательные идеи мыслителя, основываясь лишь на анализе внутренней логики его строения. Здесь, видимо, значительную роль в адекватном интерпретировании смысла высказываний Ян Чжу и должно сыграть системное сравнение с противоположными концептуальными высказываниями Конфуция.

Если историчность фигуры Конфуция ни у кого не вызывает сомнений, то этого нельзя сказать о Ян Чжу. Мнения о его жизни весьма противоречивы. Известно даже точное время рождения и смерти мыслителя. Одни авторы, например Н.И.Конрад, указывают на 395–335 гг. до н.э., другие, например Ху Ши, указывают на 440–360 гг. до н.э., третьи останавливаются на 414–334 гг. до н.э. Но, пожалуй, для данного исследования важно то, на что указывает А.А. Петров в своей обстоятельной работе, а именно: Ян Чжу жил в промежутке между V и IV вв. до н.э. Мэн-цзы приписывают слова: «Высказывания Ян Чжу и Мо Ди заполняют Поднебесную. Если исходить из этих слов, то вытекает следующее.

Во-первых, либо Ян Чжу жил и творил в V–IV вв. до н.э., либо в IV в до н.э, т.е. был старше или современником Мэн-цзы, годы жизни которого приблизительно охватывают в основном IV в. до н.э. Во-вторых, идеи Ян Чжу, по-видимому, являлись широко распространяющимися и глубоко проникшими в общественную среду принципами и нормами жизни людей. V–IV вв. до н.э. – это время, когда ожесточенное противостояние борющихся царств достигает наивысшего пика и кризисное состояние общества доходит до предела.

Хотя деятельность Ян Чжу развернулась примерно сто лет спустя после Конфуция, их можно считать современниками, поскольку перед ними стояли одни и те же общественные проблемы и искали они выход из одной и той же критической ситуации, сложившейся в эпоху «Чуньцю-Чжаньго». Единая социально-политическая и духовно-психологическая атмосфера, насыщенная острыми коллизиями, неудовлетворенность существующим положением вещей, характеризует весь полемический настрой учения и Конфуция, и Ян Чжу.

Правда, следует отметить, что если Ян Чжу направляет полемические стрелы непосредственно против учения самого Конфуция, то оппонентами Ян Чжу были последователи Конфуция, такие, как Мэн-цзы и другие. Очевидно, что Ян Чжу хорошо знал суть конфуциевского учения и видел плоды его «материализации». В период, когда развернулась его деятельность, конфуцианство уже было одним из самых распространенных и признанных учений древнего Китая. Видимо, учение, созданное им, столь основательно расшатывало, разрушало авторитет конфуцианских идей, что Мэн-цзы считал его наиболее опасным противником.

Однако, как видно из текста, критика Конфуция не была для Ян Чжу самоцелью. Он критикует не только и не столько само конфуцианское учение, сколько его социальное и мировоззренческое преломление в образе мыслей и поступков людей. Его можно назвать социальным и политическим критиком, так как, оспаривая взгляды конфуцианцев, он, главным образом, направляет острие критического задора против определенных сторон общественной жизни своего времени. Полемизируя, он выдвигал позитивный идеал социального и индивидуального устройства жизни. Характерные черты этого идеала более зримо и полно вырисовываются при противопоставлении именно этико-политических концепций личности Конфуция и Ян Чжу.

Лейтмотивом, проходящим через все рассуждения Ян Чжу о подлинно этической основе поведения человека, является положение о соотносительности в природе индивида естественного и искусственного начал. Стержневая идея, связывающая мысли Ян Чжу в один узел, как уже говорилось, заключена в принципе «цзыжань», что переводится как: «цзы» – «сам», «жань» – «такой», «таков», т.е. сам по себе таков, или иначе, «естественность». Необходимо отметить, что идея естественности вещей в их взаимодействии и взаимообусловленности в мировом круговороте была составной частью социокосмологических представлений древних китайцев.

Не отрицал роль естественности и сам Конфуций. Однако в конфуцианстве она получила своеобразное

преломление. Если в раннежоуской политико-космологической концепции деление людей по социальным рангам выводилось из естественного членения Поднебесной на соподчиненные и, следовательно, неравноценные, части, то Конфуций пытался обосновать социальное различие, исходя из неравенства морально-этической природы людей, якобы в неодинаковой степени постигающей естественный путь Неба. В понимании Конфуция естественное дао или путь Неба – одно и то же. Гармония и порядок, царившие в Поднебесной, когда правила совершенно мудрые, выражали путь Неба.

Анализируя текст высказываний Конфуция можно сделать вывод, что им вкладывался этический смысл в содержание понятия «естественность». Лишь обладающим добродетельным совершенством, этической полноценностью Небо открывает свой сокровенный путь. При этом само Небо молчит, но этическая сила добродетели «дэ», наполняющего совершенно мудрого, дает ему возможность узреть путь Неба. Познавшие сокровенную суть естественного дао совершенно мудрые своим этическим примером устанавливали гармонию и порядок в Поднебесной.

Совершенно иной смысл имеет понятие «естественность» в концепции Ян Чжу. Прежде всего, следует выяснить соотносительность понятий «естественности» и «искусственности», употребляемых Ян Чжу в контексте той точки зрения, которую он проводит через весь текст. На наш взгляд, Ян Чжу сопоставляет «естественное» и «искусственное» не как природное и социальное начала, что характерно для древнего даосизма. Разумеется, взгляды мыслителя своими корнями уходят к раннему даосизму. Можно даже сказать, что его идеи развиваются в русле даосского мировоззрения. Но если текст «Даодэцзина», традиционно приписываемый Лао-цзы, дает нам все-таки основание утверждать тождественность естественного начала в человеке с его природным бытием, то в тексте Ян Чжу больше моментов, подтверждающих тождественность естественного начала в человеке с его общественным бытием.

В раннем конфуцианском учении, напротив, социальное проецируется на природное, образ природной жизни уподобляется образу социальных отношений. Природные тела, Небо и Земля иерархически соподчиняются, приобретают социальные и моральные характеристики.

Эта конфуцианская точка зрения восходит к жоуской социокосмологической концепции. Правда, как уже отмечалось, в учении Конфуция идея нравственного начала становится определяющей основой для суждения о социокосмологических характеристиках жизни. Внимательное изучение текста Ян Чжу показывает, что и он не отрицает значимость моральных атрибутов бытия, но считает их, в конечном счете, определяемыми естественностью. Таким образом, нам представляется, что понятия «естественность» и «искусственность» в концепции Ян Чжу означают лишь характеристики человеческих взаимоотношений.

Ян Чжу разделяет мир людей, их поступков и отношений на две строго разграниченные сферы: естественную и искусственную. Когда из общества

(Поднебесной) исчезает изначальная истина «ши», в человеческой природе и деяниях берет верх искусственное начало. Искусственность в жизни людей мыслитель поясняет через различные значения термина «мин». «Мин» – имя, название, которое дается вещам, людям, их отношениям. Если Конфуций призывает, во-первых, «исправлять имена» для того, чтобы социальное положение вещей привести в соответствие с их этической сущностью, во-вторых, давать название социальным вещам, соответствующее их сути и тем самым выводящее за пределы ложной действительности, то Ян Чжу во-обще выражает мало почтения к «имени».

Конфуций полагает необходимым «выпрямление имен», чтобы название выражало сущность вещей, социальное положение обосновывалось этической природой, сущее подводилось под должное, ложная действительность сменялась истинной, т.е. гармонией и порядком. Ян Чжу же, видимо, отрицает роль «выпрямления имен», поскольку «имя» в его концепции противостоит «естественности».

Однако эти положения Ян Чжу казались бы отвлеченными рассуждениями вне контекста социально-политической критики. Именно как орудие полемических выпадов против конфуцианского учения они приобретают живую, конкретную плоть. Критикуя конфуцианскую концепцию личности, Ян Чжу исходит из убеждения, что культура «вэнь», ставшая основой воспитания, совершенствования, в действительности представляет систему установлений, не вытекающих из внутренней, естественной основы человеческого бытия. Не один раз он подчеркивает манерность, показной, приличествующий характер конфуцианских норм, обрядов и ритуалов. Культура, образованность в конфуцианстве, по его мнению, становятся лишь внешним, именем, репутацией. Когда ритуал вытесняет непосредственность и простоту, в человеческой природе берет верх неискренность, неистинность. Более того, человек лишается естественной основы, сводясь лишь к внешним приличиям.

Поэтому, исходя из «приличных» манер конфуцианца, нельзя вовсе судить о его истинной сути. Поступки конфуцианца нельзя измерять критерием этичности и моральности, поскольку они определены внешними обстоятельствами, а не вытекают из естественной основы. Конфуций и его последователи, по мнению Ян Чжу, создали своеобразный частокор правил, ограничивающих поведение столь жесткими рамками, что человек постоянно вращается в кругу искусственных действий. Причем эти искусственные действия вовсе не выражают подлинную суть человеческой природы. Логика рассуждений Ян Чжу подталкивает к мысли о том, что Конфуций, в стремлении победить зверя бескультурья в человеке, вытеснил из личности естественные человеческие основания и свел ее к системе искусственных действий, норм и ритуалов.

С особой энергией критикует Ян Чжу широко распространенный в его время культ предков. Он полагает неестественным обращаться к духам умерших людей. По его мнению, смерть и жизнь – это та граница, которая естественно разделяет людей. Сравнение текстов показывает, что сколь упорно Конфуций пытался

наделить Небо, древность, предков некоей одухотворяющей, созидательной силой, столь же упорно Ян Чжу доказывал тленность всего того прошедшего, ушедшего из жизни людей, которое покрылось мраком забвения и омертвения. Здесь можно наметить две линии обозначения способов взаимосвязи Неба, древности, духов предков, с одной стороны и человека, его дел, жизни, земных забот – с другой. Конфуций усматривал прямую связь между этими сторонами. Поэтому в решении вопросов общественной и человеческой жизни уповал на помощь Неба, древности и духов. Причем в его интерпретации эти «сверхчеловеческие силы» не обретают мистической окраски, а наполняются вполне рационализированным смыслом.

Иной подход обозначен в воззрениях Ян Чжу. Он не верит в некую постороннюю силу, способную изменить дела людей в Поднебесной. Исходя из этой установки, он и ищет источник преобразований в самом человеке. В тексте Конфуция почти не выражено отношения к человеческому разуму. Мыслитель искал различие между живыми существами не в разуме, а в этической природе, добродетелях, справедливости. Глубокая вера Конфуция в творческую силу Неба, древности, предков подталкивала философа к мысли о возможности устройства пути Поднебесной посредством воспроизведения ритуального этикета, якобы сосредоточившего в себе смысл этических деяний древности. Ян Чжу же уповает в решении общественных и индивидуальных вопросов на естественные проявления человеческого разума. Разум в его концепции предстает как образ единства знания и души. [4]

Делая некоторые выводы, можно сказать, что в концепции Ян Чжу естественность или иначе побуждения естественной природы человека образуют мотивационную сферу нормативно-ценностной ориентации личности. Иначе говоря, естественность представляет

собой определенный культурный феномен, способ регулирования человеческих взаимоотношений. В отличие от культуры «вэнь» Конфуция, которая целиком ритуализирует поведенческие ориентации, в культуре Ян Чжу личностно-образующий центр располагается во внутренней, естественной природе индивида. Культура естественности органично вытекает из побуждений человеческой природы, не сводясь в своей сущности к ней. Ведь по существу, Ян Чжу рассматривает не биологическую, а социальную природу человека. Естественность является определенным способом проявлений культуры человеческого сознания и поведения. Таким образом, естественность здесь предстает как органичный синтез природы и культуры.

Таким образом, мы сталкиваемся с двумя противоположными концептуальными линиями мировоззренческой ориентации общественного сознания. Эпоха «Чуньцю-Чжаньго» с ее мировоззренческими и этико-нравственными коллизиями породила различные тенденции развития общественного и индивидуального сознания. Специфическая логика противостояния концепций личности Конфуция и Ян Чжу как раз и отразила различие ведущих тенденций личностного развития.

Литература

1. Васильев Л.С. Конфуций // *Вопросы истории*. – 1989. – №3, 210с;
2. Ян Хун-Шун. *Древнекитайская философия*. – М., Т. 1–2, 1972, 589с;
3. Переломов Л.С. *Конфуцианство и легизм в политической истории Китая*. – М., 1981, 344с;
4. Петров А.А. Ян Чжу – вольнодумец Древнего Китая // *Сов. китаеведение*. 1940. №1,65с;
5. *Проблема человека в традиционных китайских учениях*. М., 1983,264с;
6. Needham J. *History and Human Values: A Chinese Perspective for World Science and Technology // Centennial Review*. – East Lansing (Mich.), 1976,53с.