

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ

Г.А.Ткаченко

Формирование этических идей в Китае

Одним из наиболее сложных вопросов при описании этических учений Китая является традиционное отождествление китайской этики как теории морали с учением Конфуция (551–479 до н.э.). Действительно, наиболее развитой этико-политической концепцией отличается именно конфуцианство, в котором детально разработан категориальный аппарат того раздела философского знания, которое отождествляется с учением о моральных основаниях жизни в человеческом обществе. Именно конфуцианство может претендовать на статус универсального этико-политического учения, в котором исключительное внимание уделено проблеме ценностей, аксиологии. Однако конфуцианские идеи появились в определенном культурно-историческом контексте и потому должны рассматриваться в связи с некоторыми событиями предшествующей китайской истории, оказавшими существенное воздействие на их формирование.

Многие исследователи называют важнейшим из таких событий произошедшую, по современным взглядам, около 1027 г. до н.э. смену династии Шан-Инь другой, чжоуской династией, основанием для чего послужило, как это было отражено в последующей историографической традиции, некое моральное превосходство чжоусцев над иньцами. Это превосходство было обусловлено упадком династии Шан-Инь, якобы порочностью ее поздних правителей, особенно последнего по времени – Ди-синя (Чжоусиня), который, по свидетельству позднейших историографов, окончательно утратил право на власть в силу личных отрицательных черт характера, выразившихся в отходе от традиции и пристрастии к разного рода новшествам и излишествами.

Разумеется, следует иметь в виду, что описание событий, связанных с утверждением новой династии, имеет источником в основном «Исторические записки» Сыма Цяня (ок. 135–86 до н.э.), так что речь идет о сложившейся к эпохе Хань схеме¹, в которой явно прочитывается уже конфуцианский морализирующий взгляд на эти события, но именно это обстоятельство дает возможность составить представление о генезисе основных этических идей, разрабатывавшихся классическим умозрением. Согласно Сыма Цяню, к концу правления дома Инь участились случаи пребывания у власти неудачливых правителей, при которых народ терпел различные бедствия. Пытаясь исправить положение дел, один из правителей, а именно У-дин (традиционные даты правления 1324–1266), три года не говорил ни слова, а затем занялся поисками мудреца, которого мог бы сделать своим советником. Поиски привели к успеху, и иньское государство стало хорошо управляться. Сравнительное благосостояние означало, что Инь находится под покровительством неба, как высшей инстанции, следящей за деяниями людей, и один из мудрецов при дворе У-дина, высказываясь по поводу некоего знамения, взволновавшего правителя, сформулировал взгляд на небо, как абсолюта, в следующих выражениях: «Небо следит за тем, как те, кто внизу, соблюдают свой долг, и ниспосылает годы длинные и недлинные... Когда же народ не следует добродетелям (дэ) и не повинует наказаниям, тогда небо ниспосылает свою волю (мин), выправляя его поведение (дэ) и говорит ему как поступать. О! Государь, наследуя власть, должен почитать дела народа и не отвергать установления неба, должен приносить обычные жертвоприношения и не совершать неположенных обрядов». У-дин внял этому наставлению, «усовершенствовал управление (сю чжэн), творил добро (син дэ), и Поднебесная вся радовалась, а добродетели (дао) дома Инь вновь расцвели»².

В процитированном отрывке встречаются все основные термины, в которых формулируется так называемая «теория небесного повеления» (тянь мин), о которой пойдет речь ниже, однако обращают на себя внимание и некоторые трудности, связанные с переводом этих категорий на русский язык. В частности, как видим, в небольшом фрагменте один и тот же термин — дэ — переводится как «добродетель», «поведение» и «добро», причем словом «добродетель» передается и значение другого важнейшего термина — «дао». Исследователь, специально занимавшийся значениями иероглифа «дэ», обнаружил в различных, не только словарных, источниках 43 таких значения, включая значение «этика», однако и этот список нельзя

считать исчерпывающим³. Все же можно представить себе, что под «дэ» в данном контексте понимается некое качество жизни, позволяющее династии существовать, причем это свойство присуще как правителю, так и народу и может характеризовать как способ правления, так и народные нравы. Небо, как высшая инстанция, поощряет именно это качество у «тех, кто внизу», продлевая их существование как на индивидуальном уровне, так и на уровне государства. Соответственно утракта этого качества ведет к упадку и гибели, причем небо в данном случае выступает скорее как нейтральная сила, так как в речи того же мудреца утверждается, что «не небо приводит народ к ранней смерти и прерывает его существование» (фэй тянь яо минь, чжун цзюэ ци мин)⁴. Следовательно, народ или индивид сами навлекают на себя все напасти.

У Сыма Цяня находятся многочисленные подтверждения этому выводу. В частности, один из правителей дома Инь (традиционные даты правления 1198–1194) был настолько безрассуден, что напрямую бросал вызов небу: «Император У-и был совершенно лишен добродетелей (дао). Он приказал сделать фигурку человека и назвал ее «духом Неба» (тянь шэнь). Затем он стал играть с этой фигуркой в азартные игры, заставляя приближенных играть за нее. Когда же «дух неба» проигрывал, император поносил и оскорблял его. У-и приказал сделать кожаные торбы, наполнял их кровью и, подвесив, стрелял по ним, называя это «стрельбой по Небу» (шэ тянь)»⁵. В конце концов краткое правление У-и закончилось тем, что его убило громом во время охоты.

Это грозное предупреждение осталось, по-видимому, без должного внимания, так как при потомках У-и дела пошли еще хуже. Император Ди-синь оказался последним в династии, это и был Чжоу-синь (традиционные даты правления 1154–1122), о котором Сыма Цянь сообщает, что он «отличался красноречием, живостью и остротой, воспринимал все быстро, а способностями и физической силой превосходил окружающих»⁶. Все эти дарования Ди-синь употреблял во зло себе и окружающим, он «любил вино, распутство и развлечения, питая пристрастие к женщинам»⁷. В описании Сыма Цяня некоторые действия Чжоу-синя носят настолько эксцентрический характер, что поверить в реальность его деяний не представляется возможным; здесь мы явно имеем дело с позднейшими чжоускими описаниями иньских излишеств: «Чжоу пренебрежительно относился к духам людей и небесным духам. Он собирал большие увеселительные сборища в Шацю, вином наполнял пруды, развешивал мясо, из туш как бы устраивая лес, заставлял мужчин и женщин нагими гоняться друг за другом между прудов и деревьев и устраивал оргии на всю ночь»⁸.

Честные подданные пытались не раз увещевать Чжоу-синя, но он не только не слушал их, но и вводил все новые наказания для непокорных и, наконец, придумал «пытку огнем» (паоло), которая состояла в том, что расположенный горизонтально медный столб намазывали жиром, а под ним разводили огонь, заставляя обвиняемого в преступлении пройти по этому столбу, так что он, поскользываясь, падал на раскаленные угли⁹.

Положить конец преступлениям Чжоу-синя был призван один из его приближенных (гунов), по имени Цзи Чан (Си-бо Чан), происходивший из племени чжоусцев. Чжоусцы обитали на северо-западных границах иньского государства, были его союзниками в борьбе против более «варварских» племен и отчасти приобщились к шанской культуре и цивилизации, так что уже отец Цзи Чана Цзи Ли получил от иньского вана титул «си-бо», то есть «властитель западных земель». Хотя отец Цзи Чана был казнен, а сам он одно время был заключен в Юли, в конечном счете ему удалось не только выйти на свободу, но и объединить вокруг себя недовольных действиями Чжоу-синя владетельных князей (чжухоу)¹⁰. Цзи Чан, известный последующей традиции под посмертным титулом Вэнь-вана, не успел завоевать Шан-Инь (он умер), эту миссию завершил его сын Цзи Фа, то есть У-ван, фактический основатель чжоуской династии. Однако в ходе этого завоевания, закончившегося битвой при Муе в окрестностях шанской столицы, когда войска Чжоу-синя были разбиты, а сам он погиб, У-ван постоянно ссылался на «небесное повеление» (тянь мин), полученное его отцом, от имени которого он и действовал. Смысл этого «повеления» заключался в том, что небо повелело Вэнь-вану и У-вану отрешить от власти порочного (хотя и вполне легитимного) Чжоу-синя и взять на себя всю полноту власти в Поднебесной, поскольку именно они обладали совершенной добродетелью (дэ), которую Чжоу-синь полностью утратил.

Ход рассуждений при этом был таков: небо искало достойную замену правителю Шан-Инь, но не нашло таковой среди иньцев, и тогда оно обратилось к чжоусцам, среди которых и был им найден Вэнь-ван, носитель совершенной добродетели (дэ). Таким образом обосновывалось право чжоусцев на гегемонию в Поднебесной, причем, согласно Сыма Цяню, тенденция к переходу власти к более достойному была ясна и для некоторых подданных Чжоу-синя. В частности, видя успехи Вэнь-вана, один из приближенных говорил следующее: «Небо уже установило предел жизни нашего Инь, мудрые люди и большие черепахи не осмеливаются

давать счастливые предсказания и не потому, что наши предки, ваны, не помогают нам, их потомкам, а потому, что вы, ван, распутничая и тиранствуя, губите себя. Вот почему небо покинуло нас, и народ не имеет возможности спокойно существовать. Вы не заботитесь о том, чтобы узнать волю Неба, не руководствуетесь постоянными правилами. Ныне среди народа нет никого, кто не желал бы вашей гибели...»¹¹. Понимал свою зависимость от воли неба и сам Чжоу-синь, который воскликнул в ответ на увещания: «Разве я живу не по повелению, исходящему от неба?»¹².

Таким образом, в изложении Сыма Цяня, благополучие династии и каждого отдельного правителя зависит от ряда факторов. Прежде всего, правитель должен обладать особыми качествами (дэ), что поощряется небом, однако как будто бы не небо как высшая инстанция является источником этих качеств и они не связаны со способностями, вроде тех, что были у Чжоу-синя. Скорее это некое добро, распространяемое правителем на своих подданных, так что они охотно оказывают такому правителю поддержку. В том же случае, когда совершенные качества у правителя отсутствуют, на помощь призываются мудрые советники, которые управляют от его имени, восстанавливая утраченный было порядок. И наконец, если правитель не слушает увещаний приближенных и идет против воли неба или же горделиво полагает, что его судьба (мин) решается небом вне зависимости от его конкретных деяний, небо обращается к другому носителю социально значимых качеств, предопределяя смену династии, утратившей способность передавать «добродетель» (дэ) из поколения в поколение. Все это и есть «теория небесного повеления» (тянь мин), и, как видим, у исследователей есть основания полагать, что эта теория разрабатывалась постфактум, с целью оправдать чжоуское завоевание¹³.

Однако независимо от того, с какой целью, когда и кем создавалась эта теория, она сыграла исключительную роль в формировании этических представлений чжоусцев и оказала огромное влияние на последующую традицию. Важно отметить, что небо должно было поощрять не просто способных или добродетельных претендентов на трон, а именно тех, кто проявлял некие особые качества, характеризовавшиеся как дэ, но не имевшие точного определения. Исследователи сближают дэ с полинезийской маной, европейской харизмой или индийской кармой¹⁴, но все эти понятия объединяются только по некоторому динамическому признаку, именно тому, что все эти свойства могут приобретать-

ся, сохраняться, возрастать или утрачиваться. Что же касается содержания дэ, то и в современной историко-философской литературе не прекращаются споры по этой проблеме¹⁵.

Попробуем все же рассмотреть действия тех исторических (или мифологических) персонажей, которые были носителями этого качества, с точки зрения мотивов, побуждавших их к тем или иным поступкам. В частности, Вэнь-ван, по общему признанию, во всех отношениях образцовый носитель совершенной дэ, согласно Сыма Цяню, следовал деяниям предков, был неизменно милосерден, чтит старых, заботился о малых, уважал мудрых и склонялся перед ними, целыми днями принимал служилых, не имея времени на еду и т.д. Уже после выхода из заключения он преподнес Чжоу-синю земли и просил его об отмене «пытки огнем», на что тот согласился. Он скрыто творил добро, и все владетельные князья прибывали к нему решать споры по справедливости, а некоторые выдающиеся личности, такие, как Бо И и Шу Ци, «отправились в Чжоу и покорились ему»¹⁶. Однажды между жителями царств Юй и Жуй возникла тяжба, которую они не смогли разрешить самостоятельно и отправились в Чжоу, но прибыв туда, увидели, что «землепашцы все уступают друг другу межи, а в народе царит обычай во всем уступать старшим»¹⁷. Тогда эти люди устыдились и вернулись в свои царства, также во всем уступив друг другу. Таким образом, за время правления (а он правил около 50 лет) Вэнь-ван сумел создать такие порядки на своих землях, что они служили примером и наставлением даже для чужаков. И вполне очевидно, что наставлял Вэнь-ван всех своих подданных, равно как и тех, кто к нему приходил, прежде всего в самоотверженности, в умении жертвовать своими интересами ради интересов других людей. Так что даже объявление им себя ваном, что было в известном смысле нарушением ритуальных норм, так как у власти все еще находился Чжоу-синь, традицией приурочено к году прекращения им тяжбы между жителями Юй и Жуй, и может рассматриваться как естественное следствие достижения им совершенной добродетели.

У-ван, вззошедший на трон после смерти Вэнь-вана, как уже отмечалось, вообще действует от его имени и даже возит табличку с именем отца в повозке в средней колонне своих войск. Он тем более не решается ничего делать так, чтобы это кому-либо могло показаться самостоятельным шагом, даже явные знамения не решаясь принимать за повеления неба. Когда владетельные князья, собравшиеся по собственной инициативе, настаивают на

том, чтобы он выступил против Чжоу-синя, У-ван отвечает: «Вы не знаете воли неба, еще нельзя». Решается он на поход, только когда в Чжоу бегут, захватив с собой музыкальные инструменты, употребляемые при жертвоприношениях, иньские астрологи-историографы, то есть когда ритуал в Инь окончательно разрушен. И в этом случае он действует весьма самоотверженно, так как преимущество в военной силе все еще на стороне Чжоу-синя. Однако привлекательность деяний Вэнь-вана и У-вана уже настолько велика, что даже часть иньского войска в битве при Муе обращает свое оружие против тирана Чжоу-синя. Тем не менее после победы над своим противником У-ван жалует сыну Чжоу-синя «оставшееся население Инь», распускает, после соответствующих торжественных жертвоприношений, войска своих союзников, а сам возвращается обратно в западные земли¹⁸. У-ван как бы не только не решается воспользоваться в полной мере плодами своей победы, но даже высказывает своему брату, Чжоу-гуну, сомнения в прочности небесного благоволения к нему лично: «Как же я могу беспечно спать, не упрочив еще покровительства неба ко мне?»¹⁹.

Со своей стороны Чжоу-гун не только не помышлял о самостоятельной политике пока был жив У-ван, но даже предлагал себя небу как жертву вместо него, когда У-ван заболел. Когда же У-ван умер, Чжоу-гун взял на себя роль регента при малолетнем наследнике трона, сыне У-вана, Цзи Суне, известном впоследствии под именем Чэн-вана. Это было тем более непросто, что другие младшие братья У-вана, подозревая Чжоу-гуна, как выяснилось, совершенно безосновательно, в стремлении захватить власть, подняли мятеж, выдвигая в качестве альтернативы Чэн-вану иньского потомка У-гэна. Чжоу-гуну потребовалось три года для того, чтобы вернуть всех к повиновению. Ему пришлось казнить У-гэна и одного из младших братьев У-вана, а другого сослать. Всего же он ведал делами управления семь лет, а когда Чэн-ван стал взрослым, возвратил ему бразды правления, а сам «занял место среди чиновников»²⁰. В качестве наставника Чэн-вана он продолжал помогать ему в покорении различных племен и установлении мира в Поднебесной, так что в конечном счете Чэн-ван «возродил правильные обряды и музыку, и тогда изменились установления и порядки, народ зажил в мире и согласии, и повсюду слышались хвалебные песни»²¹. Таким образом, Чжоу-гун действовал совершенно бескорыстно и эта его самоотверженность стала эталоном благородного поведения для всех последующих поколений. В частности, Конфуций, считавший себя потомком Чжоу-гуна, всячески подчеркивал его моральное превосходство и говорил о себе: «Как я пал! Мне давно уже не снился Чжоу-гун» (Лунь юй, 7.5).

Можно сказать, что Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун руководствовались в своих действиях идеей общего блага, которая обозначается термином «гун», в противоположность идее частного интереса, которую обозначают термином «сы». Общезначимое (гун) и частновыгодное (сы) как бы составляют края спектра, в котором располагаются различные мотивации реально действующих людей и небо как высшая инстанция поощряет тех, кто движется в этом спектре от «полюса сы» к «полюсу гун». Такое движение требует определенных волевых усилий (чжи), так как естественным признается скорее движение, направленное на достижение частных выгод, но в том-то и состоит специфика небесного благоволения, что оно распространяется именно на тех, кто действует в интересах общего блага, в чем и проявляется их сила (дэ). А то, что небо поощряет именно силу дэ, вне зависимости от родственных отношений, было сформулировано уже в «Шу цзине», где излагается следующая история. За провинность правитель княжества Цай был лишен своего звания и владения, но его сын по рекомендации Чжоу-гуна за примерное поведение был восстановлен в своих правах. По этому поводу в главе «Веление Чжуну из княжества Цай» (Цай Чжун чжи мин) гун «формулирует одну из важнейших аксиом традиционной китайской системы представлений: «Священное Небо не имеет родства, оно помогает лишь тем, кто обладает силой дэ»²².

Иными словами, небо помогает лишь тем, кто руководствуется в своих действиях известной этической нормой, основным содержанием которой является стремление к общему благу (гун). Не случайно и титул владетельных князей, в частности Чжоу-гуна, записывается тем же знаком, обозначающим, как уже говорилось, «общее благо». Это стремление к общему благу, возможно, в большей степени соответствует представлению об этическом детерминанте, обусловливавшем все действия «благородного мужа» (цзюньцзы), чем собственно дэ, о котором один из исследователей пишет: «Превращение дэ в этический детерминант колоссальной силы и непрерываемого значения было обусловлено тем, что именно эта категория стала решающим критерием, обусловливавшим реакцию Неба на жизнь людей. И в первую очередь на поведение правителей. Весь внутренний смысл и гигантский потенциал теории о мандате Неба сводился к тому, что Великое Небо не только одобряет добродетельных и не одобряет порочных правителей, но и, вмешиваясь в дела людей, решительным образом отбирает власть у тех, кто утратил дэ, и вручает ее тем, кто приум-

ножил его и именно этим стал выделяться среди прочих. Отсюда следовал однозначный вывод: власть по воле Неба находится и должна быть не у сильного и ловкого, но у благородного и добродетельного. Это и растолковывал Чжоу-гун, обращаясь и к шанцам, и ко всем владетельным князьям Поднебесной, вассалам чжоуского вана. Но как было доказать всем, что добродетель и благородство, что наивысшее дэ – именно в доме Чжоу? Собственно, как раз для того, чтобы создать такого рода систему доказательств, лучшие чжоуские умы во главе с Чжоу-гуном и начали решительно разрабатывать историзованные легенды и переинтерпретировать историю, подчиняя факты и события идеологической априорной схеме»²³.

Собственно, мы уже познакомились с результатами этой деятельности, может быть, не столько Чжоу-гуна, сколько последующих поколений и в особенности ученых-конфуцианцев, однако же было бы неправильно считать, что эта деятельность по историзации легенд и вообще чжоуского эпоса была столь уж односторонней. В исторических преданиях сохранились и следы неприятия единой «генеральной» схемы истории, в рамках которой Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун выступали как безальтернативные носители этического начала. В труде Сыма Цяня, в частности, имеются сведения о неприятии некоторых действий У-вана его современниками. В частности, в главе 4 «Ши цзи», посвященной деяниям дома Чжоу, говорится, что упоминавшиеся выше Бо И и Шу Ци из царства Гучжу переселились ко двору Си-бо, будучи наслышанными о его почтительном отношении к старшим. Но в другой главе, 61, называемой «Жизнеописанием Бо И» (Бо - И ле чжуань), содержится более подробный рассказ об этих двух мудрецах. Согласно Сыма Цяню, Бо И и Шу Ци были сыновьями правителя, но не захотели наследовать власть в государстве, уступая ее друг другу. Поскольку покойный отец хотел видеть на троне Шу Ци, Бо И, отвечая на попытку вручить власть ему, сказал: «Это не соответствует воле отца», – и сразу же удалился. Шу Ци тоже не захотел править и последовал за братом, а подданные возвели на престол среднего сына»²⁴. Далее события развивались следующим образом: «Бо И и Шу Ци услышали, что Си-бо по имени Чан заботится о престарелых и направились к нему. Но когда добрались туда, Си-бо уже умер, а У-ван, прихватив поминальную дощечку с титулом отца «Вэнь-ван», отправился на восток покарать иньского Чжоу-синя. Бо И и Шу Ци, остановив лошадь вана, стали увещевать его: «Когда скончавшийся отец еще не погребен,

хвататься за щит и копье — это ли зовется сыновним благочестием? Убийство подданных государя — это ли зовется человеколюбием?» Свита хотела зарубить их, но Тай-гун сказал: «Это люди долга». Их взяли под руки и увели. Когда же У-ван усмирил иньскую смуту и Поднебесная признала главенство Чжоу, Бо И и Шу Ци устыдились совершенного чжоусцами и из чувства долга и справедливости не стали есть чжоуский хлеб. Укрывшись на горе Шоюан, они собирали дикие травы и тем питались. Уже едва живые от голода, они сложили такую песню:

*Мы укрылись в Западных горах
И кормимся дикими травами.
Одно насилие сменилось другим,
Но не понимают люди, что это неверный путь»²⁵.*

Так Бо И и Шу Ци предпочли умереть от голода, но не «есть чжоуский хлеб», поскольку они «устыдились совершенного чжоусцами». Интересно, что их нравственный выбор был впоследствии одобрен Конфуцием, благодаря которому, как полагал Сыма Цянь, только и могли прославиться их имена. Действительно, в «Лунь юе» содержится диалог, отчасти цитируемый Сыма Цянем, где Конфуций одобрительно отзывается о двух мудрецах: «Они стремились к человеколюбию (жэнь) и обрели его — чего им было роптать?» (Лунь юй, 7.15). Но у Сыма Цяня основная тема — превратности судьбы, из-за которых даже совершенные личности могут остаться в безвестности, если на них не обратит внимания знаменитый муж. Поэтому, по Сыма Цяню, свидетельствовавшего достойного поведения могут и не дойти до сведения потомков, о чем он сожалеет: «Как это печально! Даже люди из захолустья стремятся облагородить свое поведение и утвердить свое имя в обществе. Но без опоры на уже прославившегося мужа разве могут они надеяться на сохранение своего имени в последующих поколениях?»²⁶.

Представления об этике формируются, таким образом, в контексте нескольких уровней лояльности участников исторического процесса по отношению друг к другу и к высшей инстанции — небу. При этом лояльность по отношению к высшим изменяет своего адресата в зависимости от конкретной политической ситуации, что явно проблематизирует этическую составляющую в мотивах, которыми руководствуются действующие персонажи. С одной стороны, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун проявляют лояльность сначала по отношению к легитимному иньскому правителю, затем эта лояльность поколеблена его действиями, которые в данном контексте можно расценить как нарушение самим Чжоу-

сиnem лояльности по отношению к предкам и небу. Это означает, что нравственным становится утверждение лояльности по отношению к небу, что подтверждается получением «небесного повеления». Однако некоторые подданные Чжоу-синя, в частности Бо И и Шу Ци, не принимают такого понимания лояльности, настаивая на неизменности принципа безусловной преданности правителю, даже если он ведет себя явно неподобающим образом. Вокруг этой коллизии как раз и начинается формироваться представление о ритуальной чистоте как принципе деятельности тех, кто находится у власти (так как Чжоу-синю и его предшественникам вменяется в вину именно нарушение ритуальной нормы) и безусловной лояльности тех, кто находится в положении подданного (так как слишком легким может оказаться путь провозглашения лояльности небу как альтернативы принципу лояльности конкретному носителю власти). Наконец, из этой коллизии возникает возможность трактовки различных действий подданных как соответствующих неким нравственным принципам, таким, как жэнь (человечность), ли (благопристойность), чжи (разумность), и (чувство должной справедливости) и другим, которые постепенно оформляются в систему взаимосвязанных категорий этики. Следует признать, что нравственный выбор совершается всеми участниками описанных выше событий свободно, что и дает возможность говорить об этическом характере их действий. Вэнь-ван вначале свободно подчиняется иньским правителям несмотря на то, что его собственный отец был казнен, по-видимому, по какому-то обвинению в нарушении верности трону. Затем он также свободно принимает «небесное повеление» (шоу мин), ставя лояльность по отношению к небу выше лояльности по отношению к вану, которого он свободно перестает считать легитимным правителем. У-ван проявляет лояльность по отношению к своему отцу и тем самым выступает как почтительный сын, хотя Бо И и Шу Ци находят возможным упрекать его в отсутствии сыновней почтительности. В то же время он свободно избирает метод военной экспедиции против легитимного правителя и выступает в качестве вождя оппозиции в лице владетельных князей, которые таким образом тоже выбирают лояльность по отношению к небу, Вэнь-вану и У-вану. Чжоу-гун свободно выбирает лояльность по отношению к отцу, брату и племяннику и обосновывает это при помощи «теории небесного повеления». Однако к себе он небесное повеление опять-таки свободно не относит, предпочитая вторые роли в государстве, что и создает ему

ореол совершенно бескорыстной личности. Все эти действия в совокупности составляют «добро» (дэ) чжоуских властителей, но Бо И и Шу Ци, свободно отдавшие предпочтение Си-бо Чану, когда он еще только готовился к своей миссии по освобождению народа от тирании Чжоу-синя, столь же свободно отказывают в лояльности победившему У-вану, считая его поступки нарушением важнейших нравственных норм. Конфуций, свободно одобряющий деятельность чжоусцев, например в лице Чжоу-гуна, столь же свободно одобряет и действия Бо И и Шу Ци, которые чжоуские образ действий и порядки не приняли по этическим соображениям. Таким образом, в действительности нравственный выбор совершается в каждой конкретной ситуации в зависимости от многих обстоятельств, а не неизменных принципов, которые невозможно сформулировать в виде непротиворечивой системы критериев, если исходить из действий чжоуских вождей, как они представлены у Сыма Цяня. Единственными последовательными деятелями, неизменно следующими, невзирая на угрозу голодной смерти, своим этическим принципам, вроде бы выступают Бо И и Шу Ци, о которых Сыма Цянь говорит, что они скорее всего остались бы неизвестными, если бы не авторитет Конфуция, который о них упомянул, но в действительности они тоже в свое время сменили лояльность по отношению к иньскому правителю на лояльность по отношению к Си-бо Чану.

Неудивительно, что Сыма Цянь напрямую ставит вопрос и о небесном дао (тянь дао) как о высшем принципе, согласно которому небо поощряет достойное, самоотверженное поведение. «Некоторые говорят: «У Небесного Дао нет родственных привязанностей, Небо обычно благоволит достойным людям». Но можно ли усомниться в том, что Бо И и Шу Ци относились к достойным людям? И вот такие люди — полные человеколюбия и чистых помыслов — в конце концов умирают от голода!»²⁷. Далее Сыма Цянь приводит в качестве примера несправедливости судьбы, с одной стороны, любимого ученика Конфуция Янь Юаня, который терпел лишения и умер молодым, с другой — напоминает историю знаменитого разбойника Чжи, который, несмотря на все свои злодеяния, умер в глубокой старости. И далее пишет: «Если же обратиться к более близким временам, то обнаружим людей, которые грубо нарушают правила поведения, самовольно отвергают любые запреты и табу, однако всю жизнь пребывают в покое и довольстве, из поколения в поколение накапливают богатства. Но есть и такие, кто выбирает свое место и идет своей дорогой,

люди, которые заявляют о себе только тогда, когда приходит время. Они не сворачивают на узкие дорожки, любая несправедливость вызывает у них негодование. Но именно среди них несть числа испытавшим все беды и несчастья. Поэтому я пребываю в крайнем сомнении: неужели это и есть то, что называют Небесным Дао? Или это не является Небесным Дао?»²⁸.

Сыма Цянь подвергает сомнению принцип, согласно которому небо оказывает содействие достойным людям, но он не сомневается в достоинстве Бо И и Шу Ци. Для него эти персонажи воплощают в себе высокие нравственные принципы, которым они неизменно следовали, невзирая на все опасности. Однако открытым остается вопрос о содержании нравственности в применении ко всем описанным выше персонажам и связанным с ними событиями мифологии. По-видимому, все же приходится признать, что никто из перечисленных персонажей не отвечал в полной мере провозглашаемым конфуцианством этическим принципам (этот тезис активно разрабатывался впоследствии даосизмом), все они так или иначе нарушали основополагающий принцип иерархии.

Дело в том, что конфуцианство, разрабатывая теорию морали, исходило из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими. Отсюда вытекает концепция «трех основ и пяти постоянных» (сань ган у чан), составивших основание конфуцианской морали. Согласно концепции «трех основ», в парах правитель-подданный, отец-сын, муж-жена первый элемент является «ведущим» (ган). Что касается «пяти постоянных», то это «человечность» (жэнь), «должная справедливость» (и), «соблюдение ритуальных норм» (ли), «разумность» (чжи), «надежность» (синь). Носителями «пяти постоянных» выступали преимущественно старшие в естественной иерархии, и в их задачу входило обучать этим добродетелям «ведомых». Сами же отношения старшинства хотя и возникали, с точки зрения конфуцианских моралистов, вроде бы в виде «естественной» иерархии, все же должны были воспитываться, так что и в «естественности» усматривался некий «небесный» (природный) порядок, который мог нарушаться волей человека. Однако если эта воля располагалась в правильном направлении, а именно — в стремлении к общему благу (гун), высшие в иерархии, осуществляя «должную справедливость», обеспечивали в обществе порядок.

Такой порядок и рассматривался в качестве «этического» благодаря концепции «постоянных взаимоотношений» (лунь) между людьми, которых Мэн-цзы (ок. 372–289 до н.э.) насчитывал

пять и называл законами, свойственными человеческому обществу. При этом он полагал, что этим законам обучают так же, как обучают земледелию, и без такого обучения люди превратились бы в животных: «Хоу-цзи научил народ посеву, уборке и возделыванию 5 видов хлебных растений. Когда хлеба созревали, то народ имел пропитание. Люди имеют нравственные основы (дао), — и если они, сытно кушая, тепло одеваясь и живя в покое, не будут обучаемы, то приблизятся к животным. В заботливости об этом мудрец (Шунь) назначил Ци министром просвещения для преподавания людям законов человеческих отношений (жэнь лунь) — любви (цинь) между отцом и сыном, справедливости (и) между государем и чинами, различию в обязанностях (бе) между супругами, порядку (сюй) между старшими и младшими и искренности (синь) между друзьями» (Мэн-цзы, 3А.4). В том случае, если в обществе правильно воспитаны названные качества, в отношениях между людьми наступает гармония (хэ), а порядок правления в таком обществе может быть назван «человечным» (жэнь чжэн) или «правлением на основе дэ» (дэ чжэн).

Таким образом, в традиционной культуре Китая этические идеи выводились из «естественных» отношений, возникающих в обществе между старшими и младшими, однако же в применении к героям мифоистории, как мы видели, эта идеальная схема оказывалась неприменимой. Поэтому и понадобился институт «небесного повеления», как бы отменяющий при необходимости существующую иерархию и ставящий выше всех возможных лояльность по отношению к небу. Небу же приписывалось поощрение альтруистического поведения индивидов, причем даже в том случае, когда они действовали фактически против высших, но в интересах большинства людей — Поднебесной. Небо в этом отношении приобретало статус высшей моральной инстанции, оценивающей поступки людей по их возможным последствиям для большинства. Дальнейшее развитие этических идей приводило к необходимости не только называния «качеств» (дэ), присущих нравственному индивиду, но и конкретизации (у Конфуция) этих качеств в соответствующей системе категорий. Так в зависимости от положения в «естественной» иерархии универсальный принцип «человечности» (жэнь) формулировался для младших как необходимость хранения «верности» (чжун) по отношению к высшим, а для высших — как необходимость быть «снисходительными» (шу) по отношению к низшим. В более позднюю эпоху особое внимание стало уделяться воспитанию во всех подданных правильных

отношений в семье, конкретизировавшихся (у Мэн-цзы) в систему постоянных отношений (лунь) между членами социума. Однако наличие явных примеров социальной успешности при полном игнорировании нравственных норм вело, в том числе, к скепсису, выраженному, в частности, у Сыма Цяня относительно универсального характера законов, регулирующих этическую сферу.

Примечания

- ¹ По мнению К.В.Васильева, «все те сведения о ранней истории Чжоу, которые заимствованы современными авторами из «Записей историографа» Сыма Цяня, представляют собой историзированные и хронологизированные элементы магического ритуала или мифологических схем, содержащих реликты древних моделей поведения» (*Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М., 1998. С. 115).
- ² *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1. Перевод с китайского Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. М., 1972. С. 173-174.
- ³ *Блюмхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина». От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 118-120.
- ⁴ *Сыма Цянь.* Ши цзи. Чанша, 1988. С. 18.
- ⁵ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 174.
- ⁶ Там же. С. 175.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 296.
- ¹⁰ Подробнее об истории завоевания чжоусцами государства Шан-Инь см.: *Блюмхен С.И.* Указ. соч. С. 121-126.
- ¹¹ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 176-177.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995. С. 208.
- ¹⁴ Там же. С. 235-236.
- ¹⁵ *Калюжная Н.М.* Современные авторы КНР о категории дэ // От магической силы к моральному императиву. С. 294-328.
- ¹⁶ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 1. С. 182.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 188-189.
- ¹⁹ Там же. С. 189.
- ²⁰ Там же. С. 190.
- ²¹ Там же. С. 191.
- ²² *Мартынов А.С.* Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 277.
- ²³ *Васильев Л.С.* Древний Китай. С. 237.
- ²⁴ *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 7. М., 1996. С. 31-32.
- ²⁵ Там же. С. 32.
- ²⁶ Там же. С. 33.
- ²⁷ Там же. С. 32.
- ²⁸ Там же. С. 33.