

Конфуцианская жизненная ориентация*

Макс Вебер

В главе анализируется жизненная ориентация конфуцианской религии и ее хозяйственные импликации. В начале автор развивает положение об отсутствии в древнем и средневековом Китае самостоятельной иерократии, функции которой выполнялись государственной бюрократией. Далее фиксируется отсутствие здесь естественного права и формальной правовой логики, что имело значительные последствия для китайского правового сознания. В основной части раскрывается сущность конфуцианства как рациональной этики мирян. Подчеркивается свобода метафизики и мирской характер конфуцианства. В центре анализа этический представлений находится центральное конфуцианское понятие «пристойность». Посредством понятия «почтительность» (сяо) демонстрируется структурное тождество личностных отношений в рамках семьи и бюрократической иерархии. Затем анализируются взгляды конфуциански образованных чиновников-мандаринов на хозяйство, важнейшей чертой которых являлось неприятие профессионализации и специализации. Показано позитивное отношение конфуцианства к богатству, не воспринимавшегося как этическая проблема. Далее анализируется идеал «благородного мужа» как гармоничного развитого человека, находящегося в отношениях равновесия с миром. Подчеркивается значение классики в литературном образовании кандидатов на должности и связанные с ними кормления. В завершении дается краткий очерк исторического развития конфуцианской ортодоксии, победившей в борьбе с другими учениями, впоследствии признанными еретическими. Здесь же реконструируется патетика древнего конфуцианства, в рамках которого возник специфический рационализм чиновников, определивший духовную конституцию китайской культуры. Утверждается принципиально пацифистский характер конфуцианства. Делается вывод об отсутствии в рамках конфуцианства методического жизненной ориентации, характерной для религий спасения.

Ключевые слова: хозяйственная этика, конфуцианство, рационализм, бюрократия, Макс Вебер

© Кильдюшов О. В., перевод, 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Перевод с немецкого О. В. Кильдюшова. Данный фрагмент представляет собой главу (VI. Die konfuzianische Lebensorientierung) из труда М. Вебера «Хозяйственная этика мировых религий: сравнительные исследования по социологии религии». Его первый том — «Конфуцианство и даосизм» выйдет скоро в издательстве «Наука» (Санкт-Петербург).

Перевод осуществлен с оригинала: Weber M. (1988). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Vergleichende religionssoziologische Versuche // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr. S. 430–458.

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Власть, доверие, авторитет: структуры порядка и категории описания социальной жизни», который реализуется ЦФС в 2015 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Редакция благодарит кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Школы актуальных гуманитарных исследований (ШАГИ) РАНХиГС, преподавателя философского факультета РГГУ и ИВКА РГГУ А. Б. Старостину за консультацию по терминологическим вопросам.

Бюрократия и иерократия. — Отсутствие естественного права и формальной правовой логики. — Сущность конфуцианства. — Свобода метафизики и мирской характер конфуцианства. — Центральное понятие «пристойность». — Почтительность (сяо). — Экономические взгляды и неприятие профессионализма. — Идеал благородного мужа. — Значение классиков. — Историческое развитие ортодоксии. — Патетика древнего конфуцианства. — Пацифистский характер конфуцианства.

Китайская патримониальная бюрократия была избавлена как от власти не только феодалов, которые постепенно лишались собственности, но и буржуазии, которая так и не получила развития, а также от конкуренции со стороны самостоятельной *иерократии*. Ничего не известно в Китае и о мощных в социальном отношении движениях *пророков* переднеазиатского, иранского или индийского типа. Здесь пророки никогда не выдвигали этических *«требований»* от имени надмирного бога. Сохранявшая свой характер религиозность просто исключала их возможность: понтификальная, цезарепапистская власть была вынуждена вести серьезную борьбу только с феодалами, но не с пророками. Всякое движение, хоть чем-то напоминающее их, систематически уничтожалось с помощью насилия как ересь. Китайская «душа» *никогда* не была революционизирована пророком. Здесь не существовало «молитв» для *частных лиц* — обо всем заботились отвечавшие за ритуал книжно образованные *должностные лица* и прежде всего — император: *только* они *могли* молиться.

Насколько позволяют судить исторические знания, в Китае не существовало могущественного жречества — с необходимыми оговорками, касающимися даосизма. Но прежде всего здесь не было никакого подлинного учения о спасении, никакой подлинной этики и никакого подлинного *воспитания* со стороны автономных религиозных властей. Таким образом, здесь получил свободное развитие интеллектуалистский рационализм чиновнического слоя, который, как и повсюду, в глубине души *презирал* религию, если не нуждался в ней для приручения [масс]. Ее профессиональных носителей он признавал официально лишь в той мере, в какой это было необходимо для подобного приручения. Это было неизбежно из-за сильного влияния местных объединений родов, связанных с традицией. Однако всякое дальнейшее внешнее и внутреннее развитие радикально пресекалось. Культы главных божеств неба и земли — вместе с культами некоторых обоженных героев и особых духов — были делом государства. Их отправляли не священнослужители, а сами носители политической власти. Предписанная государством «религия мирян» была прежде всего верой в могущество духов предков и их культом. А вся остальная народная религиозность в принципе оставалась совершенно бессистемным смешением особых магических и героических культов. Рационализм патримониальной бюрократии даже не пытался придать систематическую форму этому хаотическому состоянию, внутренне вызывавшему у него презрение, а просто принимал его. С одной стороны, даже с точки зрения

конфуцианского государственного интереса, следовало «оставить религию народу» — поскольку, по словам Учителя, без веры невозможно поддерживать порядок в мире. Поэтому политически сохранение религии было даже важнее, чем обеспечение населения продовольствием. С другой стороны, императорская власть сама была высшим религиозно освященным институтом. В известном смысле она возвышалась над сонмом народных божеств. Как мы видели, личное положение императора основывалось исключительно на его харизме уполномоченного («сына») неба, в которой присутствовали и его предки. Но почитание и значимость отдельных божеств также еще полностью зависели от подтверждения их харизмы — подобно почитанию какого-нибудь святого у неаполитанского кучера или лодочника. Именно этот харизматический характер религиозности отныне соответствовал интересам самосохранения чиновничества. Ведь теперь всякое постигшее страну бедствие дезавуировало не чиновничество как таковое, а лишь отдельного чиновника и отдельного императора, божественная легитимация которого в таком случае считалась утраченной. Или же — отдельного бога. С помощью этого особого рода иррационального закрепления земных порядков удалось оптимальным образом соединить легитимность власти чиновников с абсолютным минимумом самостоятельной власти надмирных сил и их земных представителей, которые потенциально могли бы конкурировать с чиновничеством. Любая рационализация народных верований до самостоятельной, надмирно ориентированной религии, напротив, неизбежно конституировала бы силу, независимую от чиновнической власти. При каждой попытке вытащить кирпич из фундамента данной исторически сложившейся конструкции эта «прагма»¹ постоянно вызвала решительное сопротивление чиновников. В языке не было специального слова для обозначения «религии». Существовали понятия: 1) «учение» (определенной школы книжников); 2) «обряды» — без различения того, носят они религиозный или конвенциональный характер. Официальным китайским названием конфуцианства было «учение книжников» (жу-цзяо).

При этом отношение к религиозному (неважно — магического или культового характера) сохраняло гораздо большую и принципиальную посястороннюю направленность, чем это происходило обычно. Именно в тех культах, что получали наибольшую поддержку наряду с настоящим государственным культом великих духов, главную роль играла надежда на продление жизни. Вполне возможно, что изначальный смысл всех представлений собственно о «боге» основывался в Китае как раз на вере в то, что достигшие высшего совершенства становятся бессмертными и живут в царстве вечного блаженства². В любом случае в целом справедлив следующий тезис: древнекитайский ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершал обряды ради своей *посясторонней* судьбы — то есть ради долгой жизни, детей и богатства. Он делал это ради блага самих предков лишь в

1. Обстоятельство, положение дел (древнегреч.). — Прим. перев.

2. См. предисловие Шаванна к трактатам Сыма Цяня о жертвоприношениях Небу и Земле фэн и шань : Journ. of the Peking Oriental Society III, 1, 1890.

незначительной мере, но никак не ради своей «потусторонней» судьбы, что резко контрастировало с египетской заботой о мертвых, сфокусированной на потусторонней судьбе. Согласно пусть и не официальным, но фактически доминировавшим взглядам просвещенных конфуцианцев, после смерти душа вообще испаряется, развеивается в воздухе или распадается каким-то иным образом. Это учение опиралось на авторитет Ван Чуна, у которого понятие бога было противоречивым: бога не следует понимать антропоморфно, но все же он есть «тело» (бесформенный флюид) — в него вновь превращается сущностно схожий с ним дух человека в случае смерти, которая понималась как «угасание» индивида. Несмотря на окончательное исчезновение в XII веке идеи персонифицированного бога и идеи бессмертия под влиянием материалиста и атеиста Чжу Си, даже позже встречались философы, верившие в персонифицированного бога. Однако официальное конфуцианство, позиция которого выражена в «Священном указе» императора Канси (XVII век), придерживалось с этого времени именно такого мнения.

По крайней мере, в нем на протяжении долгого времени господствовало абсолютно агностическое, в сущности, негативное отношение к любым надеждам на потустороннее. Но даже там, где эта позиция не утвердилась или была вытеснена даосским и буддистским влиянием, интерес к собственной потусторонней судьбе был полностью подчинен интересу к возможному влиянию духов на посюстороннюю жизнь.

Как и повсюду в патримониальных союзах, в Китае³ также встречалась «мессианская» надежда на пришествие посюстороннего спасителя-императора. Но это никогда не была надежда на абсолютную *утопию* — как в Израиле.

А поскольку отсутствовала всякая эсхатология, всякое учение о спасении и вообще всякое обращение к трансцендентным ценностям и судьбам, то и государственная религиозная политика оставалась очень простой по форме. С одной стороны, она заключалась в огосударствлении практик отправления культа, а с другой — в терпимости к сохранившимся с прошлых времен колдунам, которые в частном порядке удовлетворяли потребности частных лиц.

Государственный культ намеренно сохранялся трезвым и простым: жертвоприношения, ритуальная молитва, музыка и ритмический танец. Все оргиастические элементы жестко искоренялись, даже — явно намеренно — в официальной пентатонической музыке. Почти полностью отсутствовали экстаз и аскеза, а в официальном культе — даже созерцание, поскольку они считались элементами беспорядка и иррационального возбуждения. Для чиновнического рационализма они были так же невыносимы и, видимо, опасны, как дионисийский культ для римской служилой знати. И, конечно, в официальном конфуцианстве отсутствовала индивидуальная молитва в западном смысле слова. Оно знало лишь ритуальные формулы. Заболевший Учитель якобы лично отверг предложение помолиться за него и признался, что сам на протяжении долгих лет не делал этого. Напротив, с

3. Даже в поэзии Цюй Юаня (III век до н. э.). См.: *Conrady*, in: Hochschulvortr. f. jedermann, XIX, XX, Leipzig 1903.

древних времен и вплоть до настоящего времени действенными считались молитвы правителей и высших чиновников о благе политического союза.

По этим причинам в конфуцианстве неизбежно отсутствовало (совершенно его не интересовавшее) представление о *различной* (религиозной) *квалификации* людей, а значит, и всякая идея религиозной дифференциации «состояний спасения»: само это понятие неизбежно должно было оставаться неизвестным ему.

Политическое противостояние патримониальной бюрократии с феодализмом и сословным разделением по рождению отражалось в этике классического конфуцианского учения в его послышке о принципиальном *равенстве* людей. Это представление не было чем-то изначальным. Эпоха феодализма основывалась на представлении о харизматическом отличии «благородных» родов от простого народа. При господстве книжников также существовала огромная пропасть между образованными и необразованными, «глупым народом» (юй минь), как их называл основатель династии Мин (XVII век). Тем не менее официальная теория придерживалась того, что определяющим является не рождение, а образование, которое в принципе было доступно всем. При этом «равенство», конечно, не означало безусловного равенства всех природных качеств. Один человек имел гораздо больше природных задатков того, что другой еще должен был развить в себе. Но для каждого было достижимо, по крайней мере, то, чего требовали конфуцианский бюрократический государственный интерес и социальная этика, которые никогда не тянулись к звездам. И потому — в условиях доброго государственного управления — каждый должен был искать причину своего внешнего и внутреннего успеха или неуспеха в самом себе. Человек сам по себе был добр, а плохое попадало к нему со стороны, через органы чувств; различия качеств индивидов являлись различиями в их гармоничном развитии, что было характерным следствием отсутствия надмирного этического бога, а также — отражением сословных отношений в патримониальном государстве. Благородный муж, конечно, стремился к тому, чтобы его имя почиталось после смерти, но исключительно из-за собственной дельности.

В принципе, дифференцировало людей лишь жизненное положение. Равное экономическое положение и равное воспитание делали их сущностно равными друг другу и с точки зрения характера. С этической точки зрения *материальное* благополучие в первую очередь являлось не источником искушений (хотя таковые, конечно, признавались), а скорее наоборот — важнейшим средством поддержания морали, что очень резко контрастировало с единодушным мнением всех христианских конфессий. Причины этого нам еще предстоит узнать. С другой стороны, отсутствовало всякое естественно-правовое санкционирование какой-либо сферы личных свобод индивида. Даже слово «свобода» было чуждо языку. Это легко объясняется характером патримониального государства и историческими реминисценциями. В конечном счете практически единственным институтом, хоть как-то обеспеченным защитой (но *не имевшим* гарантий в западном смысле), было частное владение вещами. Других гарантированных законом правовых

свобод не существовало. И даже эта «частная собственность» на вещи фактически была защищена лишь относительно и не имела нимба той святости, которая присутствует, например, в высказываниях Кромвеля в адрес левеллеров⁴. Конечно, патримониалистская теория, согласно которой император не мог быть ничьим гостем (как начальник — гостем подчиненного ему чиновника), поскольку ему по праву принадлежит все имущество подданных, в сущности, имела лишь церемониальное значение. Тем не менее временами сильное вмешательство официальной власти в способы ведения хозяйства и разделы землевладений, явно обусловленное преимущественно фискальными интересами, помимо прочего, на протяжении веков поддерживало нимб вокруг полулегендарной системы цзин-тянь (т.н. «колодезные поля») с ее патримониально регулируемым «правом на землю». В подобных идеалах отражалось стремление продовольственной политики к максимальному равенству при разделе собственности ради сохранения социального спокойствия, в сочетании с созданием государственных складов египетского типа для контроля над ценами. В этой сфере идеалом патримониализма было не формальное право, а материальная справедливость. Поэтому вопросы собственности и приобретения богатства являлись, с одной стороны, проблемами практической целесообразности, а с другой — проблемами социально-этической заботы о пропитании масс, но не проблемами естественно-правовой индивидуалистической социальной этики, которая возникла в Новое время на Западе именно из *напряженного отношения* между формальным правом и материальной справедливостью. Понятно, что сами образованные и правящие слои считали, они и должны были быть владельцами большей части собственности. Однако конечной целью все же являлось максимально всеобщее распределение собственности в интересах всеобщего удовлетворения.

Неизменное божественное естественное право существовало лишь в виде священного церемониала и священных обязательств перед духами предков, магическое влияние которых было известно издавна. Предпосылкой развития естественного права современного западного типа, наряду со многим другим, здесь должна была бы стать рационализация позитивно действующего права, которую Запад получил в виде римского права. Однако там это развитие было в первую очередь продуктом автономной городской хозяйственной жизни, которая требовала устойчивых исковых схем, а также продуктом рационализации с помощью искусного учения (Kunstlehre), разработанного римскими юристами-аристократами и в конечном счете восточно-римской бюрократией. В Китае сословие юристов отсутствовало, поскольку отсутствовала адвокатура в западном смысле. А последняя отсутствовала из-за того, что в патримониализме китайского государства благоденствия с его слабой официальной властью отсутствовало представление о *формальном* развитии мирского права. Следует добавить к сказанному ранее, что

4. Они известны по стенограммам (*первых* в мире!) естественно-правовых дебатов о равном *избирательном праве*, которые велись в полевом лагере.

местная традиция действовала даже *contra legem*⁵ не только в силу принципа «конкретные договоренности выше общего права» (*Willkür bricht Landrecht*). Китайский судья судил совершенно патриархально, как типичный патримониальный судья, то есть так, как ему позволяла священная традиция, а не по формальным правилам, «невзирая на лица». В значительной мере даже наоборот — в зависимости от конкретных качеств этих лиц, от конкретной ситуации и от правильности и уместности конкретного результата. Эта «соломонова» юстиция кади даже не имела книги священных законов, существующей в исламе. Систематический свод императорских законов считался обязательным к исполнению лишь в той мере, в какой он поддерживался магической традицией. Подобные обстоятельства полностью исключали напряженное отношение между священным и профанным правом, имевшее место на Западе, в исламе и — в определенной мере — даже в Индии. Естественно-правовое учение в духе античности (особенно стоиков) и Средневековья должно было бы предполагать именно подобную напряженность между философскими или религиозными постулатами и «миром» и вытекающее из нее учение о «первоначальном состоянии», которое, очевидно, не могло возникнуть в рамках конфуцианства. Ведь ему были чужды все необходимые для этого центральные этические понятия. Об этом мы скажем позже.

Современная западная рационализация права была продуктом двух действовавших одновременно сил. Первой силой был капиталистический интерес к строго формальному и потому максимально *предсказуемому* праву, и прежде всего — к функционированию правосудия подобно машинерии. Второй силой был чиновнический рационализм абсолютистской государственной власти с его заинтересованностью в кодифицированной систематике и единообразии права, управляемого рационально обученной бюрократией, которая стремилась к повсеместному равномерному распределению шансов на продвижение по службе. Если отсутствовала хотя бы *одна* из этих двух сил, то современной правовой системы не возникало. Как показывает пример англосаксонского *common law*⁶, современный капитализм вполне мог существовать даже на почве несистематизированного права, лишенного строгого логико-правового членения; но это должно было быть формальное право, прошедшее школу правового мышления у римского и канонического права и при этом — как продукт класса *адвокатов* — гарантировавшее автономию экономически могущественных слоев. С другой стороны, для рационалистической бюрократии формально было важно составление компендиумов и особенно — уже в силу ее заинтересованности в повсеместной применимости чиновников — однородность права; но в первую очередь она была заинтересована в преобладании установленного *сверху* над нерушимостью традиции произвола — над автономией локально и социально дифференцированного права. Однако повсюду, где она могла определять это самостоятельно, содержательно ее имманентному этосу соответствовала не столько формально-юридическая завершен-

5. Вопреки закону (лат.). — Прим. перев.

6. Общее право (англ.). — Прим. перев.

ность правовых норм, сколько их *материальная* «справедливость». Там, где ей не противостояли экономически мощные капиталистические интересы или социально могущественное сословие юристов, она материально рационализировала и систематизировала право, но разрушала формальную юридическую технику, равнодушную к материальной «справедливости». С объединением империи китайский патримониализм уже не должен был считаться ни с мощными и неукротимыми для него капиталистическими интересами, ни с самостоятельным сословием юристов. Он почитал лишь священность традиции, которая только и могла гарантировать его собственную легитимность. То же самое касалось границ действительности его административной организации. Поэтому здесь не только не получила развития формальная юриспруденция, но и не было предпринято ни одной попытки систематической *материальной* рационализации права. Так что правосудие в целом сохранило характер, свойственный *теократической* юстиции благоденствия.

Таким образом, в Китае отсутствовала философская и теологическая «логика» и не получила развития юридическая «логика». Не возникло здесь и систематического естественнонаучного мышления. Естествознание Запада с его математическим фундаментом есть комбинирование рациональных форм мышления, выросших на почве античной философии, с техническим «экспериментом» — этим специфически современным элементом всех естественнонаучных дисциплин, возникшем на почве Ренессанса (причем первоначально не в сфере науки, а в сфере *искусства*). Высокое «экспериментальное» искусство Ренессанса было плодом уникального союза двух элементов: выросшего из ремесла эмпирического мастерства западных художников и их культурно-исторически и социально обусловленного, абсолютно рационалистического честолюбия. Возводя свое искусство в ранг «науки», они добивались для него вечной значимости, а для самих себя — социального признания. Именно это было специфически западным явлением. В этом же заключалась мощнейшая пружина «возвращения» к античности, как ее тогда понимали. Наряду с воплощенным в Леонардо типом, именно музыка — особенно в XVI веке с его экспериментальными клавиатурами (Царлино) — находилась в центре этой титанической борьбы вокруг характерного для Ренессанса художественного понятия «природа». При этом в высшей мере агональная форма искусства, как и в древности, отчасти была обусловлена особыми социальными условиями. Впоследствии экономические и технические интересы североевропейской экономики, прежде всего — потребности горного дела, помогли силам истории духа перенести эксперимент в естествознание. Здесь мы не можем обсуждать это более детально. Виртуозно-утонченное китайское искусство не имело подобных стимулов для возникновения рационалистического честолюбия (в духе западного Ренессанса), а соперничество внутри господствующего слоя в рамках патримониальной бюрократии принимало исключительно форму конкуренции за кормления или литературной конкуренции между обладателями степеней, которая подавляла все остальное. Кроме того, относительно слабое развитие ремесленного капитализма в Китае не дало возникнуть экономическим стимулам, необходимым для

перехода от эмпирической к рациональной *технике*⁷. Таким образом, все осталось на уровне сублимированной эмпирии.

В результате имманентное отношение чиновничества к жизни, с которым ничто не конкурировало — никакая рациональная наука, никакое рациональное искусство, никакая рациональная теология, юриспруденция, медицина, естествознание и техника, никакой божественный или равноценный человеческий авторитет, — смогло проявиться в свойственном ему практическом рационализме и создать соответствующую себе этику, ограниченную лишь почитанием родовых традиций и веры в духов. Помимо этого, не существовало никакого другого элемента специфически *современного* рационализма, конститутивного для культуры Запада, который конкурировал или поддерживал бы ее. Здесь все осталось привязано к основанию, которое на Западе в целом было преодолено уже в ходе развития античного полиса. Таким образом, опиравшаяся на него культура может рассматриваться как эксперимент по выяснению того, к чему может привести неограниченное влияние *практического* рационализма господствующего слоя обладателей кормлений. Результатом этого положения стало ортодоксальное конфуцианство. Ортодоксия была продуктом теократической мировой империи, регламентировавшей учение сверху. В эпоху жестокой борьбы отдельных государств, как и в полисной культуре западной античности, мы наблюдаем борьбу и смену духовных течений. В их противоборстве в этот период возникает китайская философия — примерно одновременно с философией античности. С консолидацией единого государства, т. е. с начала нашей эры, исчезают полностью самостоятельные мыслители. Продолжалась лишь борьба конфуцианцев, даосов и буддистов, а внутри признанного или допускаемого конфуцианского учения — борьба философских и связанных с ними административно-политических школ, пока при маньчжурах не была окончательно канонизирована конфуцианская ортодоксия.

Как и буддизм, конфуцианство было лишь этикой («дао»), соответствующей индийской «дхамме». Однако оно резко отличалось от буддизма, поскольку было исключительно посясторонней нравственностью *мирян*. Еще большее его отличие заключалось в том, что оно являлось приспособлением к миру, мирским требованиям и конвенциям. В конечном счете оно представляло собой лишь громадный кодекс политических максим и правил общественного приличия для образованных светских мужей. Ведь космические порядки мира были прочными и неруши-

7. Наряду с изобретением компаса (использовавшегося во внутреннем судоходстве и гонцами на сухопутных путях Азии), книгопечатания (для ускорения копирования официальных документов), бумаги, фарфора, шелка, развития алхимии, астрономии (в астрологических целях), в Китае также был изобретен и использовался порох, в том числе в *военных* целях: вероятно, в уже XII веке, но совершенно точно — в XIII веке, то есть в любом случае на столетие раньше его подтвержденного военного применения флорентийцами. Однако его использование здесь осталось на крайне примитивном техническом уровне. Замирение империи опять-таки не стимулировало усовершенствования. (Об изобретениях см.: *Martin W.A.P. Chinese discoveries in art and science, Journ. of the Peking Or. Soc. Vol. IV. P. 19 ff.*) Страх перед западными орудиями, видимо, первоначально был в основном связан с их предполагаемым *магическим* воздействием, поэтому их стремились импортировать.

мыми, а общественные порядки являлись лишь их частным случаем. Космические порядки, связанные с великими духами, должны были нести счастье миру и особенно — людям. Как и общественные порядки. «Счастливым» покой в империи и душевное равновесие могли быть достигнуты лишь посредством включенности в подобный гармоничный в себе космос. Если в каком-то конкретном случае этого не происходило, то виной тому была человеческая глупость и прежде всего беспорядок в управлении государством и обществом. Так, в одном указе (XIX века) преобладание неблагоприятных ветров в определенной провинции объяснялось тем, что население не выполнило некоторые полицейские обязанности (выдача подозреваемых) и тем самым растревожило духов, или тем, что было затянута рассмотрение дел. Представление о харизматическом характере императорской власти и тождественности космического и общественного порядков обуславливало эту базовую посылку. Все зависело от поведения людей, ответственных за руководство обществом, которое понималось как большая патримониально управляемая община, — т. е. от поведения чиновников. С необразованными народными массами монарх должен был обращаться как с детьми. Напротив, материальная и духовная забота о чиновничестве и доброе и внимательное отношение к нему относились к его первейшим обязанностям. Для отдельного частного лица самой лучшей службой небу было развитие своей истинной природы, которая обязательно проявит скрытое в каждом человеке добро. То есть все проблемы решались с помощью воспитания, целью которого было развитие самого себя на основе собственных задатков. Не существовало никакого «радикального зла» — необходимо вернуться в III век до н. э., чтобы найти философов, которые отстаивали еретическое учение об изначальной порочности человека⁸, — а лишь ошибки вследствие недостаточного образования. Конечно, реальный мир, особенно социальный, был столь же несовершенен, что и люди. Так, наряду с добрыми духами в нем существовали злые демоны; он мог быть добрым в той мере, в какой это позволяли соответствующий уровень образования людей и харизматические качества правителей. Его порядки были продуктом чисто естественного развития культурных потребностей, неизбежного разделения труда и вытекающего отсюда столкновения интересов. Согласно реалистическим представлениям Учителя, экономические и сексуальные интересы были основными пружинами человеческого действия. Поэтому причиной принимаемой как данность необходимости принуждения и социального под-

8. Они пришли к совершенно нехристианскому выводу о том, что добро в человеке есть искусственный продукт культуры, т. е. в конечном счете к еще большему, чем в самом ортодоксальном учении, эмпатическому одобрению «мира культуры» и прежде всего к признанию значимости воспитания.

Тем не менее некоторые позволяли себе выдвигать собственные метафизические концепции (см.: *Farjanel F. Journ. Asiat. G. Soc.* 20, 1902. P. 113 ff.). Вечность образующей мир материи — духовный принцип которой (Тай-цзи, «Великий предел») понимался пантеистически как принцип блага — отстаивалась с XI века ортодоксальной школой комментаторов, но, видимо, не очень логически последовательно. В остальном считается, что уже Конфуций верил в опирающуюся на астрологию космогонию (пять элементов сменяют друг друга в образе древних правителей), которую отстаивал Сыма Цянь: *Chavannes, Paris 1895. P. CXLIII*).

чинения были не тварная порочность людей и не их «грехопадение». А простое — и очень реалистичное — экономическое обстоятельство: без силы принуждения ограниченность имеющихся жизненно важных ресурсов при постоянном увеличении потребностей привела бы к войне всех против всех. Поэтому навязанный порядок как таковой, имущественная дифференциация и борьба экономических интересов в принципе вовсе не рассматривались как проблемы.

Само по себе конфуцианство было в значительной мере свободно от всякого метафизического интереса, хотя в рамках его учения развивалась даже космогония. Не менее скромными были *научные* притязания этой школы. Развитие математики, познания в которой некогда достигали уровня тригонометрии⁹, быстро прекратилось, не получив поддержки¹⁰. Сам Конфуций явно ничего не знал о точности вычислений равноденствия, давно достигнутой в Передней Азии¹¹. Связанная с тайным знанием должность придворного астронома (то есть составителя календаря, которого следует отличать от *придворного астролога*, одновременно являвшегося хронистом и самым влиятельным советником) передавалась по наследству; однако и в этой области вряд ли были накоплены сколь-нибудь значительные знания, что видно по большому успеху иезуитов, использовавших европейские инструменты. Естественные науки оставались в целом чисто эмпирическими. От древнего труда по ботанике (и фармакологии) сохранились лишь цитаты. Историческим дисциплинам было выгодно почтение к древности. Археологические достижения в X и XII веках, видимо, были на уровне, которого вскоре достигло искусство составления хроник. Сословие профессиональных *юристов* для занятия должностей безуспешно попытался создать Ван Аньши. В любом случае именно ортодоксальное конфуцианство не интересовалось никакими иными предметами, помимо чисто антикварных или чисто практических.

Принципиальное отношение конфуцианцев к магии было следующим: они *не сомневались* в реальности магии, как и евреи, христиане и пуритане (ведьм сжигали даже в Новой Англии). Однако магия не имела для них никакого значения *спасения*, и это было определяющим. Если у раввинов существовал принцип, согласно которому «для Израиля планеты не имеют значения», то есть для набожного человека астрологическая детерминированность *бессильна* против воли Яхве, то в конфуцианстве действовал схожий принцип: магия бессильна против *добро-*

9. Спорным остается то, что в VI веке китайская арифметика якобы знала порядок чисел. См.: *Edkins J. Local value in Chin. Arithm. Not., Journ. of the Peking Or. Soc. I. № 4. P. 161 f.* — здесь эти знания возводятся к Вавилону (?). В XIX веке использовался абак, в котором значение числа обозначалось шариком.

10. Тем не менее среди девяти новых дисциплин дополнительного экзамена, который отчасти проходили с целью получения повышения, а отчасти для страховки на случай разжалования, вплоть до настоящего времени в качестве экзаменационного предмета присутствовала математика.

11. См.: *Eitel. China Review XVIII. P. 266.* О вавилонском происхождении древнекитайской культуры также утверждается в сочинении: *Lacouperie T. de. Western Origin of the ancient Chin. civil., London 1894.*

детели, а живущий согласно классическим заповедям не должен *опасаться* духов, так как лишь пороки (вышестоящих) дают им силу.

Конфуцианству была совершенно чужда созерцательность буддистского святого и его даосских подражателей. Согласно традиции, Учитель не без полемической остроты, направленной против мистического даосизма Лао-цзы, отвергал идею «жить скрытно и совершать чудеса, чтобы потом снискать посмертную славу у последующих поколений». При этом отношение к некоторым из великих мудрецов прошлого, которые, по преданию, удалились от мира, было несколько извортливим: уходить в отшельники можно только из плохо управляемого государства. Впрочем, иногда Учитель провозглашал дар предвидения будущего наградой за совершенную добродетель — видимо, это единственное его высказывание, указывающее на мистические основания. Однако если посмотреть внимательнее, то видно, что речь идет лишь о способности правильно толковать предзнаменования, т. е. не отставать от профессиональных жрецов-предсказателей. Как уже упоминалось, единственная распространенная по всему миру «мессианская» надежда на появление в будущем идеального императора была народного происхождения (его приходу должен был предшествовать позаимствованный из сказок Феникс¹²); конфуцианство ни отвергало, ни затрагивало ее. Вещи этого мира интересовали его такими, какими они были на самом деле.

Получивший конвенциональное образование будет участвовать в древних церемониях со всей надлежащей почтительностью, вежливостью и изяществом — точно так же, как он осуществляет все свои действия, включая физические жесты и движения, то есть согласно сословным устоям и заповедям. «Пристойность» — основополагающее конфуцианское понятие! Источники охотно описывают то, как Учитель в самых сложных с точки зрения этикета ситуациях умел светски приветствовать всех в соответствии с их рангом и при этом вести себя с совершенной элегантностью. Гармонично уравновешенный в себе и в своих отношениях с обществом «высший» или «княжеский», «благородный человек» (это центральное понятие, постоянно встречающееся в приписываемых Учителю высказываниях) в любом общественном положении — хоть высоком, хоть низком — ведет себя именно так, нисколько не теряя своего достоинства. Для него характерны контролируемое спокойствие и корректный вид, изящество и достоинство, подобающие церемониально упорядоченному придворному салону. Таким образом, в отличие от страсти и хвастовства феодального воина в древнем исламе, ему свойственны бодрое самообладание, самонаблюдение, осторожность и прежде всего — подавление страстей, которые в любой форме, даже в форме радости, нарушают равновесие в душе и душевную гармонию, являющуюся источником всякого блага. То есть целью здесь было не избавление от всего, как в буддизме, а избавление от всех иррациональных желаний, но не ради спасения от мира, как в буддизме, а ради включенности в мир. Идея спасения полностью отсутствовала в конфуци-

12. См.: Schih Luh Kuoh Kiang Yu Tschi, übersetzt von Michels. P. XXI (примечания к комментарию).

анской этике. Конфуцианец не желал быть «спасенным» ни от переселения души, ни от потусторонней кары (они были не известны конфуцианству), ни от жизни (которую он принимал), ни от данного социального мира (шансами которого он рассчитывал с умом воспользоваться посредством самообладания), ни от зла или первородного греха (о котором ничего не знал), ни от чего-то иного, кроме одного — от постыдного варварства общественной грубости. И «грехом» он мог считать только нарушение основного социального обязательства — *почтительности*.

Если феодализм основывался на понятии чести, то патримониализм — на почтительности как важнейшей добродетели. С первым была связана вассальная верность ленника, со второй — подчинение господского слуги и чиновника. В этом различии не было противоречия, а скорее смещение акцентов. Западный вассал также «рекомендовал» себя и, подобно японскому леннику, был обязан быть почтительным. Лично свободный чиновник также имеет сословную честь, которая может считаться мотивом его действий, — как в Китае, так и на Западе, — в отличие от Передней Азии и Египта, где чиновниками становились рабы. Именно отношение офицера и чиновника к монарху повсюду сохраняет некоторые феодальные черты. Даже сегодня их признаком является личная клятва. Именно эти элементы официальных отношений стремятся подчеркнуть монархи в династических интересах, а чиновники — в сословных. Китайской сословной этике в значительной мере еще была присуща память о феодализме. Почтительность (сяо) по отношению к сюзерену упоминается наряду с почтительностью по отношению к родителям, учителям, старшим в служебной иерархии и должностным лицам вообще — поскольку сяо по отношению ко всем ним носило принципиально один и тот же характер. По сути, ленная верность была перенесена на отношения патроната внутри чиновничества. И верность носила принципиально патриархальный, а не феодальный характер. Как постоянно подчеркивалось, безграничное почтение детей перед родителями¹³ — абсолютно первичная из всех добродетелей. В случае конфликта приоритет оставался за отцом¹⁴. В одном из изречений Учителя содержится похвала высокопоставленному чиновнику, который продолжал допускать явные злоупотребления из почтения к отцу, допуская им их на той же должности, чтобы не выдать его, — в отличие от одного места в «Шу цзин», где император передает должность отца сыну, чтобы он смог исправить от-

13. В том числе по отношению к матери. В 1882 году сын, находившийся в состоянии опьянения, избил бранившую его мать. Она обратилась за помощью к мужчинам, приказав им связать и *заживо похоронить* сына, несмотря на настоятельные просьбы всех участников. Ее сообщники были наказаны за формально неправильное поведение, но тут же помилованы. О наказании матери речь вообще не шла (рескрипт опубликован в «Peking Gazette» от 13 марта 1882 года).

14. Даже перед подчинением правителю. В феодальную эпоху один чиновник по приказу правителя должен был схватить и арестовать собственного сына за измену. Он отказался сделать это, как и чиновник, который должен был арестовать отца за его неподчинение. После этого отец совершил самоубийство, и вину за этот грех традиция возложила на правителя (Tschepe. a.a.O, p. 217).

цовские упущения¹⁵. Для Учителя никакое действие мужа не подтверждало [его добродетельность] так, как его скорбь по своим родителям. Совершенно понятно, что в патримониальном государстве для чиновника — а Конфуций был некоторое время министром — детская почтительность, перенесенная на все отношения подчинения, была той добродетелью, из которой вытекали все остальные; ее наличие было проверкой и гарантией исполнения высшего сословного долга бюрократии — безоговорочной дисциплины. В военной области в Китае уже в доисторические времена сражающихся героев сменила дисциплинированная армия, что имело огромное социологическое значение. Вера в силу дисциплины во всех сферах, зафиксированная в очень древних анекдотах, полностью утвердилась уже у современников Конфуция. «Непочтительность хуже низменных нравов», поэтому «экстравагантность» — под которой имелось в виду хвастливое расточительство — хуже бережливости. С другой стороны, у образованного человека бережливость ведет к «низменным», то есть плебейским нравам, поэтому тоже не может оцениваться положительно. Очевидно, что, как и в любой сословной этике, отношение к экономическому является здесь проблемой потребления, а не проблемой труда. Для «высшего» человека не имеет смысла изучать ведение хозяйства, собственно, это даже не приличествует ему. Но не из-за принципиального неприятия богатства как такового. Напротив, в хорошо управляемом государстве *стыдятся* своей бедности, а в плохо управляемом — своего богатства (нечестно приобретенного благодаря занимаемой должности). Оговорки касались лишь озабоченности *обогащением*. Экономическая литература была литературой мандаринов. Как и всякая чиновничья мораль, конфуцианская мораль также прямо и косвенно осуждала участие чиновников в получении доходов как этически сомнительное и противоречащее сословной этике. И это осуждение усиливалось в той мере, в какой чиновник — жалованье которого не только было небольшим, но к тому же, как и в античности, преимущественно состояло из натуральных выплат — фактически был вынужден использовать свое служебное положение. Однако в рамках этой утилитаристской этики, которая не ориентировалась ни на феодализм, ни на аскезу, так и не возникло каких-либо принципиально антихрематистических теорий. Напротив: конфуцианство создало очень по-современному звучащие теории спроса и предложения, спекуляции и прибыли. В отличие от Запада, рентабельность денег (ссудный процент по-китайски, как и по-гречески, означает «ребенок» капитала) считалась чем-то само собой разумеющимся, а теория, видимо, ничего не знала об ограничении процентной ставки (хотя в императорских статутах осуждались определенные виды «ростовщичества»). Главное — чтобы капиталист как частный интересант не становился чиновником. Человек, получивший

15. Ср. с напечатанным в «Peking Gazette» от 8 июня 1896 года докладом о ходатайстве сына командира, отправленного за трусость в войне с Японией на принудительные работы в западную часть страны: он просил разрешения взять на себя отбывание наказания вместо заболевшего от тягот и лишений отца или выкупить его за 4000 таэлей. Доклад был передан императору с указанием на похвальную почтительность просителя.

книжное образование, должен был лично держаться подальше от хрематистики. А социальные сомнения, которые вызывало стремление к наживе как таковое, в основном имели политическую природу.

Жажда наживы рассматривалась Учителем в качестве источника социальных беспорядков. Здесь явно имелся в виду типичный докапиталистический классовый конфликт между интересами скупщиков и монополистов и интересами потребителей. При этом конфуцианство, естественно, преимущественно ориентировалось на защиту потребления. Однако ему была совершенно чужда враждебность к экономической выгоде. Так же обстояло дело с народными представлениями. Несправедливых чиновников-вымогателей, особенно сборщиков налогов и иных низших чиновников, жестко бичевали в драмах. Однако обвинения и высмеивания купцов и ростовщиков, видимо, встречались (относительно) редко. Яростная враждебность конфуцианства к буддийским монастырям, приведшая в 844 году к истребительному походу императора У-цзуна, в первую очередь обосновывалась тем, что монастыри отвлекают народ от полезного труда (при этом в действительности свою роль здесь сыграла «монетарная политика»). Во всей ортодоксальной литературе очень высоко оценивается экономическая активность. Конфуций так же стремился бы к богатству — «даже в качестве слуги с плеткой в руке», — если бы это стремление имело какую-нибудь гарантию *успеха*. А поскольку *таковой* не имелось, то *отсюда* следовала единственная действительно очень важная оговорка в отношении хозяйственной деятельности: связанные с получением дохода риски нарушают равновесие и гармонию души. Тем самым этически восхвалялось положение обладателя *кормления*. Служба — единственно достойное высшего человека занятие, поскольку только она позволяет личности совершенствоваться. Без приличного дохода, считает Мэн-цзы, образованному человеку очень сложно, а простому народу и вовсе невозможно иметь приличные нравы. Хозяйственная, врачебная, жреческая деятельность — это «малый путь», ведь она ведет к профессиональной специализации — этот крайне важный момент тесно связан с предыдущим. А благородный человек стремится к всесторонности, которую дает только образование (в конфуцианском духе). Этой всесторонности от мужа требует его должность, что характерно для патримониального государства, в котором отсутствовала рациональная профессиональная специализация. Впрочем, как в политике (в проекте реформ Ван Аньши), так и в литературе встречаются намеки на рекомендации приступить к подготовке профессионально компетентных чиновников по типу современной бюрократии вместо традиционной всесторонности при исполнении должности, невозможной для отдельного чиновника. Именно этим деловым требованиям и тем самым введению рационального разделения управления на предметы ведения по типу наших европейских механизмов жестко противопоставлялся древний идеал китайского образования. Получивший конфуцианское образование кандидат, связанный с древней традицией, вряд ли мог считать профессиональное образование европейского образца чем-то иным, не-

жели обучением самым низменным и пошлым вещам¹⁶. Несомненно, в этом заключался один из важнейших моментов сопротивления всем «реформам» в западном духе. основополагающий принцип «Благородный не является инструментом» означает, что он был самоцелью, а не просто средством достижения какой-то специфической пользы. Это прямо противоречило социально ориентированному платоновскому идеалу, который возник на почве полиса и исходил из убеждения, что человек может достигнуть своего предназначения, лишь занимаясь *одним* делом. В еще большей мере сословный идеал благородства всесторонне образованного конфуцианского «джентльмена» (уже Дворжак переводил так выражение цзюнь цзы, «княжеский муж») противоречил понятию профессионального призвания (Berufsbegriff) в аскетическом протестантизме. Эта «добродетель» всесторонности, то есть самосовершенствование, была важнее богатства, которого можно было достичь лишь посредством односторонности. Даже занимая влиятельное положение, в мире ничего невозможно совершить без добродетели, которую дает образование. Но и наоборот: даже имея множество добродетелей, ничего невозможно достичь без влиятельного положения. Поэтому «высший человек» стремился именно к нему, а не к обогащению.

Здесь кратко представлены основные конфуцианские тезисы, связанные с профессиональной жизнью и владением имуществом, чаще всего приписываемые самому Учителю. Они противоречат и феодальной радости от расточительства, проявляющейся в древнем исламе уже в высказываниях самого пророка, и буддистскому отказу от привязанности к мирским благам, и строго традиционалистской индуистской профессиональной этике, и пуританскому прославлению мирского труда в рамках рациональной профессиональной специализации. Если отвлечься от этого основополагающего противоречия, у конфуцианства есть некоторое сходство в деталях с трезвым рационализмом пуритан. «Княжеский человек» избегает искушений красоты. Ведь, как верно говорит Учитель: «Никто не любит добродетель так, как любят красивую женщину»¹⁷. Согласно преданию, Учитель лишился своего положения при дворе правителя государства Лу из-за того, что завистливый правитель соседнего государства подарил его господину коллекцию красивых девушек, которая доставила морально неподготовленному князю больше удовольствия, чем поучения его политического наставника. В любом случае сам Конфуций считал женщину абсолютно иррациональным существом, иметь дело с которым так же сложно, как и со слугами¹⁸. Снисходительность к ним приводит к потере дистанции, а строгость — к их плохому на-

16. Записка, лежавшая в основе рескрипта от 2 сентября 1905 года об отмене древних экзаменов по «культуре», довольно пуста с точки зрения содержания и, в сущности, подчеркивает лишь одно: рвение к распространению народного образования (в реальных школах) сдерживалось тем, что с помощью экзамена каждый рассчитывал на степень, необходимую для получения кормления.

17. См. биографию Конфуция, написанную Сыма Цянем: ed. Chavannes, p. 336.

18. Уже в древних хрониках в качестве *неизлечимой* рассматривалась «чувственность», выступавшая врагом всех добродетелей. См.: *Kin Yi. Discours des Royaumes*. P. 163, где содержится высказывание одного лейб-медика о большом правителе. Конфликт между любовью и государственным

строению. Страх перед женщиной в буддизме, обусловленный уходом от мира, нашел свою противоположность в презрении к женщине в конфуцианстве, обусловленном его рациональной трезвостью. И конечно, конфуцианство никогда принципиально не выступало против существования — наряду с законной женой — конкубин, которые неизбежно допускались уже в интересах продолжения рода. Неоднократно упомянутый картель феодальных правителей выступал лишь против уравнивания детей конкубин в правах наследников; при этом борьба с нелегитимным влиянием гарема выдавалась за борьбу с опасным перевесом женской субстанции инь над мужской ян. В конфуцианстве высоко ценилась дружеская верность. Считалось, что друзья необходимы, однако их следовало искать среди равных. В отношении нижестоящих в иерархии было достаточно дружелюбного расположения. В остальном вся этика сводилась здесь к изначальному принципу взаимности в крестьянском соседском союзе: как ты относишься ко мне, так и я к тебе, то есть к «реципрокности», которую Учитель в одном из ответов на вопрос объявил основой всякой социальной этики. А любовь к врагу радикальных мистиков (Лао-цзы, Мо-цзы) решительно отвергалась как противоречащая лежащему в основе государственного интереса принципу справедливого воздаяния — *справедливость* к врагам, любовь к друзьям: *что можно предложить друзьям, если врагам предлагается любовь?* В целом благородный муж конфуцианства соединял в себе «благожелательность» с «энергией», а «знание» — с «честностью». И все это — в рамках «осторожности», отсутствие которой закрывает обычному человеку путь к «правильной середине». Но прежде всего — в рамках общественного приличия, придававшего данной этике специфический характер, ведь именно чувство приличия превращает «княжеского мужа» в «личность» в конфуцианском смысле. Поэтому даже главнейшая добродетель честности была ограничена заповедями соблюдения приличия. Так что безусловный приоритет над ней имел не только долг почтительности (необходимость лгать из почтения), но и обязанность соблюдать общественные приличия — согласно традиции, так поступал сам Учитель. Конфуцию приписывается высказывание: «Среди нас троих найдется учитель для меня». Это означает, что я присоединяюсь к *большинству*. Исходя из подобного понимания «приличия», им были отобраны и классические сочинения. Так, Сыма Цянь считал, что якобы из 3000 од из «Ши цзин» Конфуций отобрал 306.

Никакого совершенства было невозможно достичь иначе, нежели путем постоянного учения, то есть путем изучения литературы. «Княжеский человек» постоянно размышляет обо всех вещах, «изучая» их заново. И действительно на официальных государственных экзаменах далеко не редкостью были якобы девятистолетние кандидаты. Однако это непрерывное изучение заключалось исключительно в освоении уже имеющихся идей. По приписываемому самому Учителю высказыванию, даже будучи в возрасте, он тщетно пытался создать что-то свое, надеясь продвинуться вперед с помощью одного мышления, но после этого вновь интересом разрешается начисто в пользу второго: в поэзии как минимум *однажды* затрагивается «трагичность» этого положения.

набрасывался на чтение, без которого, по его мнению, дух работает, так сказать, «на холостом ходу». То есть здесь вместо принципа «Понятия пусты без созерцания» действовал принцип «Мышление стерильно без плодов чтения». Без обучения жажда знания только растрчивает дух, доброжелательность делает нас глупыми, честность приводит к необдуманности, энергия — к грубости, дерзость — к неподчинению, а сила характера — к экстравагантности. И тогда невозможно достичь «правильной середины», высшего блага в данной этике общественного приспособления, в рамках которой существовала лишь *одна* действительно абсолютная обязанность — почтительность как основа всякой дисциплины и лишь *одно* универсальное средство самосовершенствования — книжное обучение. При этом мудрость *княжеского* правления заключалась в выборе «правильных» (в классическом смысле) *министров*, о чем Конфуций якобы сказал правителю одного из государств.

Образование состояло исключительно в изучении древних классиков, каноничность которых в очищенной ортодоксией форме стала чем-то само собой разумеющимся. Правда, иногда приводится высказывание, что муж, который для решения проблем настоящего обращается к древности, может легко накликать несчастья. Однако его можно истолковать как неприятие древних феодальных отношений, но не как проявление антитрадиционализма, как считает Легг, ведь все конфуцианство превратилось в безоговорочную канонизацию традиционного. Действительно антитрадиционалистской была знаменитая реляция министра Ли Сы, прямо направленная против конфуцианства и приведшая к величайшей катастрофе — к сожжению книг после создания единого бюрократического государства (213 год до н. э.). В ней говорилось, что цех книжников восхваляет древность за счет настоящего, то есть призывает не уважать законы императора, о которых он судит по меркам своих книжных авторитетов. Полезными в ней объявлялись лишь книги по экономике, медицине и гаданию — характерное переворачивание конфуцианских ценностей. Очевидно, что с помощью этого совершенно утилитарного рационализма разрушитель феодальной системы ради укрепления собственной власти ослаблял привязанность к традиции, которая повсюду ограничивала конфуцианский рационализм. Но тем самым он нарушил устойчивость того умного компромисса между властными интересами господствующего слоя, с одной стороны, и его заинтересованностью в легитимности — с другой, на котором держался государственный интерес этой системы. И потому несомненно, что именно стремление к собственной безопасности очень быстро вынудило династию Хань полностью вернуться к конфуцианству. Патримониальное чиновничество, обладавшее абсолютной властью и при этом монополизировавшее функции официального жречества, могло быть настроено только традиционалистски, поскольку только священный характер литературы гарантировал легитимность порядка, который поддерживал его собственное положение. Оно было вынуждено ограничить свой рационализм в этом моменте, как и в отношении религиозных верований народа, сохранение которых гарантировало приручение масс и огра-

ничивало критику системы правления. Отдельный правитель мог быть плохим, то есть лишенным харизмы. В таком случае он не был угоден богу и подлежал замене, как любой неспособный чиновник. Но основанием системы как таковой продолжала оставаться почтительность, для которой любой удар по традиции представлял угрозу.

По этим причинам конфуцианство не предпринимало ни малейшей попытки этически рационализировать существующие религиозные верования. Отправляемый императором и чиновниками официальный культ и отправляемый отцами семейств культ предков рассматривались в нем в качестве элементов существующего мирового порядка. Согласно «Шу цзин», монарх принимает свои решения не только после консультаций с великими представителями империи и «народа» (что тогда, несомненно, означало войско), но и после двух традиционных видов гадания. Как следовало поступать в случае несовпадения результатов, полученных из этих двух источников познания, объяснялось исключительно казуистически. А потребности частной жизни в духовных советах и религиозном наставничестве застыли — прежде всего вследствие подобной позиции образованного слоя — на уровне магического анимизма и почитания функциональных богов, как это было повсюду до появления пророчеств, которые в Китае так и не возникли.

Этот магический анимизм был встроены китайским мышлением в систему, названную де Гроотом «универсизмом». Однако в ее создании участвовало не только конфуцианство, и потому мы должны рассмотреть те вовлеченные в этот процесс силы, которые само оно считало еретическими. Но прежде следует прояснить, что хотя книжниками в конечном счете было воспринято только конфуцианство, тем не менее оно *не всегда* было единственно *воспринятым* учением.

Конфуцианство далеко не всегда являлось единственной утвержденной государством философией Китая, которая технически обозначалась понятием хун фань («великий план»). Чем глубже в прошлое, тем меньше книжность тождественна конфуцианской идеологии. В эпоху раздробленности существовала конкуренция философских школ, которая вовсе не исчезла с объединением империи, — их борьба особенно обострялась в периоды ослабления императорской власти. Конфуцианство победило лишь примерно в VIII веке нашей эры. Мы не будем рассматривать здесь историю китайской философии, но тем не менее проиллюстрируем развитие в направлении ортодоксии с помощью следующих фактов:

Положение Лао-цзы и его школы оставалось совершенно маргинальным. После Конфуция еще встречаются такие философы, как эпикурейский фаталист Ян Чжу, в отличие от конфуцианцев отрицавший значение *воспитания*, поскольку своеобразии человека есть его неизбежная «судьба», и Мо-цзы, в значительной мере стоявший вне традиций. До и во время эпохи Мэн-цзы (IV век до н. э. — пик ослабления императорской власти) друг другу противостояли Сюнь Куан, являвшийся действующим чиновником одного из государств и отстаивавший с антиконфуцианских позиций идею порочности человеческой природы; диалектики; аскеты

(Чжуан Чжоу); чистые физиократы (Сюй Син), выступавшие с самыми различными экономико-политическими программами; и еще во II веке н. э. Цуй Ши в «Чжэн лунь», придерживавшийся строго антипацифистской позиции: нравы портятся во время долгого *мира*, что приводит к распутству и чувственным удовольствиям¹⁹.

Все это были неклассические ереси, с которыми в свое время боролся Мэн-цзы. Ему противостояли его современник Сюнь-цзы, который (по-конфуциански) считал благо человека искусственным продуктом — но не бога, а *самого* человека, — что в *приложении* к политике означало: «бог есть *выражение* народного сердца»; и абсолютный пессимист Ян Чжу, который *претерпевание* жизни и преодоление *страха* смерти почитал за последнюю истину. В качестве причины страдания благочестивых людей часто называлось непостоянство божьей воли. Сыма Цянь, отец которого, видимо, был даосом²⁰, приводит систематику антагонистических школ книжников своего времени. Он различает шесть школ: 1) Метафизики с их спекуляциями относительно инь и ян на основе астрономии. 2) Мо-цзы и его школа, находившаяся под влиянием мистики и выступавшая за ведение простой жизни, в том числе императором, включая церемонии погребения. 3) Филологическая школа с ее интерпретацией слов и реализмом понятий (относительно аполитичная, сохранившаяся со времен софистов). 4) Школа законов — представители теории устрашения (позже к ней относился Цуй Ши). 5) Даосы. 6) «Школа книжников» — конфуцианцы, к которым Сыма Цянь причислял и себя. Однако отстаивавшие им конфуцианские взгляды позже во многих отношениях считались бы неклассическими. Он высоко оценивал знаменитого императора Хуанди, ставшего отшельником (даосские реминисценции²¹). Его космогония (учение о пяти элементах) имеет явно астрологическое происхождение. А почитание им богатства вполне одобрили бы и ортодоксальные конфуцианцы, особенно его обоснование: лишь богатый правильно исполняет *обряды*. Хотя его совет заниматься торговлей в качестве средства заработка они сочли бы непристойным²². Некоторые из них не стали бы оспаривать его сомнение в абсолютно детерминирующем «провидении», поскольку добродетельные люди тоже умирают от голода. Об этом говорят и памятники эпохи Хань²³, хотя это не было бесспорным. Представление о бесполез-

19. Kuhn Fr. Abh. der Berl. Ak. 1914, 4.

20. См. предисловие к изданию: Chavannes, p. XIII.

21. Edkins. The place of Hwang Ti in early Taoism, China Rev. XV. P. 233 f.

22. См. у Бань Бяо: Chavannes. App. II.

23. Надпись на могильной плите эпохи Хань (около 25 года до н. э.), сделанная в память о преждевременно умершем мужчине: «Издавна были люди, которые прошли через все перемены безукоризненно и не получили за этого вознаграждения» (приводится пример). «Память о нем сохраняется» (см. у Сыма Цяня). «Он облагородит своих потомков» (древнее представление о наследственной харизме, отличное от нового. «Он отправился в холодное царство теней» (Journ. As. X Ser. 14, 1909, ed. Chavannes, pp. 33).

Надпись, сделанная в 405 году н. э.: «Все живущее должно умереть». Совершенный человек не имеет индивидуальных признаков (соединен с Дао; влияние Чжуан-цзы?).

Восхваляется *равнодушие* к повышению и утрате должности (р. 36). Повышение обосновывается с помощью понятий «прямота», «детская почтительность», «почтение к мертвым».

Однако в целом:

ности героизма соответствовало более позднему учению, восходящему к самому Учителю. Но учение *кастрата* Сыма Цяня о том, что самое главное — известность, что добродетель есть «самоцель» и что, с другой стороны, необходимо оказывать непосредственное *дидактическое* воздействие на правителя, опять-таки вряд ли могло считаться классическим. В то же время виртуозно воспроизведенная Сыма Цянем абсолютная невозмутимость *тона* хроник превосходно подходила к практике самого Конфуция. Наиболее ортодоксально-конфуцианским выглядит письмо Сыма Цяня — *кастрированного*²⁴ из-за политических подозрений, но затем вновь принятого на службу, — которое он написал своему другу Жэнь Аню. Тот находился в тюрьме и (безуспешно) просил его о помощи²⁵.

Реально помочь другу Сыма Цянь не может (или не хочет) — потому что это подвергнет риску его самого. Но поскольку душа того, «кому предстоит долгий путь»²⁶, может разгневаться на него (то есть навредить ему), он хочет разъяснить свои мотивы, ведь «значимый человек прилагает усилия ради того, кто ценит его» (очень по-конфуциански). Однако вместо участия в судьбе несчастного следует лишь сообщение о собственном несчастье — кастрации. Как сочинитель выпутался из этой ситуации? Он пишет о четырех важнейших пунктах: не обесчестить собственных предков; не опорочить себя; не оскорбить разум и достоинство; и, наконец, не нарушить никаких существующих правил. А свой позор он, сочинитель, смывает *своей книгой*.

Все письмо немного напоминает нам о поражающих своей холодной поучительностью письмах Абелияра Элоизе (вероятно, по схожим причинам!), и эта *холодная* сдержанность в отношениях между людьми является подлинно конфуцианской. И не следует забывать, что процитированные в конце *предыдущей* главы великолепные и величественные документы также относятся к конфуцианскому духу. Приводя высказывание Шихуан-ди²⁷, в котором действия вопреки «разуму» назывались недостойными, Сыма Цянь (и другие конфуцианцы) интерпретировал его следующим образом: научиться действовать разумно можно лишь посредством обучения²⁸ и получения *знаний*. «Знания», то есть ознакомление с традицией и классической нормой в процессе книжного обучения, остаются для конфуцианства последним словом, и *в этом* его расхождение с остальными китайскими системами отношения к миру.

«Разумность» конфуцианства являлась рационализмом *порядка*: «Лучше быть собакой и жить в мире, чем быть человеком и жить в анархии», — говорил Чэнь Цзитун²⁹.

«Небо не знает пощады, он заболел и умер». «Бог» *никогда* не называется. В целом взгляды и настроения близки к Сыма Цяню. Нет обязательного *оптимизма* более позднего времени.

24. Страшное несчастье для китайцев с их культом предков.

25. См.: Chavannes. Vol. I. App. I. P. CCXXVI f.

26. Вера в бессмертие являлась бы неклассической. Речь идет лишь о вере в духов.

27. См.: ed. Chavannes, p. 166.

28. Обучение восхвалялось в только что процитированной надписи эпохи Хань.

29. China und die Chinesen, deutsch von A. Schultze (1896), p. 222.

Именно поэтому оно носило сущностно *пацифистский* характер³⁰. В ходе истории эта его особенность усилилась настолько, что император Цяньлун в своей истории династии Мин мог позволить себе следующее высказывание: «Лишь тот, кто стремится не допустить кровопролития, может сохранить единство империи», ведь «пути неба изменчивы, и лишь *разум* помогает нам»³¹. Это и стало конечным продуктом развития единой империи — тогда как еще сам Конфуций считал долгом мужчины *месть* за убийство родителей, старших братьев и друзей. Таким образом, эта этика была пацифистской, мирской и ориентировалась лишь на страх перед *духами*.

При этом существовала нравственная квалификация духов. Как и в Египте, иррациональная юстиция в Китае опиралась на — возникшую самое позднее при династии Хань из идеализированной проекции на небо бюрократии и права подачи жалоб — устойчивую веру в то, что вопли угнетенного неизбежно вызовут месть духов, особенно в отношении того, чья жертва погибла в результате самоубийства или из-за горя и отчаяния. Ею объяснялась огромная власть рыдающих масс, сопровождавших реально или мнимо обиженного. Она принуждала всякого чиновника к сговорчивости — особенно из-за угрозы самоубийств, вызванных массовой истерией. Так, в 1882 году под давлением толпы был приговорен к смерти мандарин, ударивший своего поваренка, в результате чего тот скончался³². В этой своей функции вера в духов была единственной, но *очень* действенной официальной Magna Charta для китайских масс. Духи также следили за выполнением договоров любого рода. При этом они отказывали в своей защите навязанным или аморальным контрактам³³. Таким образом, *легальность* как добродетель поддерживалась анимизмом не только как целостный габитус, но и *in concreto*³⁴. Однако здесь отсутствовала центральная сила религии спасения, дающая методическую жизненную ориентацию. Дальше мы узнаем, к каким последствиям это привело.

30. Даже сам Конфуций якобы называл себя несведущим в военных делах.

31. Yu tsiuan tung kian kang mu, tr. Delamarre, Paris, 1865, p. 20. Можно привести множество подобных высказываний.

32. Giles. China and the Chinese, New York 1912. P. 105.

33. Уже в древности считалось, что «навязанные договоры не имеют силы, поскольку их не защищают духи»: Parker E.H. Ancient China simplified, London 1908. P. 99.

34. Конкретно, в частности (лат.). — Прим. перев.

Confucian Life Orientation

Max Weber

Oleg Kildyushov (translator)

Researcher, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

The chapter of Max Weber's *The Religion of China: Confucianism and Taoism* analyzes the basic life orientations within Confucian ethics, and their economic implications. The author suggests that since the Chinese civilization had no powerful independent social class of priesthood, its functions were performed by the state bureaucracy. Furthermore, the author points out the absence of natural law and formal juridical logic in Chinese life, which had a significant impact on Chinese legal consciousness. In the main part of the chapter, the author reveals the essence of Confucianism as a type of rational secular ethics. He emphasizes the freedom of metaphysics, and the secular nature of Confucianism. Weber makes the notion of "decency" central to his analysis of the Confucian ethical worldview. He also demonstrates, through the concept of "deference" (*xiao*), the structural identity of personal relationships within the family and the bureaucratic hierarchy. The economic views of Confucian-educated bureaucrats, or the so-called mandarins, is analyzed as based on the strict rejection of any professionalization and specialization. The author emphasizes the positive attitude of Confucianism towards personal wealth and well-being, which was not perceived as an ethical problem. Weber underlines the importance of a classical literary education of potential candidates for responsible positions in the civil service, and the resulting personal benefits. Weber also posits the fundamentally pacifist nature of Confucianism. Weber concludes with the thesis of the absence in Confucianism of any methodical life orientations that characterize the religions of salvation.

Keywords: economic ethic, Confucianism, rationalism, bureaucracy, Max Weber