
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ КОРНИ КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ

Т.Е. Владимирова

*МГУ имени М.В. Ломоносова,
Российский университет дружбы народов*

Настоящая статья посвящена рассмотрению древнекитайских текстов «Дао дэ цзин» Лао-цзы и «Лунь юй» Конфуция, а также китайской паремической картины мира с целью выявления метафизических корней социальной системы, которая возникла более двух с половиной тысяч лет назад, но в значительной степени сохраняет унаследованные традиции Поднебесной.

Ключевые слова: древний Китай, философия, природа, гармония, социум, сословная иерархия, социальный идеал, путь, бинарная оппозиция, триада, целостность, недуральное мышление.

Введение

Социальное взаимодействие как феномен языка и культуры развивалось на фундаменте родоплеменных отношений и языческого одушевления природно-космических сил. Поэтому исторически сложившийся на этой основе способ бытия представляет собой органичный сплав образно-смыслового мировосприятия, языческих верований и рефлексии над окружающей действительностью. Таковы истоки архаичных представлений, которые предопределили универсальный характер эволюции сознания, языка и культуры. Но сформировавшиеся на этом фундаменте общественные отношения и социальное бытие отличались значительным своеобразием.

В центре внимания настоящей статьи китайский социум, который в силу континуальной направленности мировоззрения сохраняет идеалы, восходящие к культу предков и общинно-родовому укладу. Особый исследовательский интерес представляет раскрытие метафизических истоков древнекитайской социально-общественной системы, которая возникла более двух с половиной тысяч лет назад, но унаследованные ценностные представления и установки остаются действующими в наше время.

Так, например, и сегодня к числу любимых китайцами символов относятся гора песка, в которой каждая песчинка соответствует одной семье, и муравейник как образец четкой организации и гармоничной слаженности взаимодействия. О приверженности иерархической организации общества, неспособного без твердой направляющей руки строить свой быт, свидетельствуют и дошедшие до нашего времени пословицы: *Нет дракона без головы, и нет государства без императора; Мотылек не может рассуждать о сне-*

ге; Колодезная лягушка не может говорить о небе; Сидя в колодце, многого не увидишь; Лягушка думает взобраться на вишню; Баран никогда не взберется на дерево; Вздумалось козьяке раскачать большое дерево и др. Известно и изречение Мо Ди (468–376 до н.э.): *Если благородные и мудрые управляют глупыми и низкими, то царит порядок.* (Здесь и далее приводятся китайские пословицы и афоризмы из источников, указанных в [1].)

Действительно, на самом архаичном – общинно-родовом – уровне мировоззрение китайцев обязывало каждого из них действовать сообразно с тем предписанием, которое соответствовало его положению, а на главу государства возлагалась забота о полном использовании его способностей. Поэтому отдельный человек, сознавая себя частью существенно большего целого, беспрекословно принимал возложенные на него обязательства. Как следствие, традиционная культура Китая «не знала автономии личности и идеи прав человека». Здесь власть «распространялась не только на подданных государя, но и осуществлялась мужчиной, главой семьи над женщиной и детьми, которыми он владел так же, как царь или император телами и душами своих подданных» [2. С. 53].

Чтобы проиллюстрировать онтологическую заданность в самосознании китайцев, действующих в социуме законов, и их обусловленность всем ходом эволюционного развития, приведем отрывок из комментария XII века к «Книге перемен» («И-Цзин»):

*Появились Небо и Земля, а затем появилась тьма вещей.
Появилась тьма вещей, а затем появились мужчины и женщины.
Появились мужчины и женщины, а затем появились мужья и жены.
Появились мужья и жены, а затем появились отцы и дети.
Появились отцы и дети, а затем появились правители и слуги.
Появились правители и слуги, а затем появились высшие и низшие.
Появились высшие и низшие, а затем появилось то,
что сплетает правила поведения и долг* (цит. по: [3. С. 391]).

Считая себя сыновьями Неба, китайские правители Поднебесной уделяли большое внимание культу предков и даже разработали своего рода таблицу о рангах с учетом их близости к правящей династии. Возникшая в результате социально-управленческая система создавалась с учетом ранга правителя и его чиновников, которые руководили ритуальными церемониями, посвященными Небу, Земле и предкам. При этом полагалось, что воля Неба зависит от правителя, который должен «уважать добродетель и оберегать народ». Но «пользоваться мандатом Неба на власть» он мог при условии, что его добродетели соответствовали добродетели Неба [4. С. 16].

Корни подобной организации огромного этноса восходят к древнейшим метафизическим представлениям о первоначалах, о неразрывном единстве природно-родового организма и об оппозиции <инь–ян>, фундамен-

тальном понятии, с помощью которого раскрывались «женский» и «мужской» принципы жизни и мироздания в целом.

1. Древнекитайская оппозиция <инь – ян> и концепция социального устройства Поднебесной

Диада <инь – ян>, относящаяся к числу древнейших парных символов мировой культуры, восходит к учению о темном и светлом началах, на основе которых была раскрыта сущность «Великого Единого» (*Тай и*).

В системе китайской натурфилософии Вселенная была подобна содержимому космического яйца, в котором появился первый человек Пань-гу, а через 18 тысяч лет из светлого начала (*ян*) образовалось небо, а из мутного и темного (*инь*) – земля. В течение следующих 18 тысяч лет он рос, прибавляя каждый день по 3 метра. По версии XVI века, «Паньгу вытянулся и небо постепенно стало подниматься вверх, а земля тотчас опустилась вниз. Однако небо и земля всё-таки были связаны между собой. Тогда Паньгу взял в левую руки долото, а в правую топор. Он рубил топором, бил долотом, и поскольку он обладал божественной силой, то в конце концов земля и небо разделились» [5. С. 262]. В этой связи заметим, что образ космического яйца известен в мифологиях не только китайско-тибетских и тунгусо-маньчжурских, но также индоевропейских, финно-угорских, семито-хамитских, африканских и некоторых других народов.

Согласно средневековым источникам, все природные явления в Древнем Китае связывались с Пань-гу: ветер и дождь – с его дыханием, гром – с голосом, ясная погода – с хорошим настроением, плохая – с дурным. После смерти его левый глаз превратился в солнце, правый – в луну, кровь – в реки, локти, колени и голова – в пять священных горных вершин, волосы – в деревья и травы, а паразиты на теле – в людей. Уподобление развития вселенной росту, бытию и смерти первопредка отражало восприятие мира как живого тела в единстве макро- и микромира [6. С. 282].

Возвращаясь к диаде <инь – ян>, заметим, что изначально «инь» соотносилось с северным (теньвым, затененным), а «ян» – с южным (светлым, солнечным) склонами горы, что подчеркивало их принадлежность единому целому. Впоследствии <инь> стало символом женского начала, тьмы, покоя, мягкого, телесного, податливости, севера, смерти, Земли, Луны, женского ритма и цикла жизни, а «ян» – мужского начала, света, движения, твердого, духовного, напряжения, юга, жизни, неба, Солнца, мужского ритма и цикла жизни.

Таким образом, уже в древности «инь» и «ян» ассоциировались не только с частями целого, но выражали идею их взаимодействия, взаимодополнительности и готовности к преобразованию одного в другое, а также воспринимались как необходимое условие воспроизводства всего живого. В подтверждение сошлемся на широко известный образ «Великого Предела» (*Тай цзи ту*), который представляет собой круг, разделенный волнистой ли-

нией на две равные части каплевидной формы. Темная часть с белой точкой (*инь*) и светлая часть с черной точкой (*ян*) олицетворяют взаимный переход энергий «инь» и «ян».

Представления о темном и светлом началах оказывали влияние и на управление государством. Так, еще в чжоускую эпоху (XI в. – 771 г. до н. э.) при правителе были учреждены должности трех высших сановников – великого учителя, великого наставника и великого пестуна, задача которых состояла в «рассуждениях об истинном пути, чтобы наладить управление государственными делами и установить согласие между темным и светлым началами. Только обладающие добродетелями могли занимать эти должности» [7. С. 18]. Более того, унаследованная бинарная логика восприятия мира и окружающей реальности накладывала отпечаток на нормы социального взаимодействия, исключавшие отступление от правил.

Так, древнекитайская «теория морали» (*лунь ли*) основывалась на «пяти [типах] взаимосвязей между людьми»: <правитель – подданный>, <отец – сын>, <муж – жена>, <старший – младший> и <старший друг – младший друг>. При этом первый член оппозиции полагался «ведущим», или «янным», а второй – «ведомым», «иньным». Принятая «сетка» социальных связей и отношений воспринималась как «естественная» и достаточная для регуляции общественных отношений и в значительной степени носила ритуальный характер, предписывая определенное речевое поведение в зависимости от статуса общающихся. Неудивительно, что в Древнем Китае насчитывалось около 30 тысяч церемоний, регламентирующих все стороны жизни, включая рождение, наречение имени, совершеннолетие, брак, смерть, а также правила поведения на празднике, приеме и т. д.

2. Переход от двоицы к троице как путь к достижению гармонии бытия

Согласно учению великого древнекитайского мыслителя Лао-цзы (579–499 до н. э.), взаимодополняющие друг друга первоначала проявляются в жизни отдельных людей и целых земледельческих общин. Что же касается первоматерии, то она рассматривалась в его «Книге о Пути и Благодати» («Дао дэ цзин») как источник Неба и Земли. Но Земля следует Небу, Небо следует Дао, а Дао – самому себе, так как это фундаментальный закон сохранения жизни, определяющий характер развития первоначал, в котором проявляется жизненная энергия (*Ци*):

*Дао одно, одно рождает два, два рождают три, а три – все существа.
Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци
и образуют гармонию* [8. С. 128].

Таким образом, закон жизни проявляется не в противоборстве, а во взаимодействии, сотрудничестве и объединении сил. Следовательно, обретение гармонии достигается при переходе от двоицы к троице, которая

нейтрализует ее оппозиционный характер. Осмысление целостности бытия повлекло за собой рассуждения об относительности счастья и горя: «О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье» и о том, что «слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое». При этом в качестве доказательства Лао-цзы привел следующий факт: «Вода – это самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного» [Там же. С. 132, 137].

Осознание на раннем этапе родового общества естественных механизмов воспроизводства человека и продолжения рода, когда были открыты вселенские мужские (*ян*) и женские (*инь*) ритмы и циклы, гармонизировало жизнь человека, который ощущал себя неотъемлемой частью природного мира. Поэтому нужно было соответствовать пяти правилам: «Вести себя пристойно. Говорить соответствующее. Видеть – ясно. Слышать – отчетливо. Думать – проникновенно» [9. С. 104].

Согласно этому мировосприятию, от поведения человека зависело правильное чередование пяти стихий, пяти явлений природы (дождь, солнце, жара, холод, ветер), пяти органов чувств, пяти свойств психики и пяти типов отношений в обществе. Так, отношения между родителями и детьми должны быть основаны на человечности, между господином и слугой – на долге и справедливости, между мужем и женой – на учтивости, между друзьями – на искренности, между братьями – на разумности. Возникающая при этом многомерная социальная структура сродни миру природы, где все взаимобусловлено. При таком понимании «нарушение чего-то одного не может не нарушить ритма целого, единого биосоциального организма. <...> Потому человек и называется “троичным” небу и земле, стоит с ними в одном ряду, осуществляет на земле небесный замысел» [10. С. 14].

Важной вехой в эволюции мировоззрения родового общества стало представление о природно-родовом первопредке (*ди*), в задачу которого входило регулирование соотношения рода и природы [11. С. 7]. В условиях биосоциального единства рода и природы закономерно возникли целостные триады <природа – первопредок – род>, а затем и <природа – первопредок – человек>, закрепившие восприятие мира как целостного, живого и саморегулирующегося организма. Со временем эти триединства были вытеснены триадой <небо – земля – человек>, в которой получила выражение интуиция триединой сущности Дао эпохи родового общества. Несколько позже в «Книге перемен» («И-Цзин») появилось понятие <срединного состояния> (*чжун*) между двумя противоположностями и возникла триада <инь – чжун – ян>, ставшая одним из важнейших архетипов миропонимания и бытия древнекитайского социума.

В этом контексте отметим следующий факт. «Небо» как божество и высшая сила, наблюдающая за нравственным состоянием общества, воспринималось в Поднебесной чжоуской эпохи в виде космического человека, с которым жители были связаны через правителя, почитавшегося как Сын

Неба, или непосредственно, когда их душа соединялась с ним после смерти. «Акцент на моральной, но совершенно беспристрастной воле “Неба” обусловил немаловажное значение категории “народа” (*минь*) в идеологии чжоусцев» [12. С. 163]. Отношение к народу как глашатаю воли «Неба» наполняло метафизическую реальность нравственным началом и привносило во внутренний мир отдельного человека чувство личной ответственности перед Высшим Судией.

Существенно более поздним отголоском первостепенной значимости Неба в традиционном китайском миропонимании и социальном устройстве государства является присутствующая в сознании носителей языка паремическая картина мира: *Человека можно обмануть, но небо не обманешь; Скромного небо не обездолит, терпеливого небо не оставит; Небу известно, тебе известно, мне известно, как же ты говоришь, что никто этого не знает; Неурожайного года не страшись, только не уповай на небо; Человека, который сам себя не бережет, карают небо и земля; Небо каждому дарует жизнь, земля каждому готовит смерть* и др.

Персонифицированные образы Неба и Первопредка позволили представить Дао как энергично заряженную телесно-духовно-идеальную целостность, которая наследуется человеком. Убедительным подтверждением организмической целостности китайской семьи, ее единства и взаимозависимости всех членов являются следующие пословицы: *Если ребенок уколет палец – матери больно; У курицы не бывает трех ног, но у матери бывает два сердца; Братья – руки и ноги одного тела; Трава оставляет корни, человек – потомство; Хорошие семена дают хорошие всходы; Посадишь дерево – будешь отдыхать в тени: вырастишь сына – обеспечишь себе старость; Чужой урожай всегда кажется обильней, свои дети всегда кажутся лучше; Посадишь дерево – будешь отдыхать в тени; вырастишь сына – обеспечишь себе старость; Предки сажают деревья, потомки наслаждаются прохладой; Каков отец, таков и сын; Какова яблоня, таково и яблоко; Если семья живет в согласии, ее всегда ждет удача; Нет травы без корня; нет человека, который не знал бы радости* и др.

Неудивительно, что нравственные идеалы китайцев связаны, прежде всего, с семьей и именно в семье дети учатся переносить различные ограничения и получают первые уроки почтительного отношения к старшим: *Хочешь в чем-нибудь добиться успеха – посоветуйся с тремя стариками; Старый человек всегда опытен; Если не будешь слушаться старших, проживешь на десять лет меньше; Пренебрегающий советами стариков становится нищим; Не смейся над стариком – сам им станешь* и др.

В итоге самобытной особенностью китайской ментальности стала исполненная оптимизма триединая (телесно-духовно-идеальная) мировоззренческая система, биосоциальным центром которой выступает каждое новое поколение детей, призванное аккумулировать в себе материальную, интеллектуальную и духовную жизнь предшествующих поколений [13. С. 11].

В качестве иллюстрации приведем пословицы, в которых выражены доверие к творческой силе жизни, оптимизм и решительность в делах: *Не забравшись в логовище тигра, не поймает тигренка; Когда телега подъедет к горе, дорога найдется; Не отказывайся от своих надежд до самой могилы; Куй железо, пока горячо; Проточная вода не гниет, в дверной петле червь не водится;тн В делах будь решительным, в словах – осмотрительным; Решительный человек своего достигнет; Нерешительный человек – половина человека; Из-за большой прибыли можно пойти и на большой риск; Не рискнешь истратить малые деньги – большие не придут; Критический момент рождает ум и др.*

Если же мы вернемся к триаде <инь – чжун – ян>, то ее роль в формировании древнекитайской этики также может быть подтверждена пословицами, в которых зафиксировано отношение к нормам речевого поведения, которые и сегодня являются общепринятыми и одобряемыми в различных ситуациях общения: *Большая река течет тихо, умный человек не повышает голос; Знающий меру не осрамится; Умеренность во всем – богатство семьи; Чрезмерно натянутый лук ломается; Чрезмерная радость порождает печаль; Человек, который легко приходит в гнев, правым не бывает и др.*

Таким образом, триадное мышление снижало социальную напряженность, свойственную жестким бинарным оппозициям, и тем самым гармонизировало бытие Древнего Китая, где выделялось как минимум шесть сословий: члены императорской семьи, придворные, сановники (*цзюнь-цзы*), чиновники (*чэн*), ученые (*ши*), земледельцы (*нун*), ремесленники (*гун*) и торговцы (*шан*).

В этом исторически сложившемся социокультурном контексте Лао-цзы призывал следовать природной гармонии, обретая чувство единства с ее всеобъемлющим бытием, и таким образом достичь внутреннего успокоения, освобождающего от суеты и власти вещей. Но статья «подлинным человеком» (*чжэнь жэнь*) под силу только «совершенномудрому», который, согласно «Книге о Пути и Благодати»:

- *ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраняется (7)¹;*

- *стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи. Он отказывается от последнего и ограничивается первым (12);*

- *не считает правым только себя, поэтому может обладать истинной; он не прославляет себя, поэтому имеет заслуженную славу; он не возвышает себя, поэтому он старший среди других (22);*

- *отказывается от излишеств, устраняет роскошь и расточительность (29);*

- *не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа (...). Он смотрит на народ, как на своих детей (49);*

¹ В скобках указывается соответствующий параграф текста «Дао дэ дзин» [8].

• *справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть (58);*

• *следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать (64);*

• *отказывается от самолюбия и предпочитает невозвышение (72);*

• *делает и не пользуется тем, что сделано, совершает подвиги и себя не прославляет. Он благороден потому, что у него нет страстей (77);*

• *даёт клятву, что он не будет никого порицать (79);*

• *ничего не накапливает. Он всё делает для людей и всё отдаёт другим. Небесное дао приносит всем существам пользу и им не вредит. Дао совершенномудрого – это деяние без борьбы (81).*

Так, отрицая стремление к материальному благополучию, учению и самоутверждению в противостоянии, Лао-цзы искал не социально-общественные, но духовные пути к достижению «совершенного равновесия» (*Чун юнь*) и к состоянию, в котором проявляется «действие Неба». При этом асоциальные идеалы «недеятельной активности» (*у вэй*) и пребывания в «состоянии покоя» органично сочетались с послушанием правителю и чиновникам, а счастьем полагался «приход к корню» (Дао).

«Все сущее, – писал Лао-цзы, – носит в себе темное и светлое начала, испускает *ци* и создает гармонию» [8. С. 42]. Тем самым процесс рождения мира предстал как трехстадиальный: <космогонический хаос – появление темного и светлого начал – гармоничное взаимодействие темного и светлого, образующих целостное единство>. Следовательно, когда на третьем этапе эволюции «рождается все сущее», оно содержит в себе гармонию как потенциал дальнейшего развития.

3. Принцип триединства как основа социально-общественной системы Поднебесной

Развернувшийся кризис патриархально-родовых принципов организации империи требовал обновления и строительства централизованного государства, но оно по-прежнему рассматривалось как подчиненное беспристрастной воле Неба. В разработке данной задачи огромная заслуга принадлежит Конфуцию (551–479 г. до н. э.), великому китайскому мудрецу и «учителю десяти тысяч поколений», который объединил уходящие в прошлое ритуалы и новое «лицо» человека как члена единой социальной цепи, имеющего соответствующий статус.

Так на основе морально-этических принципов возник конфуцианский канон, куда вошли «Суждения и беседы» («Лунь юй»), «Книга установлений» («Ли цзи») и некоторые другие тексты. Развивая даосские представления о должном и стремясь к социальной гармонии, которая достигается усилием каждого члена общества, Конфуций также исходил из понимания че-

ловека как части единого целого и считал, что человеку необходимо «преодолеть себя» и тогда Дао поселится в нем («Чжуан-цзы»).

Лаконичным выражением верности прошлому стал конфуцианский постулат о необходимости «жителям Поднебесной» согласовывать права и обязанности с традицией, когда «правитель был правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном». А знаком введения нового общегосударственного гражданского этического кодекса стало триединство <жень – ли – вэнь>, которое предопределило характер отношений между представителями огромного этноса.

При этом концепт «жень», занимающий центральное место в учении Конфуция, раскрывался как ‘человеческое начало’, ‘человеколюбие’, ‘милосердие’ и ‘гуманность’. Обращает на себя внимание и тот факт, что на письме «жень» изображался двумя иероглифами, которые имели значение ‘человек’ и ‘два’. Это подчеркивало первостепенность взаимоотношений, которые и составляют, по Конфуцию, пространство человеческого бытия.

В подтверждение сошлемся на следующий фрагмент из «Лунь юй»: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» Учитель ответил: Это слово – взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» [14. С. 167]. Так, задолго до христианской традиции было сформулировано «золотое правило» нравственности, утвердившее взаимность как норму общения людей, различающихся по своим природным способностям и социальному положению.

Что же касается концепта «ли», то он объединял в себе такие значения, как ‘обычай’, ‘обряд’, ‘ритуал’, а его назначение заключалось в следовании человека принятым нормам взаимоотношений в обществе. При этом в качестве эталона социальной жизни выступала сыновняя почтительность (*сяо*), которая проявлялась как в семье, так и в отношениях между правителем и его подданными. Поэтому государственное устройство по своей структуре было подобно семье, а благополучие всего сложного механизма обеспечивалось выполнением принятых этических норм и традиционных ритуалов. Как следствие, нарушение принципа «ли» было чревато потерей «лица», что воспринималось как тяжкое наказание.

Рассматривая жизнь человека как процесс самовоспитания и учения с опорой на традиционные ценностные представления о Дао и ритуале, соединяющем с высшими небесными силами, Конфуций ввел в свою триаду концепт «вэнь», соотносимый с такими понятиями, как «культура», «литература», «воспитанность» и «ученость». Согласно его пониманию, только воспитанный человек, который стремится приобщиться к Дао и следует ритуалу, привносит в бытие культурные смыслы, освященные традицией.

Раскрывая свое понимание «вэнь», Конфуций говорил: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем» [Там же. С. 152].

Однако истоком морально-этического канона и гармоничного мировосприятия по-прежнему полагалось Небо, благодать которого передавалась по нисходящей императору, правителям, чиновникам, главам родовых общин и, наконец, отцам семейства. Рассматривая семью как «микрокосм порядка в государстве и обществе» и взяв за основу принцип «сыновней почтительности» (*сяо*), Конфуций считал, что государство должно быть устроено как большая семья во главе с верховным отцом-государем и тогда никаких противоречий между ним и народом не будет.

Конфуцианское понимание культуры как единства спонтанности и морального усилия следовать традиции гармонизировало общение, исключая проявление самости и нетерпимости в отношении к собеседнику. Более того, оно играло огромную роль в консолидации народа и преодолении кризисных ситуаций, а конфуцианский постулат – «Народ должен гордиться своей Поднебесной» – способствовал развитию коллективистской направленности на включение человека в социум, а не на личностное самоутверждение.

Сформировавшаяся на этом фундаменте этика «лица» практически нивелировала своеобразие отдельной личности. А установка на избегание любых отклонений от конвенционального поведения и следование укорененным в сознании речевым образцам сводило общение к демонстрации масок, соответствующих этикету: *По лицу человека его мыслей не угадаешь; Когда знаешь человека, то знаешь его лицо, но не знаешь его сердца; На лице улыбка, а в сердце ненависть; На устах – дыня, а на сердце – редька; Человека не узнаешь, не услышав его речей; Глаз различает правду, ухо различает ложь; Берегись улыбающегося чиновника; Улыбающийся тигр опасен* и др.

Но этика «лица» не ограничивалась внешними проявлениями речевого взаимодействия. Выражением ее духовной сущности стало конфуцианское **учение о «срединном пути»**, или «гармонии срединного» (*чжун юй*), которое позволяет сглаживать противоречия, балансировать между двумя крайностями и находить компромисс в сложных ситуациях.

Согласно Конфуцию, человек не должен впадать в крайности активности и пассивности, но быть естественным, искренним, реалистичным и неколебимым духом, проявляя для достижения самореализации умеренную деятельность, исключаящую как страстное желание неперменного успеха, так и суетную боязнь что-то утратить. Только сдерживая свои эмоции, человек не нарушает общую гармонию Поднебесной, а, сознавая свое место в установленном миропорядке и стремясь быть уравновешенным, может избежать чрезмерности во взаимоотношениях с людьми.

Воспитанность и естественность также должны быть сбалансированными и исключать подчеркивание своих достоинств или настойчивое отстаивание собственной точки зрения, что рассматривалось как предосудительное. Это вполне согласовывалось с традиционным поощрением скромности и осуждением того, кто стремился занять более высокое положение в обществе: *Скромность приносит свои плоды; Самый скромный человек – самый*

надежный; Скромный и в бедности весел, заносчивый и в богатстве угрюм; Не стремись быть первым в Поднебесной; Самодовольство приводит к беде; Имея тысячу паиен, захотел десять тысяч, стал императором, захотел стать святым и др.

Даже контакты друзей были ориентированы на идеал целомудренно-возвышенного общения, что не предполагало искренности и равенства в отношениях, так как одному из друзей предписывалось быть старшим, а другому младшим. Поэтому дружеское общение выглядело до предела формализованным и традиционно составляло благоприятную почву для демонстрации знаменитых «китайских церемоний» [12. С. 554]. Немаловажную роль в отношении китайцев к дружбе сыграло, по-видимому, и следующее суждение Князя мудрости Конфуция: *Три вида дружбы приносят пользу и три – вред. Когда дружишь с человеком или прямым, или честным, или обладающим большой проницательностью, – это приносит пользу; когда дружишь с человеком или неискренним, или изворотливым, или бойким на язык, – это приносит вред* [14. С. 170].

Таким образом, этико-социальная концепция древнекитайского общества практически исключала жизнь индивида «для себя», и личностное «Я» оказывалось под постоянным прессом должного благонравия, предписывающего проявлять внешнюю незаинтересованность и бескорыстие, следуя старому правилу: *Всё доброе приписывать другим, всё дурное брать на себя*. В результате в сознании закреплялась подчиненность внутренней жизни человека этикетному «лицу» и воспитывались волевые качества, необходимые для преодоления себя.

В этом контексте обратим внимание на следующее обстоятельство. Книга «Суждения и беседы» не только начинается и заканчивается словами Учителя о «благородном муже» (*цзюнь-цзы*), но его образ как воплощение базовой триады <жень – ли – вэнь> присутствует во всех главах. Это позволяет представить «благородного мужа» как человека, который

- *умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться (1);*

- *ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия (2);*

- *следует человеколюбию, даже терпя неудачи; не выделяет в Поднебесной одни дела и не пренебрегает другими, он поступает так, как велит долг; думает о морали; стремится быть медленным в словах и быстрым в делах (4);*

- *ведет себя с достоинством, служа старшим, проявляет почтение, заботится о народе, использует народ на общественных работах должным образом; впадая в нужду, стойко ее переносит (5);*

- *ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромн, в поступках правдив; предъявляет требования к себе; держит себя строго, но не устраивает споров с*

людьми, он умеет быть в согласии со всеми, но не вступает ни с кем в сговор; думает о правильном пути и не думает о еде; беспокоится о правильном пути и не беспокоится о бедности (15);

- идет на службу, дабы выполнить свой долг, а о том, что его Дао-Путь неосуществим, он знал заранее (18);

- в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток; не делая различий между толпой и одним человеком, низкостоящими и высокостоящими, не проявляет инертности; содержит в порядке свою одежду и головной убор, он смотрит с уважением. Благодаря его достоинству народ, глядя на него, чувствует почтение. Разве это не вызывание почтения без жестокости? (20).

Таким образом, на основе сакрализации государственной власти, выполняющей волю Неба, и культа «сыновней почитательности» всех подданных Конфуций представил социально-этический идеал человека. Сочетая в себе врожденные и благоприобретенные качества и способности, «благородный муж» обладал духовно-моральными достоинствами, которые давали ему право на высокий социальный статус [15. С. 306]. Это позволяет рассматривать социально-этическую концепцию Конфуция как целостное антропологическое учение, опирающееся на введенную им триаду <жень – ли – вень>.

Заключение

Сознавая гармоничность природного мира, Лао-цзы и Конфуций полагали, что самое лучшее, что люди могут сделать, – это следовать «путем природы», или «небесным путем» (*тянь дао*). Однако в поисках искомого бытия китайские мудрецы выбрали различные дороги.

Отказавшись от дихотомий в рассмотрении сложных сущностей и доказав относительность любых противопоставлений, Лао-цзы фактически раскрыл экзистенциальную природу отдельного человека, который ищет свой собственный путь в «единении с Небом». Так, в «Книге о Пути и Благодати» утверждалась необходимость «совершенного знания божеств-предков» (*чжи цзин*) и духовного сверхусилия для обретения «совершенно-го равновесия» (*Чун-юнь*), когда человек ощущает свое «единение с Небом». Вместе с тем достижение этого состояния требовало преодоления всего субъективно-эгоистического в человеке и следования всеобщему принципу «недеяния» (*у вэй*). А в качестве социального идеала полагалась естественная жизнь патриархальной деревенской семьи, не находящейся под воздействием городской культуры. Согласно Лао-цзы, «Дао совершенно-мудрого – это деяние без борьбы», это уединение, не нарушающее природной гармонии и направленное на внутреннее спокойствие, что делает возможным слияние с окружающим миром.

Что же касается конфуцианского учения, то обретение социально-общественной гармонии возможно лишь совместными усилиями каждого члена общества. Поэтому «благородные мужи» приходят в мир, сознавая свой социальный долг на общественно-полезном поприще, не стремятся к выгоде и готовы «учиться и постоянно повторять выученное». Однако, по Конфуцию, «не путь может расширить человека, а человек может расширить путь и сделать мир более гармоничным» [14. С. 140, 168]. А залогом этого служит сформулированная им триада <жень – ли – вэнь>, своего рода социальный ориентир человека, который стремится стать «благородным мужем».

Таким образом, в Древнем Китае был осуществлен переход к недуальному мышлению и, как следствие, к холистическому пониманию мира, природы и человека, когда прошлое, настоящее и будущее выступало в их взаимосвязи, содействии и единстве [16. С. 55–56]. Тем самым был создан солидный метафизический фундамент, сбалансированный двумя мощными аттракторами (от лат. *attrahere* – притягивать). Это, с одной стороны, унаследованные представления о Небе, первопредках и идеализированном прошлом, а с другой – искомые образы «совершенномудрого» («Книга о Пути и Благодати») и «благородного мужа» («Суждения и беседы»), которые раскрывали различные пути самосовершенствования и гармоничного бытия. Таковы, как представляется, метафизические истоки традиционной китайской социальности, которые обеспечили развитие самой населённой страны мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Китайские народные пословицы и поговорки. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – 80 с.; Китайско-русский словарь / под ред. И.М. Ошанина. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. – 887 с.; Корнилов О.А. Жемчужины китайской фразеологии. – М.: ЧеРо, 2005. – 336 с.; Фомина Н. Китайские крылатые выражения. – М.: Фолио, 2012. – 56 с.
2. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992. – 192 с.
3. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». – М.: АСМ, 2002. – 400 с.
4. История китайской философии / пер. с кит.; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
5. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит.; послесловие Б.Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987. – 527 с.
6. Рифтин Б.Л. Пань-гу / Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская Энциклопедия. 1988. – Т. 2. – 719 с.
7. История китайской философии / пер. с кит.; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М.: Прогресс. 1989. – 552 с.
8. Дао дэ дзин / Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 114–138.
9. Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской культуры. – М.: Наука, 1978. – 320 с.

10. Григорьева Т.П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. – URL: <http://kursak.net/t-p-grigoreva-chelovek-i-mir-v-sisteme-tradicionnyx-kitajskix-uchenij/> (дата обращения: 10.01.2018.)
11. Лукьянов А.Е. Истоки ДАО. Древнекитайский миф. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с.
12. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: АСТ, Астрель, 2003. – 627 с.
13. Лукьянов А.Е. От родового субъекта к «совершенномуудрому человеку» и «сыну правителя» // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М.: Изд-во УДН, 1991. – С. 4–34.
14. Лунь юй / Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 139–174.
15. Кобзев А.И. Конфуций // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В.С. Стёпина. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 305–306.
16. Князева Е.Н. Холизм синергетики и недualityность восточного мышления // Противоречие и дискурс. – М.: ИФРАН, 2005. – С. 45–62.

METAPHYSICAL ROOTS OF THE CHINESE TRADITIONAL SOCIALITY

T.E. Vladimirova

*Lomonosov Moscow State University,
RUDN University*

This article is devoted to consideration of Ancient Chinese texts of the “Dao De Jing” of Laozi and “Analects” of Confucius, as well as the Chinese paremic picture of the world for the purpose of identification of metaphysical roots of social system, which originated more than two and a half thousand years ago, but substantially keeps the inherited traditions of Celestial Empire.

Keywords: ancient China, philosophy, nature, harmony, society, estate hierarchy, social ideal path, binary opposition, trine, integrality, non-duality thinking.