

Философия

Дискуссии о конфуцианской этике*

© 2015

A. Старостина

Статья посвящена содержанию дискуссии о сыновней почтительности и конфуцианском принципе «сын и отец друг друга покрывают», в которой приняли участие многие видные ученые-философы в КНР. Первый этап дискуссии, открытой профессором Лю Цинпином, длился с 2002 по 2004 годы, второй начался в 2006 году с публикации в журнале «Сюэ хай» статьи профессора Дэн Сяомана и продолжается до сих пор.

Ключевые слова: конфуцианская этика, сыновняя почтительность, традиционализм, история философии

Последние десятилетия в КНР стали временем возрождения интереса к конфуцианству и восстановления в правах конфуцианской философии. Распространенное среди прогрессивных философов первой четверти XX в. мнение о том, что конфуцианство во всех своих проявлениях есть мракобесие, которое препятствует развитию Китая, было безоговорочно принято в господствующем историко-философском дискурсе КНР 1950-х — 1970-х годов. Сейчас ситуация серьезно изменилась. Современное конфуцианство на материке признано официальной историографией и входит в программу многочисленных курсов по изучению отечественной философии. Китайские почвенники стремятся сформировать новую конфуцианскую парадигму, используя для нее наработки таких философов, как Сюн Шили, Лян Шумин, Сюй Фугуань, Тан Цзюньи и др.

Еще в июне 1985 г. в храме Конфуция в Пекине состоялось открытие Китайского научно-исследовательского института Конфуция, который в 1989 г. был преобразован в Китайское конфуцианское ученое общество. Есть всекитайский академический журнал, посвященный конфуцианству: это созданный в 1986 г. «Кун-цзы яньцзю». С 2006 г. выходит электронная газета «Жуцзя юбао» (некоммерческий частный проект), где печатаются и академические статьи, и популярные заметки, и полемические выступления. Существует множество интернет-порталов, посвященных разным аспектам конфуцианства.

Достойно внимания, что конфуцианство возвращается далеко не только как социальная философия и метафизика. Взоры обычных граждан, исследователей и предста-

Старостина Алгая Борисовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманистических исследований РАНХиГС. Тел.: 8 (903) 510-51-62.
E-mail: abstarostina@gmail.com.

* Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» лаборатории востоковедения и компаративистики ШАГИ РАНХиГС

вителей правящих слоев все чаще обращаются к конфуцианству как части культуры традиционной; при этом его называют структурообразующим элементом всей китайской культуры (и даже культуры синосферы). В начальную школу приходит преподавание пропедевтических конфуцианских текстов: «Сань цзы цзина», «Дицзы гуй» и др.¹

Можно наблюдать и возвращение некоторых особенностей, свойственных конфуцианству как идеологии императорского Китая: возрожден религиозный культ Конфуция, возобновлены жертвы Шуню — образцовому, хотя и легендарному, правителю и почтительному сыну (созданы несколько региональных объединений, «исследующих культуру Шуня»).

При всем при том в настоящее время конфуцианство не претендует на роль официальной идеологии (несмотря на то, что справлялось с ней в течение столетий. Впрочем, счет идет уже на тысячелетия). Не так давно в академических кругах КНР уже начали говорить о том, что китаизацию марксизма можно успешно проводить именно на основе конфуцианства.

В ноябре 2013 г. Председатель КНР Си Цзиньпин посетил храм Конфуция в Цюйфу. Кроме того, он уже неоднократно высказывался о необходимости изучать конфуцианство для лучшего понимания традиционной культуры. В «Жэньминь жибао» продолжают печататься статьи, авторы которых весьма высокого мнения о конфуцианстве и его актуальности не только для Китая, но и для всего мира.

Единогласия в отношении оценки исторической и современной роли конфуцианства в верхах, по всей видимости, нет. Здесь уместно вспомнить о том, что в начале 2011 г. на площади Тяньаньмэн появилась статуя Конфуция, которая через три месяца без каких-либо объяснений была демонтирована и перенесена во внутренний двор Государственного музея.

Такое сложное явление, как конфуцианство, соединяющее разнородные этические и политические теории и обычай разных эпох, само собой, не может вызывать у всех одинаковое отношение. Многие продолжают помнить о том, что конфуцианство в течение долгого времени представлялось средоточием сил тьмы. Пропаганда времен кампании критики Линь Бяо и Конфуция тоже не прошла даром.

На обыденном уровне конфуцианские устои иногда представляются враждебными построению современного справедливого общества; так, автору этих строк неоднократно приходилось слышать, что конфуцианские феодальные (эти слова нередко употребляются как синонимы) нравы не допускают активного участия женщин в социальной жизни и приводят к ограничению их прав; что эти нравы ведут к процветанию непотизма и пр.

В некоторых случаях люди не могут согласиться с концепцией изначально добродой природы человека, сформулированной Мэн-цзы; кому-то представляется надуманной неоконфуцианская метафизика.

Не последнюю роль в формировании настороженного отношения к конфуцианству сыграло то, что империя Цин, многие правители которой были ревностными конфуцианцами, а все государственные служащие были вполне начитаны в конфуцианских канонах, в конечном счете пришла в полный упадок и пала. Подобным образом исчез когда-то как самостоятельное учение легизм: он дискредитировал себя прежде всего тем, что царство Цинь, взявшее на вооружение легистскую идеологию, смогло удерживать власть над Поднебесной совсем недолго.

В ученом мире конфуцианские культуры и мировоззрение критикуют с разных позиций. В данной статье речь пойдет о дискуссии вокруг сыновней почтительности, которая лежит в основании конфуцианской этики.

I

Первому этапу этой дискуссии положила начало напечатанная во втором номере журнала «Чжэсюэ янъцзю» («Философские исследования») за 2002 г. провокационная статья профессора Лю Цинпина, которая носила название «Добродетель или коррупция? — анализ двух случаев с Шунем, описанных в “Мэн-цзы”»². Лю Цинбин (р. 1956, в последние годы преподает в Фуданьском университете, ранее работал в Уханьском и Пекинском педагогическом университетах) предлагал искать корни китайской коррупции в конфуцианстве. Мишенью его критики стали «сыновняя почтительность» (*сяо*) и братская любовь (*ти*), которыми отличался легендарный император Шунь, по версии Мэн-цзы, одного из основателей конфуцианства.

О сыновней почтительности Шуня трактат «Мэн-цзы» (первая часть главы «Цзинь синь», пер. П.С. Попова) сообщает следующее: «Тао Ин спросил Мэн-цзы: Когда Шунь был императором, а Гао-яо министром уголовных дел, то, как бы они поступили, если бы Гу-соу (отец Шуня) убил человека? Мэн-цзы отвечал: Гао-яо просто арестовал бы его. — Но, в таком случае, не запретил бы ему Шунь сделать это? — Каким образом мог бы запретить ему это Шунь, когда в руках Гао были законы, полученные по преданию? В таком случае, как же поступил бы Шунь? Для Шуня бросить империю было то же, что бросить старый башмак. Он тайком взвалил бы себе на спину отца и бежал бы с ним, поселился бы на взморье, всю жизнь радостно наслаждался бы и забыл бы империю»³.

Второй «случай с Шунем» касается его отношений со старшим братом и описан в первой части главы «Вань Чжан». Ученик Мэн-цзы Вань Чжан спрашивал учителя о том, почему Сян — брат Шуня, злой человек, неоднократно пытавшийся убить младшего брата, не понес должного наказания. «Вань Чжан сказал: Шунь сослал ministra работ в Ю-чжоу, Хуань-дou отправил в горы Чун, убил старшину племен Сань-мяо в Сань-вэй’е, казнил Гуна в горах Юй. Вся вселенная преклонилась перед наказанием четырех злодеев, потому что он казнил бесчеловечных людей. Сян был самым бесчеловечным из них, а Шунь поставил его князем Ю-би. Чем же виноваты были Ю-би’цы? Неужели же человеколюбивый человек непременно должен так поступать? Если дело касается чужих, так он казнит их, а брата так возводит в князья. На это Мэн-цзы отвечал: Человеколюбивые люди в отношениях своих к братьям не гневаются на них, не питают против них злобы, а только чувствуют к ним привязанность и любят их. Чувствуя к ним привязанность, желают, чтобы они были богатыми. Шунь, сделал брата князем Ю-би, обогатил и сделал его знатным. Разве можно было бы считать привязанностью и любовью, если бы он, будучи сам императором, оставил бы брата простым человеком?» (пер. П.С. Попова)⁴. Затем Мэн-цзы уточнил, что никакой реальной власти у Сяна не было, так что подданные от него не пострадали бы.

По Лю Цинбину, как извинительны бы ни были побуждения Шуня в обоих случаях, его поведение нельзя назвать образцовым для общества, в котором главенство отдано не кровному родству, а закону. Лю Цинбин справедливо указывает на то, что за приоритет родства над законом выступает и Конфуций в знаменитом диалоге о краже барабана (XIII глава «Лунь юй»): «Е-гун сказал Кун-цзы: — У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барабана, сын выступил свидетелем против отца. Кун-цзы сказал: — Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота» (пер. Л.С. Переломова). Действительно, Е-гун высоко ценит поступок, основанный на преодолении естественной привязанности к отцу; Конфуций же полагает, что выше этой привязанности не может быть ничего (чувства детей к родителям превращаются в фиксированный нравственный ориентир: даже не испытывая пылкой любви к родным в каждом конкретном случае, индивид соизмеряет все свои действия с идеальными представлениями о сыновней почтительности).

Оговариваясь, что он ни в коем случае не хочет назвать конфуцианскую любовь к родным и принцип «родные друг друга покрывают» источником всех проявлений коррупции, Лю Цинппин утверждает, тем не менее, что подход, подобный менцианскому, может служить — и служит — оправданием для пренебрежения нормами закона и профессиональной этики. Личные *чувства* не должны стоять выше общего закона, но конфуцианство с этим не согласно; а отсюда уже могут быть другие следствия, замечает автор: оправдание кумовства, привилегий землякам, даже взяточничеству.

«Нельзя отрицать, что кое в чем конфуцианство (особенно его суровая критика тех, кто предпочитает выгоду долгну) действительно в чем-то может способствовать формированию антикоррупционной идеологии. Тем не менее, точно так же нельзя отрицать непосредственное влияние конфуцианского подхода к ценностям родства на существование явлений коррупции, с которыми мы постоянно сталкиваемся в современной жизни»⁵. Выдвигая требование назначать на государственные должности только достойных, конфуцианцы тут же подрывают его, восхваляя почтительного Шуня, который обеспечил высокое положение своему недостойному брату. Конфуцианскому представлению о всеобщей любви противоречит особое пристрастие конфуцианцев к своей родне.

Основатели конфуцианства, признавая священность внутрисемейных отношений, тем самым ставили под удар ими же сформулированные принципы социальной справедливости, «человечности и долга».

Эту двойственность Лю Цинппин и предлагал обсудить.

Резонанс был очень большим. В десятом номере «Чжэсюэ яньцзю» за тот же год был помещен ответ на статью о коррупции Го Цилюна, профессора Уханьского университета, одного из ведущих современных исследователей конфуцианства и пропагандиста «позитивных ценностей традиционной культуры» (по его собственному выражению). В описываемое время профессор Го возглавлял Международную ассоциацию по изучению китайской философии.

Завязался оживленный обмен мнениями между Лю Цинппином и почвенниками. Дискуссия быстро перешла со страниц «Чжэсюэ яньцзю» на страницы других академических журналов и даже газет («Вестника Шэнъсийского педагогического университета», «Вестник Фуданьского университета» и др.).

Упомянутая выше октябрьская статья Го Цилюна называлась «Еще раз говорю о принципе “сын покрывает отца” и о взгляде Мэн-цзы на Шуня»⁶. Автор подвергал сомнению выводы работы Лю Цинппина, не соглашаясь прежде всего с тем, что чувства, о которых говорят конфуцианские моралисты, представляют собой нечто сугубо частное, иерархически подчиненное закону. В гуманистической конфуцианской картине мира, по Го Цилюну, человечность (*жэнь*) стоит принципиально выше закона; закон обретает право на существование, только будучи санкционирован нравственным императивом. Закон есть инструмент, а сущностью остается человечность. Универсальное для конфуцианцев как раз и проистекает из чувства; родственные чувства суть основа всей нравственности. Любовь ко всему человечеству возможна потому, что человеку дана в непосредственном опыте родственная любовь, которую он и распространяет (призван распространять) на весь мир.

В идеологии императорского Китая, пишет Го Цилюн, «закон» (*фа*) был подчинен «добродетели» (*дэ*), хотя уже более ста лет до того китайцы отказались от системы законов, в которой недонесение сына на отца было предписано, а противное было наказуемо, это не отменяет ее гуманности. И на Западе знают, что свидетельство сына против отца и жены против мужа не укладывается в рамки нравственного поведения, и закон не требует от гражданина свидетельства против близких родственников.

Для Го Цилюна принцип «отец и сын друг друга покрывают» есть залог порядка в обществе: в «культурную революцию» родство и вправду стали считать чем-то незначительным по сравнению с классовой борьбой; но то было время величайшего политичес-

кого и нравственного кризиса в истории Китая. Итак, в рассуждениях об универсальности закона Го Цион видит угрозу его дегуманизации.

Кроме того, он ставит вопрос о том, стоит ли искать корни коррупции в далеком прошлом. «Постоянно встречающиеся ныне пренебрежение к закону из-за собственных чувств, непотизм и коррупция обусловлены целым комплексом причин — экономических, политических, социальных, юридических, идеологических, институциональных, моральных; здесь и культурная среда, и уровень личного нравственного совершенствования, и ценностные предпочтения. Нельзя возлагать ответственность на них за историческое конфуцианство Конфуция и Мэн-цзы; тем более нельзя сваливать все на устои родства, чтобы освободить от ответственности наших современников»⁷.

Помимо Го Циона, многие защитники конфуцианства, в том числе профессор Дин Вэйсян (декан философского факультета Шэньсийского педагогического университета), Ян Цзэбо (профессор Фуданьского университета), Гун Цзяньпин (профессор Сианьского транспортного университета) в ходе дискуссии высказывались в том ключе, что винить традиционную культуру в пороках нынешнего общества нецелесообразно.

Ян Цзэбо (1953 г.р.), член правления Общества изучения истории китайской философии, автор нескольких монографий о Мэн-цзы, отметил нарочитую неисторичность подхода Лю Цинпина: в эпоху Чжаньго предполагаемые действия Шуня не могли оцениваться так же, как в наши дни. Кровные узы тогда были священны для общества, а легисты хотели перестроить ценностную иерархию, поставив закон над родством. Мэн-цзы же стремится сохранить прежние приоритеты, одновременно подчеркивая, что из-за действий Шуня никто не понес бы урона. Он предложил схему действий, применимую в случае конфликта долга и чувства, которой можно было пользоваться в течение многих столетий. А безусловно называть раннеконфуцианские принципы современному обществу никто не собирался⁸. Помимо этого, профессор Ян, подкрепляя конкретными примерами общее утверждение Го Циона, замечает, что не стоит противопоставлять западные законы китайским: в древней Греции тоже существовало представление о том, что не стоит сыну обвинять отца, о чем свидетельствует платоновский диалог «Етифрон»; в римском праве нельзя было принуждать к свидетельству против родных; и в наши дни в западных законодательных системах предусмотрена возможность отказаться свидетельствовать против близкого родственника или супруга⁹ (впрочем, Лю Цинпин практически не говорил о западном законодательстве; Ян Цзэбо исходит в своих рассуждениях из того, что представление о примате закона перед родством вытекает из западнических представлений о законе).

Сторону Лю Цинпина принял Му Нанькэ (по всей видимости, это псевдоним), сотрудник Института философии АОН КНР. Следует заметить, что Лю Цинпина нельзя назвать антиконфуцианцем: ему импонируют многие элементы конфуцианской этики. Он лишь призывает переоценить конфуцианское и неоконфуцианское философское и культурное наследие, выделив в нем элементы, неприемлемые, по его мнению, для современного Китая. Му Нанькэ более резок: он полагает, что универсальных ценностей в конфуцианстве не найти. В своей статье «Происхождение и методологическое значение контекста в конфуцианских памятниках» (12 номер «Чжэксюэ яньцзю» за 2002 год)¹⁰ он показывает, что в китайской культуре кровное родство далеко не всеми ценилось выше всего. Не только одновременно с конфуцианством существовали учения, такие, как легизм или моизм, негативно оценивавшие конфуцианскую концепцию родства; но даже и внутри народной культуры императорского Китая, в течение долгих столетий испытывавшей влияние конфуцианства, ходили рассказы о неподкупном судье Бао-гуне, который не колеблясь казнил своего родственника, как казнил и императорского зятя, когда тот преступил закон. Когда отец покрывает сына, пишет Му Нанькэ, это не только противозаконно, но и безнравственно, и сам текст «Лунь юй» свидетельствует о том, что и во времена Конфуция были люди, которые знали об этом.

Поскольку конфуцианство есть часть китайской культуры, и его ценности в большей или меньшей степени оказали влияние на современных китайцев, к нему тем более следует относиться критически; слепое поклонение пагубно. Му Наньэ полагает также, что всеобщее в конфуцианстве искать бесполезно, это учение принадлежит своему времени, тесно связано с феодальной культурой и не может, «преодолевая время и пространство», научить современных людей ничему новому.

В 2003 г. в третьем номере журнала «История китайской философии» («Чжунго чжэсюэ ши») появилась статья Хуан Юйшэна, профессора университета Цинхуа¹¹, который, поддерживая Лю Цинпина, указывал на то, что любая этическая система претендует на универсальность, и конфуцианство — не исключение. Таким образом, ученые, которые пытаются объявить такие ценности, как сыновняя почтительность в трактовке Мэн-цызы, универсальными, «впадают в релятивизм и партикуляризм». Основываясь на том же тексте «Мэн-цызы», можно видеть, что братская любовь в понимании ранних конфуцианцев должна была проявляться в стремлении повысить социальный статус братьев и увеличить их доходы — «чувствуя к ним привязанность, желают, чтобы они были богатыми». Люди в идеальном конфуцианском обществе есть не индивиды, а узелки в сети отношений, межчеловеческие связи чисто функциональны. Обладая определенной социальной ролью, человек обязан выполнять то, что она предписывает; это и считается настоящей добродетелью. Сделав родственные чувства критерием нравственности, конфуцианцы пренебрегли индивидуальной свободой, и в этом заключается историческая ограниченность конфуцианства. «Несомненно, в мысли Конфуция и Мэн-цызы тоже содержится сознание и прозрения абсолютности и священности высших принципов и индивидуальной экзистенции. Именно это сегодня нам и предстоит спасать, разъяснить и пропагандировать, чтобы обнаружить и развить всеобщность и универсальный потенциал конфуцианской мысли. Но в первую очередь мы непременно должны беспристрастно взглянуть на многочисленные этические критерии, базирующиеся на постулированной высшей ценности родства, и в универсалистском контексте раскрыть фальшь, которая лежит в их основе. Это позволит избавиться от всех не имеющих под собою основания этических критериев, разъедающих абсолютные принципы и социальную справедливость. Только тогда можно будет освободиться от релятивистских и партикуляристских призывов в нашей культуре и философии и вернуть в мир китайской мысли абсолютное стремление к справедливости и всеобщности»¹².

На этом этапе в «антикоррупционном» лагере, как мы видим, настоящим противником конфуцианства можно было считать, пожалуй, только Му Наньэ.

В ноябре 2004 г., когда насчитывалось уже несколько десятков публикаций на соответствующую тему, Уханьский университет выпустил книгу по итогам этого обмена мнениями («Дискуссии по конфуцианской этике: сб. ст.»)¹³. В нее вошли также некоторые статьи, написанные раньше начала дискуссии и посвященные разным аспектам концепции «взаимного укрывательства». Несколько авторов (включая известного историка современного конфуцианства Чжэн Цзядуна) заняли критическую позицию по отношению к обоим лагерям; то же можно сказать и о некоторых представленных в книге статьях американских исследователей. Кроме того, свои статьи представили несколько американских исследователей. Предисловие к сборнику написал Го Цион, подытожив аргументы своих сторонников. Получившаяся книга дает хорошее представление о ходе дискуссии и является в высшей степени полезным справочным материалом, тем более ценным, что далеко не все издания, из которых были сделаны перепечатки, доступны для зарубежного исследователя.

II

В предисловии к упомянутому сборнику сказано, что его выход, по всей видимости, знаменует прекращение дискуссии, поскольку все возможные доводы были исчерпаны обеими сторонами. Тем не менее, и впоследствии в печати продолжали появляться статьи сторонников Го Циона, самих Го Циона и Лю Цинпина. В 2005 г. на стороне Лю Цинпина выступил также Хун Бо (доцент Научно-технического университета провинции Цзянсу). Несколько позже к «антикоррупционному» лагерю присоединился Дэн Сяоман, и это послужило началом второго этапа дискуссии о сыновней почтительности и о праве человека не свидетельствовать против близких родственников.

Дэн Сяоман (род. в 1947 г.), профессор философского факультета Научно-технического университета Центрального Китая (Ухань) — историк философии и переводчик Канта и Гуссерля, автор трудов, посвященных философии Канта и Гегеля, сравнительно-му исследованию культур Китая и Запада, член постоянного комитета Китайского общества по изучению истории зарубежной философии. Его лекции по истории немецкой философии весьма популярны и регулярно появляются в видеозаписи в Интернете. Кроме того, это известный и талантливый публицист. Он с интересом следил за развернувшимся диспутом. В конце 2006 г. он отдал свою статью «Снова о коррупционном характере “взаимного укрывательства родственников”» для публикации в журнале «Сюэ хай», где она и вышла в первом номере следующего года¹⁴.

Прежде всего Дэн Сяоман обратился к упомянутому выше диалогу «Евтифрон», который неоднократно в ходе предшествующей дискуссии вспоминали сторонники Го Циона. Профессор Дэн высказал мнение, согласно которому Сократ в диалоге всячески приветствует донос Евтифона на отца (к сожалению, к такому выводу можно было прийти, только напрочь игнорируя иронию Сократа. — А.С.). Впрочем, Дэн Сяоман признал, что из текста видно: по убеждению древних греков, сыну не следует свидетельствовать против отца. Тем не менее, существование такого мнения даже и во многих обществах, в том числе на современном Западе, не доказывает ничего — «это всего лишь привычная слабость человеческого общества, которую оно еще не успело преодолеть».

Затем Дэн Сяоман назвал несостоятельными обвинения Лю Цинпина в неисторическом подходе, указав, что ценность истории в том, собственно, и состоит, чтобы научить современников, история есть зеркало. Люди способны проявлять интерес только к тем событиям в истории, которые имеют некоторое значение для современности.

Никто и не думает возлагать ответственность за нынешнюю коррупцию на древних: «они умерли и, таким образом, отвечать неспособны. Но от них осталась культура, их последователи и пропагандисты их учений тянутся непрекращающейся цепью; “историческое учение Конфуция и Мэн-цзы” сегодня еще как живо. Если кто-то и должен нести ответственность, так это наши современники, пропитавшиеся старой идеологией, их низкие поступки, продиктованные прогнившим старым мышлением»¹⁵. Пусть в древности не знали о правах человека, не были знакомы с представлением о главенстве закона; это не отменяет того факта, что для нашего времени безнравственные поступки Шуня или того сына, что не донес на отца, укравшего барана. Да и в древности знали о том, что человеческая жизнь священна, и ожидать от всех современников Мэн-цзы однозначного одобрения поступка Шуня нельзя.

Дэн Сяоман замечает также: когда западный закон говорит о праве не свидетельствовать против родственников, это именно право, а не запрет такого свидетельства. Пусть родные не свидетельствуют друг против друга, но и мешать отправлению правосудия им не следует.

Кроме того, этот автор полагает, что «любовь к родным», о которой говорит Мэн-цзы, на самом деле и не любовь даже, а фанатичная защита интересов своего клана. Уподобление государства семье, с одной стороны, обеспечило Китайской империи ог-

ромный запас прочности и способствовало тому, что в течение длительного времени она была одной из самых процветающих цивилизаций мира. С другой стороны, за это преимущество Китай заплатил приверженностью к феодальному самодержавию, а также глубоко укорененной склонностью к коррупции, которая порождала постоянное чередование периодов порядка и смуты.

Императорская власть, пишет Дэн Сяоман, поощряя выдвижение достойных и запрещая непотизм, была обречена на неудачу, поскольку вступала в конфликт с собственной постоянной пропагандой сыновней почтительности (верность государству при таком подходе оказывалась другой разновидностью сыновней почтительности). Ценности родства, некогда давшие Китаю преимущество перед окружавшими его народами, которые стояли на более низкой ступени развития, впоследствии оказались ядом. В какой-то ситуации можно было примириться с кражей или попыткой убийства и даже извлечь из этого некое общественное благо, не вызвав ничьего осуждения; но это не отменяло вредной сущности таких поступков.

А если поступки Шуня и были разумными и хорошими по меркам того времени, то это не особенно важно, так как «нельзя отрицать, что тогдашние люди были ненамного лучше собак»¹⁶.

По мнению Дэн Сяомана, историчностью пренебрегают как раз сторонники Го Циона, которым претит все современное и все пришедшее с Запада. Они считают, что общество не должно развиваться, не верят в прогресс и предпочли бы вернуться в «золотой век» двухтысячелетней давности¹⁷. Если же они говорят, будто при оценке слов Мэн-цы следуют руководствоваться нормами времен Чжаньго, они лукавят, поскольку и сами стараются возродить принцип сыновней почтительности в первозданном виде.

Оправдывая поступок сына, бросившего все, чтобы спасти отца-убийцу (один из эпизодов с Шунем), почвенники, как считает Дэн Сяоман, должны быть последовательными и не осуждать Лай Чансина, бежавшего от китайского правосудия в Канаду¹⁸. Когда Го Цион говорит, что человечность стоит выше закона, что все государственное управление и все законы в Китайской империи строились на конфуцианской этике, — это означает лишь, что тогдашняя система не соответствует современному пониманию закона и не может быть одобрена и принята в наши дни.

Ян Цзэбо и Дин Вэйсян пишут, что Шунь заплатил бы троном за свое решение спасти отца, но Дэн Сяоман возражает: это не имеет отношения к сути дела. Если погиб человек, убийца должен быть осужден, и кто бы ни отказался по этому поводу от своего места, это не может служить компенсацией за жизнь. Если же народ во времена Мэн-цы был готов смириться с происшедшим, восхищаясь жертвенностью Шуня, это лишний раз доказывает, в каком плачевном состоянии были в то время закон и нравы.

Читая эту работу Дэн Сяомана, можно познакомиться и с его позицией по отношению к казусам с Шунем, и с его специфическим стилем полемики. Впоследствии профессор Дэн выпустил серию статей на ту же тему, а в июле 2010 г. вышла книга, первая часть которой — это более 160 страниц — была составлена из них, — «Новая критика конфуцианской этики»¹⁹ (вторая часть была посвящена критике интерпретации Му Цзунсанем философии Канта).

В предисловии к ней он писал, что десятилетнее пребывание в деревне до, во время и после «культурной революции» дало ему возможность понять: Китай — аграрная страна, большая часть населения которой хочет наступления уравнительной эпохи с имущественным равенством, идеологической одинаковостью и отсутствием разделения труда. «Культурная революция», как полагает Дэн Сяоман, и была частичным осуществлением чаяний крестьян, как будто бы ведя к утопическому «Великому единству» — «Да тун». Китайский марксизм всегда был конфуцианским. Мечта о «Великом единстве» и сейчас распространена в среде «новых левых», «новых конфуцианцев» и «новых консерваторов» — они и есть настоящие наследники идеологии «культурной революции». Воз-

рождение значения конфуцианства в обществе обозначало бы только подготовку ее новых этапов²⁰.

Казалось бы, после этого почвенники едва ли могли продолжать спор: если с Лю Цинпином или Хуан Юйшэном у них были определенные точки соприкосновения и некоторое взаимопонимание, здесь общий язык найти было трудно: интерпретация Дэн Сяоманом смысла истории и культуры Китая никак не сочетается с их картиной мира, и на плодотворную дискуссию надеяться было нельзя.

Тем не менее, они не оставили «Новую критику...» без ответа. Ровно через год в издательстве Уханьского университета была напечатана семисотстраничная «Критика “Новой критики конфуцианской этики”» под редакцией Го Циона²¹. В предисловии Го Цион пишет, что Дэн Сяоман в своей яростной критике превзошел антитрадиционистскую пропаганду 1950-х — 1960-х годов и «ненавидит традиционную и конфуцианскую культуру до такой степени, что готов обвинить ее во всех пороках нынешнего общества»²². Он не хочет видеть, что его оппоненты не собираются возвращаться в прошлое, а ищут в старом Китае ценности, которые составляют неотъемлемую и неповторимую часть всей китайской культуры. Книга получилась довольно пестрой по составу. Среди авторов сборника — не только участвовавшие в прошлом раунде спора философы и историки философии Дин Вэйсян, Гун Цзяньпин, Ху Чжихун и др., но и историки права, которые рассматривали принцип «сын и отец друг друга покрывают» на разных этапах развития китайской правовой системы; кроме того, в книгу вошли рецензии на предыдущий уханьский сборник, заметки о платоновском диалоге «Евтифрон» и др.

Поколебать Дэн Сяомана в его убеждениях едва ли возможно. Доводы, представленные в его книге, вполне последовательно исходят из разработанной им картины развития китайской культуры. Составители сборника не преследовали цели переубедить его, хотя несколько статей написаны с большим полемическим задором. В книге рассмотрены некоторые небесспорные аргументы профессора Дэна и его интерпретации конфуцианских текстов, а также собран большой фактический материал по истории конфуцианской этики. Уже в 2014 г. вышло продолжение этой работы, тоже под редакцией Го Циона²³.

Последнее слово будет сказано еще не скоро. Недавно с критикой того, какой облик приобретает современное конфуцианство в КНР, выступил профессор Юй Инши (р. 1930), известный во всем мире исследователь китайской философии. Его речь была опубликована под названием «Смертельный поцелуй: пропаганда конфуцианства на материке»²⁴. Немного позже, в октябре 2014 г. его книги запретили продавать в КНР. Похоже, нас ожидает начало нового витка дискуссии.

Ход диспута о конфуцианской этике, о котором шла речь в данной статье, наглядно продемонстрировал наличие разных лагерей в китайском научном мире. Наблюдая за общественным резонансом этого спора, можно сделать вывод о том, что антитрадиционистские настроения по-прежнему популярны, несмотря на заметно возросший интерес к традиционной культуре.

С одной стороны — любовь к китайской культуре, желание максимально развить те ценности, которым она может научить все человечество; с другой — стремление сделять китайское общество более открытым и свободным, познакомить его со всем лучшим, что есть в западной культуре. Такой спор разрешить окончательно невозможно. К сожалению, как часто бывает, спорящие стороны не столько стараются найти истину или даже переубедить друг друга, сколько максимально полно изложить собственную позицию. С обеих сторон встречаются излишне резкие обвинения оппонентов в некомпетентности. Следует учесть то, что обе стороны спора вполне осведомлены о стремлении китайских властей сформировать новую идеологию. Ставки здесь велики — речь идет о власти над умами в современном Китае.

1. О «лихорадке госюэ» — вновь возникшем интересе к традиционной культуре в КНР в 2000–2010-е гг. см. подробнее: *Виногродская В.Б. Актуальность древности — традиционный текст в современном Китае // Пробл. Дальнего Востока. 2014. № 6.*
2. *Лю Цинпин. Мэйдэ хайши фубай?* — си «Мэн-цзы» чжун югуань Шунь дэ лянгэ аньли [Добротель или коррупция? — анализ двух случаев с Шунем, описанных в «Мэн-цзы»] // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 2002. № 2. С. 43–47.
3. *Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы: Пер. с кит., снабженный примеч. СПб., 1904.* С. 242.
4. Там же. С. 162.
5. *Лю Цинпин. Указ. соч.* С. 47.
6. *Го Цион. Е тань «цзы вэй фу инь» юй Мэн-цзы лунь Шунь. — Цзянь юй Лю Цинпин сяньшэн шанцию [Еще раз говорю о принципе «сын покрывает отца» и о взгляде Мэн-цзы на Шуна — попутно и спорю с господином Лю Цинпином] // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 2002. № 10. С. 27–30.*
7. Там же. С. 30.
8. *Ян Цзэбо. «Мэн-цзы» дэ уду — юй «Мэйдэ хайши фубай» и вэнь шанцию [Ошибочное прочтение «Мэн-цзы»: спорю со статьей «Добротель или коррупция»] // Перепечатка из «Цзянхай сюэкань». 2003. № 2 на сайте Confucius2000. URL: <http://www.confucius2000.com/scholar/mzdwdydmhsfbywsq.htm> (дата обращения 10 дек. 2014 г.).*
9. *Ян Цзэбо. Фубай хайши кэцю? — Гуаньюй «Мэн-цзы» чжун Шунь дэ лянгэ аньли нэн фоу чэн-вэй фубай дэ цзай сыкао [Коррупция или чрезмерная требовательность? — Снова размышляю о том, можно ли назвать проявлениями коррупции два случая с Шунем, описанные в «Мэн-цзы»] // Перепечатка из «Хэбэй сюэкань», 2004. № 2. URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/fbhskqgymzzsdlgalnfcwfbdzsk.htm> (дата обращения 10 дек. 2014 г.).*
10. *Му Наньэ. Жуцзя дяньцзы дэ юйцзин суюань цзи фанфалунь ии [Происхождение и методологическое значение контекста в конфуцианских памятниках] // Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 2002. № 12. С. 40–43.*
11. *Хуан Юйшэн. Пубянь луньлисиюэ дэ чуфадянь: цзыю гэти хайши гуаньси цзюсэ [Отправная точка универсальной этики: свободный индивид или лицо в системе отношений?] // Чжунго чжэсюэ ши. Пекин, 2003. № 3. С. 13–24.*
12. Там же. С. 24.
13. *Жуцзя луньли чжэнмин цзи [Дискуссии по конфуцианской этике: сборник статей] / Под ред. Го Циона. Ухань, 2004.*
14. *Дэн Сяоман. Цзай и «цинь цинь сян инь» дэ фубай цинсян [Снова о коррупционном характере “взаимного укрывательства родственников”] // Сюэ хай. Нанкин. 2007. № 1. С. 5–24.*
15. Там же. С. 10.
16. Там же. С. 18.
17. Там же. С. 12.
18. Лай Чансин — китайский коммерсант, глава корпорации «Юаньхуа», замешанный во многих коррупционных делах. В 1999 г. бежал в Канаду. В 2011 г. его выдали Китаю, а в 2012 г. он был приговорен к пожизненному заключению с конфискацией имущества.
19. *Дэн Сяоман. Жуцзя луньли синь пипань [Новая критика конфуцианской этики]. Чунцин, 2010.*
20. Там же. С. 8–9.
21. «Жуцзя луньли синь пипань» чжи пипань / Под ред. Го Циона. Ухань, 2011.
22. Там же. С. 18.
23. Чжэн бэнь цин юань: дуй моу чжун Чжунго вэньхуа гуань дэ бинлисиюэ поуси [Очищаем историю: клинический анализ некоей концепции китайской культуры]. Ухань, 2014.
24. *Юй Ини. Далу тичан жуцзя ши сыван чжи вэнь [Смертельный поцелуй: пропаганда конфуцианства на материке] // Журнал «Кайфан». URL: <http://www.open.com.hk/content.php?id=2180#.VJfBGAL0Ag> (проверено 21.12.2014).*