

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

DOI: 10.31857/S086919080010850-2

ВОСПРИЯТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «СОВЕРШЕННОЙ МУДРОСТИ»
КОНФУЦИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КНР (1949–1976)

© 2020

Т.В. КЛЕМЕНТЬЕВА ^a^a – СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

ORCID: 0000-0001-5964-4618; tklementeva1297@mail.ru

Резюме: Статья посвящена проблеме интерпретации образа Конфуция (551–479) как «совершенномуудрого» в КНР, начиная с 1950-х гг. и до окончания «культурной революции» (1966–1976). Временные рамки исследования охватывают период развертывания в Китае основных идеологических кампаний в области культуры, которым сопутствовало и усиление контроля над развитием философии. Основные методы исследования – исторический анализ формирования традиционных черт образа Конфуция, а также сравнительный и языковой анализ китайских монографий, газет и журналов на предмет выявления особенностей и приемов интерпретации образа Конфуция в них. Источниками послужили работы таких крупных исследователей китайской истории и философии, как Ян Юнго (1907–1978) и Фэн Юлань (1895–1990), а также материалы китайских газет и журналов, изданных в ходе «культурной революции». В статье рассматриваются изменения, которые происходили в отношении интерпретации образа и идей Конфуция в КНР, а также специфика критики мыслителя в связи с политической и идеологической обстановкой в стране.

Ключевые слова: политическая идеология, марксистский подход к истории, «культурная революция», конфуцианство, моизм, легизм.

Для цитирования: Кlementьева Т.В. Восприятие представлений о «совершенной мудрости» Конфуция в философской мысли КНР (1949–1976). *Восток (Oriens)*. 2020. № 4. С. 126–137. DOI: 10.31857/S086919080010850-2

RECEPTION OF THE IDEA OF CONFUCIUS' SAGACITY
IN PRC'S PHILOSOPHICAL THOUGHT (1949–1976)

© 2020

Tatiana V. KLEMENTEVA ^a^a – Saint Petersburg University, Saint Petersburg, Russia

ORCID: 0000-0001-5964-4618; tklementeva1297@mail.ru

Abstract: This article covers the problem of interpreting Confucius (551–479) as a Sage during the period from 1950s to the end of the Cultural Revolution (1966–1976). Sagacity has become an inherent part of Confucius' image since the Han dynasty (206 BC–220 AD), but it is still studied insufficiently in terms of estimates and interpretations given to it in the 20th century, what defined the research focus of this paper. Chronological framework covers the period when the main ideological campaigns in the field of culture were held in the People's Republic of China, followed by strengthening control over the philosophical thought. The main research methods were: a historical analysis of how the traditional features of Confucius' image were formed, as well as a comparative and linguistic analysis of Chinese monographs, newspapers and magazines to identify the ways of interpreting Confucius in them. The sources for this research were the works of famous scholars of Chinese history and philosophy Yang Yong-guo (1907–1978) and Feng You-lan (1895–1990), published in the PRC between 1950s and 1970s, as well as the most widespread Chinese newspapers and magazines published during the Cultural

Revolution. The article discusses the changes of the interpretations given to Confucius' image and ideas in the PRC, in addition to the specifics of criticizing the thinker in connection with the political and ideological situation in the country. It was shown that evaluating Confucius as a reactionary thinker during the Cultural Revolution, who attributed himself a "Sage's wisdom", served primarily for the political goals of the Communist Party of China of that period.

Keywords: *political ideology, Marxist historical approach, the Cultural Revolution, Confucianism, Mohism, Legalism.*

For citation: Klementeva T.V. Reception of the Idea of Confucius Sagacity in PRC's Philosophical Thought (1949–1976). *Vostok (Oriens)*. 2020. No. 4. Pp. 126–137. DOI: 10.31857/S086919080010850-2

Конфуций (Кун-цзы 孔子, 551–479) на протяжении более двух тысячелетий является одним из самых почитаемых мыслителей в Китае, оказавшим значительное влияние на развитие культуры страны. Согласно «Беседам и суждениям» («Лунь юй», 論語), составленным его учениками, Конфуций в своем этико-политическом учении выдвинул, в том числе, идею важности почитания древности (I, 12; VII, 1; VII, 20; XIV, 24; XVII, 16).

Позднее данная идея была переработана конфуцианскими мыслителями эпох Чжань-го 戰國 (476/403–221) и Хань 漢 (206 г. до н.э.–220 г. н.э.) в сторону почитания и даже сакрализации самого Конфуция [Терехов, 2016, с. 78–136]. Сакральный статус мудреца поддерживался и на протяжении всей остальной истории традиционного Китая.

Тем не менее в XX в. в Китае произошел ряд кардинальных политических изменений, таких как свержение династии Цин 大清 (1644–1912), провозглашение Китайской Республики в 1912 г. и основание КНР в 1949 г. На фоне таких обширных обновлений общественная мысль XX в. в Китае отличалась критическим отношением к собственному культурному наследию. В частности, подверглись критике образ и учение Конфуция: самые масштабные кампании прошли в ходе «движения за новую культуру» начала XX в. и во время «культурной революции» (1966–1976). Первая кампания была нацелена на критику носителей «феодальной» консервативной идеологии, которые использовали конфуцианские идеи для удержания авторитета [Афанасьев, 1982, с. 253–257], в то время как вторая была инициирована Мао Цзэдуном 毛澤東 (1893–1976), в основном против своих политических врагов. В ходе последней кампании конфуцианство воспринималось как оплот реакционеров [Переломов, 1981, с. 221–306].

Тема восприятия идей Конфуция во время идеологических кампаний в КНР является частично исследованной в отечественной и зарубежной науке. Наиболее крупное исследование, посвященное критике Конфуция в годы «культурной революции», провел советский китаевед Л.С. Переломов (1928–2018) [Переломов, 1981; Переломов, 2011]. Также к данной теме обращались В.А. Кривцов [Кривцов, 1978], Ю.Л. Кроль [Кроль, 1979] и другие российские востоковеды. Среди зарубежных ученых можно назвать американскую исследовательницу Цзинь Цю (род. 1956) [Jin Qiu, 1999], создавшую крупный исторический очерк событий периода кампании критики Линь Бяо и Конфуция.

Тем не менее более детальное изучение материалов китайской печати по данной теме может способствовать углублению понимания особенностей политических процессов в стране во второй половине XX в., что и предопределило научный интерес к данной проблеме.

Цель данной работы заключалась в том, чтобы определить основные особенности интерпретации образа Конфуция как «совершенномудрого» в КНР.

В рамках поставленной цели основными методами исследования стали исторический анализ формирования традиционных черт образа Конфуция, а также сравнительный и языковой анализ китайских монографий, газет и журналов на предмет выявления особенностей и приемов интерпретации образа Конфуция в них.

Источниками для данного исследования послужили работы таких исследователей китайской истории и философии, как Ян Юнго 楊榮國 (1907–1978) и Фэн Юлань 馮友蘭 (1895–1990), а также материалы китайских газет и журналов, изданных в ходе «культурной революции». На примере работ Ян Юнго и Фэн Юланя, на наш взгляд, можно наиболее наглядно проследить изменения в интерпретации образа Конфуция в данное время. Что же касается выбора китайских газет и журналов для исследования периода «культурной революции», то здесь можно утверждать, что именно массовая печать была основным проводником идей и властных установок Коммунистической партии Китая в тот период.

Анализ критики Конфуция в данной статье был подразделен на два этапа: до и во время «культурной революции», поскольку она стала наиболее масштабной и разрушительной идеологической кампанией, инициированной в КНР в области культуры во второй половине XX в.

ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ КОНФУЦИЯ КАК «СОВЕРШЕННОМУДРОГО»

Сам Конфуций, насколько представляется из «Бесед и суждений», не причислял себя к совершенномудрым людям (*шэн жэнь* 聖人) (VII, 34; IX, 6), да и в целом данное понятие не являлось центральным в «Беседах и суждениях», о чем свидетельствует его редкое использование (всего в шести параграфах) в дошедшем до нас тексте [Терехов, 2016, с. 62–63]. Единственное, что мы можем сказать о качестве «совершенной мудрости», исходя из «Лунь юя», – это то, что Конфуций подразумевал под данным термином морально-этический идеал личности, стоящий над благородным мужем (*цзюнь-цзы* 君子) [Gu Jie-gang, 1982, p. 134]. Однако в каждом случае употребление данного термина несистематично и слабо пересекается по значению с другими вариантами его употребления [Терехов, 2016, с. 63–64].

Тем не менее данное понятие не оставалось периферийным для остальной философской мысли Древнего Китая. Более оформленную характеристику шэнов можно встретить уже в трактате «Мо-цзы» 墨子. В рамках моизма образ шэна впервые персонифицируется в виде легендарных правителей древности («совершенномудрые цари трёх эпох», *сань дай шэн ван* 三代聖王). Таким образом, идея «совершенных мудрецов» оказывается в тесной связи с политической верховной властью в стране. В эпоху Чжаньго 戰國 (V–III вв. до н.э.) количество использований данного термина устойчиво росло, одновременно с появлением его новых трактовок в текстах различной идейной направленности [Терехов, 2016, с. 64–67].

Развитие концепции «совершенномудрых» в эту эпоху было тесно связано с такой особенностью китайской мысли, как обратная эвгемеризация, т.е. процессом историзации изначально мифических персонажей древности [Терехов, 2016, с. 69]. Этот процесс был ускорен благодаря борьбе правителей царств эпохи Чжаньго, претендовавших на объединение Поднебесной. Они стремились легитимировать свою борьбу за высшую власть посредством выстраивания связи с прошлым и «поддержки» со стороны мудрых правителей и сановников древности [Терехов, 2016, с. 70].

Процесс эвгемеризации затронул и Конфуция: в нем стали видеть мудреца, идеи которого могли бы спасти Поднебесную. Это было вызвано тем, что общество конца эпохи Чжаньго искало идеи, способные сплотить страну, а Конфуций в своем учении стремился создать грамотную модель управления государством и выстроить некую линию ответственности своих идей [Gu Jie-gang, 1982, p. 135].

Хотя почитание Конфуция в эпоху Чжаньго еще не носило религиозного характера, но в таких работах того времени, как «Речи царств» (Го юй 國語) и «Комментарий Цзо» (Цзочжуань 左傳), образ Конфуция начал расходиться с тем, что предстает в «Беседах и суждениях». Так, теперь утверждалось, что Конфуций, например, мог «[правильно] предвидеть события, не прибегая к гаданиям» (*вэй бу сянь чжи* 未卜先知) [Gu Jie-gang, 1982, p. 136–137].

Культ мудреца окончательно сформировался в эпоху Хань, когда разнообразные сверхъестественные качества и способности, включая «совершенную мудрость», стали широко использоваться при описании его образа. Возведение Конфуция в статус божества в то время было ускорено потребностями ханьского престола в создании официальной государственной идеологии, которая бы легитимировала и поддержала статус монарха и правящей династии [Nylan, 2010, p. 68].

Кроме этого, вокруг личности Конфуция начали складываться различные легенды о пророчествах, которые тот якобы получил от Неба. Эти пророчества закрепляли статус Конфуция как «совершенного мудреца», и особенно популярными они были в апокрифических текстах (*чэньвэй* 讖緯). В апокрифах к «Чуньцю» 春秋, например, выражалась идея о том, что Конфуций якобы знал о будущем воцарении императора Цинь Шихуана秦始皇 (259–210), а также о комментаторской деятельности Дун Чжуншу 董仲舒 (179–104) [Терехов, 2016, с. 126–129].

Факт наличия у Конфуция «совершенной мудрости» и «врожденного знания» был окончательно закреплён уже в эпоху Сун 宋 (960–1279) в идеях Чжу Си 朱熹 (1130–1200) – крупнейшего представителя неоконфуцианства. Он считал, что Учитель говорил об этапах своего познания в жизни только из скромности и желания подать пример своим ученикам, хотя на деле обладал способностью безошибочно определять добро и зло [Lee Kwai Sang, 2015, p. 87–93].

Таким образом, мы видим, что восприятие образа Конфуция претерпело существенные изменения уже на протяжении древней истории Китая, а статус «совершенномудрого» закрепился за Конфуцием главным образом в эпоху Хань. Причиной формирования этого статуса и вольного истолкования оригинальных идей, содержащихся в «Беседах и суждениях», стало стремление претендентов на престол, а позднее и самих правителей подвести сакральные основания под это учение, тем самым усилив собственные позиции.

СПЕЦИФИКА КРИТИКИ КОНФУЦИЯ В КНР В 1950-е – НАЧАЛЕ 1960-х гг.

Чтобы глубже понять содержание критики Конфуция в КНР, сперва обратимся к тому, какой позиции в отношении мудреца придерживались Ян Юнго и Фэн Юлань до «культурной революции».

Оценка, которую Ян Юнго давал Конфуцию, как минимум, с 1940-х гг. имела резко негативный характер [Ян Юнго, 2006, с. 651–652] и опиралась на аргументацию, построенную на марксистском подходе. Ян Юнго пытался применить этот подход к истории Китая и причислить позиции всех рассматриваемых им деятелей к прогрессивной или реакционной классовой стороне [Ян Юнго, 1957]. Эпохи Чуньцю и Чжаньго автор предлагал рассматривать как периоды разложения рабовладельческой и зарождения феодальной формации [Ян Юнго, 1957, с. 92–93].

Поступая в соответствии с подходом, отвечающим официальной идеологии КНР, Ян Юнго попытался также выделить два противоборствующих учения древности, которые оказались бы по разные стороны классовой борьбы. В итоге им была выделена оппозиция между учением Конфуция и Мо-цзы 墨子 (470–391) – основателем философской

школы и организации моистов (*мо-цзя* 墨家) [Ян Юнго, 1957, с. 91–172], где Конфуцию отводилась реакционная роль, а Мо-цзы 墨翟 – прогрессивная [Ян Юнго, 1957, с. 95–99].

В качестве аргументации факта существования этой оппозиции Ян Юнго считал, что в некоторых из пассажей «Хань Фэй-цзы» 韓非子, трактата теоретика легизма Хань Фэя 韓非 (280–233), и «Чжуан-цзы» 莊子 (IV–III вв.), приписываемого даосскому мыслителю Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу 莊周, ок. 369–ок. 286), сопоставлялись данные школы [Ян Юнго, 1957, с. 241–242]. В работе «История древнекитайской идеологии» [Ян Юнго, 1957] Ян Юнго даже позаимствовал название для одной из глав, «Выдающиеся учения» (*сяньсюэ* 賢學), из одноименной главы трактата «Хань Фэй-цзы» [Ян Юнго, 1957, с. 91–173], так как именно там, на его взгляд, содержалось описание расхождений во взглядах моистов и конфуцианцев.

Однако, обратившись к данной главе источника, можно увидеть, что Хань Фэй подметил, скорее, наличие положительных и отрицательных сторон в обоих учениях: у конфуцианцев – сыновняя почтительность как положительная сторона и расточительность как негативная, а у моистов – умеренность и жестокость соответственно. Более того, автор заключил, что «ныне же сыновняя почтительность и жестокость, расточительство и умеренность – все есть у конфуцианцев и моистов, а правители [считают], что и то, и другое соответствуют ритуалу» [Хань Фэй-цзы, 1973, с. 276]. Таким образом, Хань Фэй выразил идею о том, что в дальнейшем ритуал правителей оказался дополненным элементами обоих течений, т.е. произошло соединение, а не противопоставление их идей на практике.

Кроме того, аргументом против позиции Ян Юнго, т.е. деления конфуцианцев и моистов на реакционных и прогрессивных или на тех, кто «заблуждался», а кто «был прав», служит и другая мысль Хань Фэя. Он писал о том, что и Мо-цзы, и Конфуций полагали себя последователями Яо и Шуня, однако свои учения выстроили неодинаково, и, поскольку «[Эпохи] Инь и Чжоу [отстоят от нас] на семьсот с лишним лет, [эпохи] Юй и Ся – на две с лишним тысячи лет, невозможно рассудить, кто прав – конфуцианцы или моисты» [Хань Фэй-цзы, 1973, с. 277]. На взгляд Хань Фэя, оба учения одинаково спутанны и противоречивы, и от них необходимо было равно отказаться в пользу ясных идей управления посредством закона [Хань Фэй-цзы, 1973, с. 278]. Риторика Хань Фэя здесь была во многом обусловлена политической обстановкой того времени: завершающая стадия эпохи Чжаньго и борьба между владетельными князьями (*чжухоу* 諸侯) за гегемонию в Поднебесной требовали использования эффективных методов использования людей на службе и в завоевании других княжеств. В связи с этим «совершенномудрый», во взглядах Хань Фэя, сближается с образом правителя, грамотно управляющего делами внутри страны и ведущего успешную внешнюю политику [Хань Фэй-цзы, 1973, с. 281–282].

Обратимся к другому аспекту критики Конфуция у Ян Юнго – через идеи, выраженные в трактате «Чжуан-цзы». Общее отношение Ян Юнго к мыслителю Чжуан-цзы достаточно негативное. Учёный XX в. неоднократно называл его идеи выброшенными за борт действительности, не соответствовавшими духу времени, так как они были проникнуты «отвращением» к занятию общественными и государственными делами [Ян Юнго, 1957, с. 228, 265, 238]. Также, по мнению Ян Юнго, в трактате «Чжуан-цзы» сравнительно много рассуждений посвящено критике течений конфуцианцев и моистов [Ян Юнго, 1957, с. 262–265]. Однако, аргументируя свою позицию, Ян Юнго поступил противоречиво: соглашаясь с общепринятой точкой зрения о том, что только «Внутренние главы» («Нэй пянь» 內篇) трактата можно считать принадлежащими перу самого Чжуан-цзы [Ян Юнго, 1957, с. 239–240], он тем не менее часто привлекал цитаты из «Внешних глав» («Вай пянь» 外篇), если они действовали в пользу его идей.

В тех местах из «Внешних глав», на которые ссылался Ян Юнго, можно, в действительности, обнаружить только один случай в главе «Дать волю миру» («Цзай ю» 在宥), когда в трактате критикуются два данных течения. Ян Юнго комментировал идеи Чжуан-цзы в данной главе следующим образом: «Так называемыми мудрецами Чжуан-цзы именует конфуцианцев и моистов. Он считает, что выдвинутые конфуцианцами и моистами... правила действия есть не что иное, как оковы для этого общества» [Ян Юнго, 1957, с. 242]. В контексте же источника речь в большей степени идёт об истории применения двух путей – следования долгу и жертвования собой, но они возводились не к Конфуцию и Мо-цзы, а к началу истории, т.е. к мифическим первым правителям Поднебесной [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995, с. 121]. Это свидетельствует о том, что Конфуций и Мо-цзы в «Чжуан-цзы» – вовсе не два центральных персонажа древности, а часть процесса упадка некоего первоизданного единства с природой и естественностью. Таким образом, в этом пассаже больший акцент сделан на развитии концепции постепенной деградации «Великого Совершенства» в мире, а не на противопоставлении моизма и конфуцианства.

Обращаясь же к проблеме «совершенной мудрости», Ян Юнго, цитируя еще одну из «Внешних глав», «Перепопки между пальцами» («Пянь му» 駢拇), писал следующее: «Чжуан-цзы говорит: “Если позволить мудрым людям устанавливать нормы в этикете и музыке, прикрываясь гуманностью и справедливостью, то разве не исчезнет полностью природный характер людей?”» [Ян Юнго, 1957, с. 241]. Важно отметить, что в оригинале отрывка из «Чжуан-цзы», который приводит Ян Юнго в качестве аргументации, вообще не содержится словосочетания «мудрые люди» – таким образом Ян Юнго интерпретировал фразу, в русском переводе трактата более точно звучащую как «А кланяться и сгибаться согласно этикету, восхвалять человечность и долг, желая успокоить сердца людей, – значит отказываться от постоянства в себе» [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995, с. 109]. Однако термин «совершенномудрый» *шэнжэнь* встречается в оригинале трактата «Чжуан-цзы» в том же отрывке, в русском переводе он передан при помощи слова «мудрец»: «Низкий человек жертвует собой ради выгоды, служилый человек жертвует собой ради славы, сановный муж не щадит себя ради семьи, а мудрец приносит себя в жертву всему миру... все они были одинаковы в том, что наносили ущерб своей природе и губили себя» [Чжуан-цзы. Ле-цзы, 1995, с. 110].

Здесь можно видеть, что в тексте не привлекаются имена конфуцианцев и моистов и, речь идет, скорее, о разных социальных ролях в обществе, которые оказываются равно неудачными для достижения единства с природой. Безусловно, можно предположить, что данной мыслью можно объять также и носителей конфуцианских и моистских идей, однако и ограничивать лишь двумя течениями эту мысль нельзя.

Таким образом, из работы Ян Юнго мы видим, что с помощью термина *шэнжэнь*, с натяжкой позаимствованного из трактата «Чжуан-цзы», он попытался вывести моистов и конфуцианцев на одинаковую ступень друг с другом, а с помощью идей трактата «Хань Фэй-цзы» – представить их противоборствующими течениями. Обе попытки служили его стремлению обнаружить классовую политическую борьбу между реакционными рабовладельческими и прогрессивными феодальными силами в идейно-философской сфере. Тем не менее представленные Ян Юнго аргументы едва ли могут служить убедительным доказательством его идей.

Стоит отметить, что его взгляд на историю, и в особенности, на образ Конфуция, получил критику со стороны исследовательницы Шаньдунского университета Линь Линь 林琳, посвятившей статью критике идей Ян Юнго [Lin Lin, 1962]. Целью статьи была попытка определить, можно ли действительно считать Конфуция реакционным мыслителем. Несмотря на некоторую степень идеологической ангажированности автора (напри-

мер, Линь Линь исходно оттолкнулась от суждения Мао Цзэдуна о способе, которым определяется реакционность мыслителя, – для этого нужно было «проследить, каково его отношение к простому народу») [Lin Lin, 1962, p. 12], она представила главным образом критику по отношению к позиции Ян Юнго, считавшего все идеи Конфуция консервативными.

В первую очередь автор обратила внимание на идеи Конфуция о необходимости беречь народ и экономно использовать его, подкрепляя свои рассуждения цитатами из «Бесед и суждений» [Lin Lin, 1962, p. 14]. В связи с этим она также развивала идею о том, что идеал совершенного мудрого для Конфуция, судя по тому же источнику, стоит гораздо выше человека, просто следующего по гуманному пути, и определяется, в том числе, заботой о народе и помощью другим людям [Lin Lin, 1962, p. 14]. Данный тезис автора интересен в связи с тем, что в дальнейшем, в годы «культурной революции», идея «совершенной мудрости» Конфуция использовалась исключительно против мудреца, здесь же она выступает в очевидном положительном контексте.

Продолжая полемику с Ян Юнго, Линь Линь писала о том, что понятия гуманности, ритуала, на её взгляд, сами по себе не были призваны защищать гибнувший класс рабовладельческой аристократии. Наоборот, гуманное поведение и осуществление ритуала были адресованы, на взгляд автора, каждому человеку и подразумевали прежде всего моральный посыл и равенство людей в определенном отношении [Lin Lin, 1962, p. 16].

В итоге Линь Линь пришла к неоднозначным выводам: в ходе статьи, а также в заключении она не раз писала о том, что учение Конфуция не было лишено консервативных черт, например попыток восстановить чжоуский ритуал (в этом аспекте она разделяла точку зрения Ян Юнго), но в то же время обладало и прогрессивными сторонами в области морали, совпавшими с устремлениями представителей феодального строя. В последнем пункте и состояло основное расхождение позиций двух исследователей в отношении философа [Lin Lin, 1962, p. 18].

В чем-то сходную с точкой зрения Линь Линь предлагал и Фэн Юлань в 1950-е – начале 1960-х гг. Применяя классовый подход к истории, Фэн Юлань, как и Линь Линь, говорил о Конфуции как переходном мыслителе, т.е. считал, что в его учении есть как консервативные (стремление сгладить классовые противоречия в обществе, а также сохранить чжоуский государственный строй [Feng You-lan, 2001, p. 50, 131, 134]), так и прогрессивные черты (скептическое отношение к существованию духов, гуманное отношение к народу [Feng You-lan, 2001, p. 47, 51] и др.).

Однако в рассуждениях Фэн Юланя присутствует и ряд других замечаний, интересных в связи с оценкой Конфуция, последовавшей в годы «культурной революции». Первое из них касается оппозиции благородного мужа (*цзюнь-цзы* 君子) и «мелких людишек» (*сяо жэнь* 小人). Фэн Юлань подчеркнул, что Конфуций впервые в истории придал этим терминам сугубо моральный смысл, в то время как до этого в эпоху Чжоу они употреблялись в основном в политическом контексте [Feng You-lan, 2001, p. 49]. Моральная трактовка действительно соответствует большинству случаев употребления данных терминов в «Беседах и суждениях», однако в период «культурной революции» они интерпретировались с сугубо классовой политической стороны, в том числе и в работах самого Фэн Юланя [Feng You-lan, 1976, p. 33]: благородный муж расценивался как представитель наследственной рабовладельческой аристократии, а «мелкие людишки» – как рабы или трудящиеся [Yang Yong-guo, 1973].

Немаловажное замечание учёный оставил и по поводу «совершенной мудрости» Конфуция. Он подчеркивал отсутствие «врожденных знаний» у мудреца и важность, которую Конфуций придавал обучению, исходя из высказываний в «Беседах и суждениях». Касательно содержания понятия «совершенная мудрость» Фэн Юлань высказал идею о том, что во время жизни Конфуция это понятие трактовалось как обладание большим

кругозором и широкими познаниями [Feng You-lan, 2001, p. 54, 75–77], т.е. не несло в себе религиозных коннотаций или элементов культа.

Кроме того, в начале 1960-х гг. Фэн Юлань писал и о том, какую существенную роль сыграла ханьская эпоха в обожествлении Конфуция. Согласно его рассуждениям, идеи мудреца в силу своей двойственности защищали, в том числе феодальный строй, поэтому в эпоху Хань, т.е. после окончательного утверждения феодальной формации в обществе, конфуцианцы заняли ключевое положение в государстве, а сам Конфуций стал почитаться как «совершенномудрый» [Feng You-lan, 2001, p. 161].

Таким образом, в 1950-е – начале 1960-х гг. трактовка образа и учения Конфуция в работах разных мыслителей всегда в той или иной степени определялась марксистской идеологией. Однако внутри такого подхода к истории существовала полемика взглядов учёных по поводу реакционности или прогрессивности отдельных аспектов, касающихся Конфуция, что прослеживается и на примере оценки его «совершенной мудрости».

Чтобы подробнее рассмотреть дальнейшую специфику критики Конфуция в годы «культурной революции», обратимся к анализу китайских источников 1966–1976 гг.

ВЗГЛЯДЫ НА КОНФУЦИЯ В ПЕРИОД «КУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

В период «культурной революции» критика Конфуция приобрела более широкий размах в связи с проведением кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (*пи Линь пи Кун юньдун* 批林批孔運動, 1971–1976 гг.) [Переломов, 1981, с. 226–227]. Данная кампания была инициирована Мао Цзэдуном в основном для «разоблачения» своих политических противников, главным из которых выступал маршал Линь Бяо 林彪 (1907–1971). Другая цель Мао, как считается, заключалась в том, чтобы разбить авторитет традиционных конфуцианских ценностей, таких как стремление к знаниям и неодобрение доносительства на родителей, якобы препятствовавших классовому «перевоспитанию» [Переломов, 2011, с. 5].

Таким образом, для проведения кампании Мао Цзэдуну необходимо было прочно увязать учение Конфуция с позицией реакционного класса, поэтому особую поддержку и развитие получила точка зрения Ян Юнго [Переломов, 1981, с. 253–258].

От идей Ян Юнго было взято исходное положение о том, что Конфуций являлся защитником рабовладельческого строя. Это положение было наложено на предварительно разработанную президентом Академии наук Го Можо 郭沫若 (1892–1978) историческую схему развития истории, согласно которой эпохи Чуньцю и Чжаньго понимались как кризисное время распада рабовладельческой формации и зарождения феодальной [Переломов, 1981, с. 228–252]. Подтверждением такого хода истории якобы служил конфликт между конфуцианцами и легистами, отстаивавшими соответственно реакционные и прогрессивные общественные идеи [Переломов, 1981, с. 227–228].

В связи с этим некоторые стороны учения Конфуция, прежде оцениваемые положительно, теперь получили негативную классовую окраску. На место утверждения о призыве мыслителя к заботливому отношению к народу [Lin Lin, 1962, p. 14] пришла идея о том, что мудрец якобы призывал эксплуатировать трудящиеся массы [Feng You-lan, 1976, p. 32–33]. Прежде отнесённые к моральной сфере идеи Конфуция о поддержании гуманности и ритуала в обществе [Lin Lin, 1962, p. 17] стали трактоваться узкоклассово, как якобы защищавшие позиции отсталого класса рабовладельцев [Feng You-lan, 1976, p. 96].

Для критики Конфуция на данном этапе была характерна унификация взглядов в оценке мыслителя. Свидетельством этому может служить то, в массовой печати и в работах Ян Юнго и Фэн Юланя того времени образ Конфуция создавался при помощи одних и тех же клише. Конфуция обычно описывали как «закоренелого рабовладельческо-

го мыслителя» (*ваньгу дэ вэйху нуличжи дэ сысянцзя* 頑固地維護奴隸制的思想家), «врага трудового народа» (*лаодун жэньминь дэ дижэнь* 勞動人民的敵人), который создал «оглупляющую народ философию» (*юй минь чжэсюэ* 愚民哲學), включавшую идею о том, что «знания “совершенномудрого” врожденные» (*шэньжэнь дэ чжишии ши тяньшэнь дэ* 《聖人》的知識是天生的) и т. п.

Что касается аспекта «совершенной мудрости», то во время «культурной революции» Конфуцию приписывались как статус «совершенного мудреца», так и наличие «врожденного знания». Например, Ян Юнго, высмеивая почитание мудреца консервативными слоями общества, стал пользоваться термином «совершенномудрый учитель» (*чжишиэнь сяньши* 至聖先師) [Yang Yong-guo, 1973]. Схожий посыл имелся и у Фэн Юланя, утверждавшего, что с эпохи Хань консервативная часть феодалов возвела Конфуция в статус «совершенного мудреца», якобы прикрываясь его «идеями равенства и свободы» для удержания своей власти [Feng You-lan, 1976, p. 54]. Кроме того, Фэн Юлань довел критику Конфуция до идеи о том, что мудрец якобы сам приписывал себе подобный статус [Feng You-lan, 1976, p. 84], что противоречило как собственным высказываниям Конфуция из «Бесед и суждений», так и более ранним идеям Фэн Юланя, выраженным в 1950-е – начале 1960-х гг.

Следующий отрывок из «Жэньминь жибао» 人民日報 («Народной ежедневной газеты») может резюмировать наиболее яркие идеи, отражающие специфику понимания идеи «совершенной мудрости» Конфуция в ходе «культурной революции»:

«Конфуций разделял всех людей на “самых умных” и “самых глупых”. По его словам, вся рабовладельческая аристократия относилась к “самым умным” людям, которые “обладали знаниями от рождения”... а рабы и трудящийся народ, напротив, были “низкосортными людишками”, которые, “встретившись с трудностями, не учатся” и глупы от рождения» [Chen Xi-xiang, 1974].

На этом примере можно увидеть подмену морального посыла высказывания узкоклассовым. Обрывки цитат, встроенные в рамки политизированного контекста, были взяты из оригинального высказывания из «Лунь юя», звучащего так: «Учитель заметил: “Никогда не изменяются только высшая мудрость и самая большая глупость”» (XVII, 3) [Конфуций, 1995, с. 148].

Как представляется из этого источника, посыл Конфуция в отношении знания был скорее всего таков, что образованию и воспитанию не поддаются самые глупые люди, в то время как мудрейшие среди всех в этом образовании и воспитании уже не нуждаются. В то же время большинство людей, которые, что естественно, занимали позицию «между» этими двумя крайностями, нуждались в образовании.

Подводя итоги критики «совершенной мудрости» Конфуция на данном этапе, можно утверждать, что к этому термину стали обращаться чаще, чем в предыдущее десятилетие, благодаря инициированной Мао Цзэдуном политической кампании. Однако все случаи анализа этого понятия ограничивались «разоблачением» якобы реакционных идей мыслителя о священном статусе рабовладельческого класса и собственного учения.

После «культурной революции» критика в адрес Конфуция была пересмотрена уже вскоре после смерти Мао Цзэдуна, а вот критика Линь Бяо продолжилась вплоть до 1980 г. Его, наравне с группой других высших руководителей КПК, обвиняли во многих эксцессах «культурной революции», что свидетельствовало о противоречивой обстановке в КНР второй половины 1970-х гг.: культ Мао и масштабные репрессии активно осуждались как в СМИ, так и в литературе тех лет, но окончательно разоблачить все просчеты политики бывшего вождя Компартия не решилась [Переломов, 1981, с. 292–294].

Тенденция к «реабилитации» Конфуция может быть заметна уже на примере работ конца 1970-х – начала 1980-х гг. Постепенно исчезли одноплановые оценки Конфуция в печати, были признаны некоторые ошибки положений кампании, например искажение или отрицание многих позитивных сторон конфуцианства и т. п. [Переломов, 1981, с. 294–295]. Обозначился постепенный отход от противопоставления конфуцианства легизму [Renzhi yu fazhi..., 1980].

Можно подвести следующие итоги работы. На протяжении 1950–1970-х гг. критика образа и учения Конфуция велась, исходя из актуальных политических нужд руководящей верхушки Компартии Китая в области культуры. Попытки соотнести идеи Конфуция с прогрессивной или реакционной стороной формационной модели истории, принятой на официальном уровне, в 1950-е – начале 1960-х гг. спровоцировали появление целого ряда неоднозначных трактовок образа мыслителя, среди которых большинство настаивало на преимущественно прогрессивной роли Конфуция в истории. Что касается критики «совершенной мудрости», то здесь характерной являлась позиция Фэн Юланя, который настаивал на отсутствии религиозных коннотаций этого понятия во время жизни Учителя и объяснял его просто как оценку широких знаний.

Тем не менее во время «культурной революции» в массовой печати закрепились скорее обратная точка зрения, выдвинутая ранее Ян Юнго. Критика Конфуция велась им при помощи противопоставления его идей с идеями других древнекитайских философских течений, таких как моизм и легизм. В отношении же критики «совершенной мудрости» мыслителя позиция Ян Юнго сводилась к тому, что Конфуций якобы сам приписывал себе и представителям рабовладельческой аристократии наличие «совершенной мудрости», которая являлась врожденной и недоступной простому народу. Данный тезис отвечал политическим запросам руководства Компартии Китая во время «культурной революции» и использовался, чтобы подчеркнуть классовое столкновение «отсталого» конфуцианства с «прогрессивными» идеями моистов или легистов.

Хоть и преследуя прямо противоположную, в сравнении с официальным конфуцианством, цель, т.е. свержение авторитета Учителя, проводники «культурной революции» не смогли выйти за рамки якобы отвергаемой ими традиционной культуры, так как также приписывали Конфуцию наличие «врожденных знаний» и «совершенной мудрости» в религиозном аспекте.

Немногочисленная и легко подвергаемая критике аргументация представлений о Конфуции как «совершенном мудреце» говорит о необходимости пересмотра вопроса о том, какие идеи лежат в основании конфуцианства, а какие связаны с их более поздней интерпретацией и комментированием другими мыслителями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Афанасьев А.Г. Борьба против конфуцианства в период «Движения за новую культуру». *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики*. Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 249–262 [Afanas'ev A.G. Struggle against Confucianism during the "New Culture Movement". *Confucianism in China: theory and practice*. Ed. L.P. Deliusin. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 1982. Pp. 249–262 (in Russian)].

Конфуций. *Я верю в древность*. Сост., перев. и коммент. И.И. Семененко. М.: Республика, 1995 [Confucius. *I believe in antiquity*. Composed, translated and commentaries by I.I. Semenenko. Moscow: Respublika, 1995 (in Russian)].

Кривцов В.А., Маркова С.Д., Сорокин В.Ф. *Судьбы культуры КНР (1949–1974)*. М.: Наука, 1978 [Krivtsov V.A., Markova S.D., Sorokin V. *The fate of the PRC's culture (1949–1974)*. Moscow: Nauka, 1978 (in Russian)].

Кроль Ю.Л. К проблеме культурного наследия в современном Китае (заметки об антиконфуцианской кампании). *Народы Азии и Африки*. 1979. № 2. С. 61–75 [Krol Yu.L. On the problem of

cultural heritage in modern China (notes on the anti-Confucian campaign). *Narody Azii i Afriki*. 1979. No. 2. Pp. 61–75 (in Russian)].

Переломов Л.С. *Конфуцианство и легизм в политической истории Китая*. М., Наука, 1981 [Perelomov L.S. *Confucianism and Legalism in the Political History of China*. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian)].

Переломов Л.С. Конфуцианство в политической культуре стран дальневосточного региона. *Культурное наследие в современной политической и социальной практике стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии*. СПб.: СПбГУ, Восточный ф-т; изд-во РХГА, 2011. С. 5–31 [Perelomov L.S. Confucianism in the political culture of the countries in the Far East region. *Cultural heritage in modern political and social practice of the countries in the Far East region and Southeast Asia*. Saint-Petersburg: Limited Liability Company “RHGA Publisher”, 2011. Pp. 5–31 (in Russian)].

Терехов А.Э. *Представления о совершенных мудрецах (шэн) в китайских апокрифах (чэньвэй) эпохи Восточная Хань (25–220 гг. н.э.): диссертация на соискание учёной степени к.и.н.* СПб, 2016. С. 61–137 [Terekhov A.E. *Representation of sages (sheng) in Chinese apocryphal texts (chenwei) of the Eastern Han era (25–220 AD): PhD theses in History*. Saint-Petersburg, 2016. Pp. 61–137 (in Russian)].

Хань Фэй-цзы. Учения, пользующиеся славой. *Древнекитайская философия: Собрание текстов*: В 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 276–283 [Han Feizi. Famous Teachings. *Ancient Chinese Philosophy: Collected Texts in 2 Vol.* Moscow: Mysl', 1973. Vol. 2. Pp. 276–283 (in Russian)].

Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995 [Zhuangzi. Lezi. Translated from Chinese, entry article and notes by V.V. Maliavin. Moscow: Mysl', 1995 (in Russian)].

Ян Юнго. *История древнекитайской идеологии*. Перевод с кит. Ф.С. Быкова, Д.Л. Веселовского, Т.Е. Мытарова. М.: Издательство иностранной литературы, 1957 [Yang Yong-guo. *History of Ancient Chinese Ideology*. Translated from Chinese by F.S. Bykov, D.L. Veselovskiy, T.E. Mytarova. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury, 1957 (in Russian)].

Ян Юнго. *Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т.* гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия. С. 651–652 [Yang Yong-guo. *Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 vols.* Ed. M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaia literatura, 2006. Vol. 1. Philosophy. Pp. 651–652 (in Russian)].

Beijing daxue Qinghua daxue da pipanzu (Peking University's and Tsinghua University's Critical Circle). Lin Biao yu Kong-Mengzhidao (Lin Biao and the Doctrine of Confucius and Mencius). *Hongqi (Red Flag)*. 1974 № 2. <http://marxistphilosophy.org/Hongqi/74/197402-08.htm>, (дата обращения: 24.12.2019).

Chen Xi-xiang. Lin Biao he Kong laoer shi yiqiuzhihe (Lin Biao and Kongzi are birds of a feather). *Renmin ribao (People's Daily)* 28.03.1974. <http://www.ziliaoku.org/rmrb/1974-03-28-2#447768>, (accessed: 01.03.2018).

Feng You-lan. *Lun Kongqiu (About Confucius)*. Beijing: Renmin chubanshe (People's Publishing House), 1976.

Feng You-lan. *Zhexue wenji (xia) (Anthology of Philosophy (Part 3))*. Sansongtang quanji 13 (Complete works of the Hall of Three Pines, Vol. 13). Zhengzhou: Henan renmin chubanshe (Henan People's Publishing House), 2001. Pp. 32–58, 70–77, 130–165.

Gu Jie-gang. Chunqiu shidai de Kongzi he Handai de Kongzi (Confucius of the Spring and Autumn Period and Confucius of Han Period). *Gushi bian (Disputes about Ancient History)*. Shanghai: Shanghai guji (Ancient books of Shanghai). Vol. 2. 1982. Pp. 130–139.

Jin Qiu. *The culture of power: the Lin Biao incident in the cultural revolution*. Stanford (California): Stanford university press, 1999.

Lee Kwai Sang. Inborn Knowledge (Shengzhi) and Expressions of Modesty (Qianci) On Zhu Xi's Sacred Image of Confucius and His Hermeneutical Strategies. *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*. University of Newcastle. 2015. Pp. 87–93.

Lin Lin. Guanyu Kongzi sixiang de ji ge wenti – yu Yang Yong-guo xiansheng shangque (Several Issues on Confucius Thoughts – Taking Discussion with Mr. Yang Yong-guo). *Wenshizhe (Philosophy of Humanities)*. Shandong daxue bianji weiyuanhui (Editorial Committee of Shandong University). Jinan: Shandong renmin chubanshe (Shandong People's Publishing House). 1962. Vol. 5. Pp. 12–18.

Nylan M., Wilson T. A. *Lives of Confucius: civilization's greatest sage through the ages*. New York: Doubleday Religion, 2010. Ch. 3. Pp. 67–101.

Renzhi yu fazhi meiyou dandu cunzaiguo (The Rule of Men and the Rule of Law Never Came up Separately). *Renmin ribao* (*People's Daily*) 18.01.1980. <http://www.ziliaoku.org/rmrb/1980-01-18-5#529691> (accessed: 04.03.2018).

Yang Yong-guo. Kongzi wangu de weihu nuli zhi de sixiangjia (Confucius was a thinker who stubbornly defended slavery). *Renmin ribao* (*People's Daily*) 07.08.1973. <http://www.ziliaoku.org/rmrb/1973-08-07-2#438919> (accessed: 01.03.2018).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

КЛЕМЕНТЬЕВА Татьяна Владимировна – студент-бакалавр 4 курса Института Философии СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия.

Tatiana V. KLEMENTEVA, fourth year Bachelor Student at the Institute of Philosophy of St. Petersburg University, Saint-Petersburg, Russia.