

A. САГИКЫЗЫ

ИДЕАЛЫ ГОСУДАРСТВА И ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Целью данной работы является анализ мировоззренческо-политических установок конфуцианства, даосизма и легизма как альтернативных принципов государственно-политического управления. В работе использованы принципы историзма, единства исторического и логического, компаративистский и герменевтический методы. Получен вывод о том, что в традиционалистской китайской культуре вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Результаты могут быть включены в лекционные курсы по культурологии, истории философии и философии политики.

Антитетика гуманистических идеалов государственного устройства и задач эффективности политического управления была глубоко осознана в восточной философии политики. В частности, эта антитетика определяла противостояние в Древнем Китае мировоззренческо-политических установок конфуцианства, даосизма и легизма как альтернативных принципов государственно-политического управления. Вместе с тем поучителен тот факт, что длительная история непримиримого противостояния легизма и конфуцианства завершилась выработкой единой согласованной стратегии государственного устройства и принципов политического управления в ходе организованной при императорском дворе общегосударственной полемики. Синтез этико-политических доктрин конфуцианства и легизма лег в основу политической идеологии империи Хань, пришедшей на смену легиатской империи Цинь императора Цинь Шихуана и просуществовавшей более 500 лет (легисты удерживались у кормила государственной власти всего 14 лет, на протяжении которых они перешли от теоретической полемики с конфуцианцами к практике массовых репрессий против них).

Социум, согласно Конфуцию, есть единство общества и государства во главе с правителем («сыном Неба»), но само государство и государственное управление обществом и человеком понимается ещё *не политически* (как у легистов), а чисто социально. Но и сама социальность в конфуцианской философии и прежде всего у её основателя толкуется *этически*.

Стержнем этико-политического учения Конфуция и его последователей является учение о «пяти постоянствах» (у чан) и о двух типах людей – цзюнь цзы (благородном муже) и сяо жэне (маленьким человеком). В «пять постоянств» входят «жэнь» (человечность, или человеколюбие; иногда переводят как «гуманность»), «и» (справедливость; или долг), «ли» (благопристойность, ритуал или этикет), «чжи» (мудрость, разумность; иногда переводят как «знания»), «синь» (благонадёжность, или искренность; иногда переводят как «доверие»). Самым основным среди пяти постоянств Конфуций считал человечность (жэнь). Человек, по Конфуцию, сам является субъектом человечности, а значит – лично ответствен (перед Небом) за несоблюдение её.

Следующей важной категорией из числа пяти постоянств является *ли* – ритуал. Речь в данном случае идёт не о какой-то формализованной церемонии, а скорее о подчёркнутом проявлении правил поведения, этикета, притом унаследованного от древности. Поднебесная давно лишилась путей (*дао*), и нравы людей испортились. «Если служить государю, строго соблюдая ритуал, – констатирует положение дел в современном ему обществе Конфуций, – люди видят в этом лесть» [1, с. 66]. Но именно в строгом соблюдении ритуалов видел он спасение общества и государства от дальнейшего разложения.

При этом необходимость соблюдения ритуала как одного из пяти постоянств распространяется не только на простых людей, на народ, но и на государя, на само управление государством. «Государь, – учит Конфуций, – повелевает подданными, соблюдая ритуал...» [1 с. 66]. Ритуал облегчает ему правление: «Когда правитель любит ритуал, ему легко повелевать народом» [1, с. 135]. Конфуций стремился поставить свои нормы поведения на смену обычному праву. Этические принципы, которые уместны и применимы лишь к взаимоотношениям в семье, Конфуций переносил на государство. Он поэтому фактически трактовал политику как область морали, так как мораль, согласно его учению, пронизывает собой все человеческие отношения снизу доверху.

Власть Конфуций понимает как харизматическую, а форму правления как меритократию (т.е. власть достойных). Правитель (monarх) должен управлять государством и обществом на основе

человечности и посредством *ли*. Конфуций был противником деспотической формы правления, хотя признавал верховную власть правителя. Правитель должен дорожить доверием народа, у него ограничивались права. В связи с этим у Конфуция появилась концепция благородного мужа.

В конфуцианском учении совершенномудрый Правитель – это тот правитель, который не только обладает человеколюбием (*жэнь*) и дарованной небом благой силой (*дэ*), но и неизменно руководствуется ими в своих политических решениях. Этот тип управления соответствует и особенностям социальной онтологии, согласно которым эффективное функционирование нормативной системы социума основано не на беспрекословном повиновении, но на широком общественном понимании необходимости ей следовать: «Учитель сказал: «Народ можно заставлять повиноваться, но нельзя заставить понимать почему» [2, с. 487]. Это положение Конфуция в полной мере учитывается современной социально-политической теорией. Э. Гидденс подчеркивает: «Структуры доминирования, встроенные в социальные институты, не следует представлять себе как своего рода перемалывание «послушных тел», ведущих себя подобно автоматам» [3, с. 52]. Данные структуры строятся как коммуникативные функции системы обратных связей.

Оппонентами политической идеологии конфуцианства были последователи даосского учения Лао-цзы. Они исходили из иного понимания онтологии, акцентируя не принцип рефлексивной соотнесенности социальных систем, как в цитированном высказывании Конфуция, а принцип естественности, спонтанности развития, самоорганизации природного и социального бытия и соответствующий ему принцип недеяния – *у-эй*, в неуклонном следовании которому и заключается подлинная сила державных владык. Следует строго различать орудия правления и Путь (Дао) правления. Орудия политического правления – человечность и долг, суждения об истинном и ложном, поощрения и наказания – должны идти следом за прозрением Великого Пути. Вмешательство в естественный ход вещей с мирской мудростью и управлением на основе человеколюбия и искусственных законов привело лишь к тому, что, по словам Чжуан-цзы, Поднебесная была ввергнута в великую смуту, а преступление поселилось в людских сердцах: «Нынче казненные лежат друг на друге, закованные в колодки теснят друг друга, приговоренные к смерти стоят друг за другом. А между закованными в кандалы и наручники ходят на цыпочках и размахивают руками последователи Конфуция и Мо Ди... Неужели не видно, что их мудрость и знание служат долоту и ошейнику? Что их человечность и долг служат кандалам и наручникам?» [4, с. 497].

В отличие от западного типа цивилизации в традиционалистских культурах Востока вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Поскольку такого рода самоустремленная деятельность могла (а своей наиболее «чистой» форме – должна была) осуществляться помимо опредмечивания или овеществления ее продуктов без вмешательства в имманентную логику естественных процессов, то она получала и соответствующее терминологическое закрепление. Например, в традиционной китайской культуре данный тип мироотношения резюмировался в принципе недеяния – «у-вэй». Однако гораздо более точно смысл этого принципа передается термином «ненасилие». Мэн-цзы смысл принципа «у-вэй» передает такой аналогией: чтобы содействовать росту растения, нужно не тянуть его вверх за стебель, но обрабатывать землю, на которой оно растет. Поэтому недеяние – это не пассивность, а именно несиловое действие, создание условий для проявления нужного эффекта.

Принцип недеяния распространялся и на отношение к социально-политической сфере. Логику этого принципа «нельзя понять, если не вписать ее в собственную перспективу: в логику поисков эффективности (особенно в политике)» [5, с. 268 - 269]. Эта логика – логика имманентности – направляется идеей о том, что политику нужно не навязывать обществу свой план, а опираться на тот потенциал, что заложен в самой ситуации. Реальность всегда подвержена изменениям, открыта им. Поэтому не требуется никакого внешнего силового воздействия для развертывания ситуации себе во благо. Стратегия мудрого правителя заключается в том, чтобы понять объективную обусловленность, реальные силы и логику развития ситуации, и содействовать тем ее тенденциям, какие ведут к получению желательного для нас результата. Надо лишь уловить критический для политика момент зарождения подспудной тенденции, которая впоследствии, на стадии ее проявленности, начнет направлять ход событий. «Все получается так, как будто это не я всеми силами рвусь к успеху, а сама ситуация имплицирует его, развиваясь по нарастающей: предписание ловко внедрилось в привычный ход вещей и больше не ощущается в нем» [6, с. 27]. Лао-цзы учил: «Трудно

управлять народом лишь оттого, что власти слишком деятельны. Ничего не предпринимать – и не останется ничего, что не было бы сделано».

Хорошим правителем является правитель, в совершенстве постигший искусство регуляции. Политическая эффективность этого искусства состоит в создании условий для того, чтобы каждый мог жить естественной, желательной для него жизнью, строить ее по собственному усмотрению и себе во благо – находясь при этом в створе принятых в данном обществе жизненных стратегий, – а не приуждался к «социально полезной» деятельности наградами и наказаниями. Поэтому подлинный гуманизм не нуждается в человеколюбии и справедливости как принципах политического управления: «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенный [правитель – A.C.] не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью». Поэтому «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [7, с. 494, 495]. В концептуальном плане совершенство политической регуляции заключается в применении особой антидискурсивной стратегии, отвергающей линейный тип политического мышления с присущими логикой прецедентов и критериями целерациональности (М. Вебер) политических институтов и действий: «...конфуцианская мысль в принципе пресекает всякий поиск определения (каковой неизбежно стал бы поиском тождества в многообразии моментов и ситуаций). Следовательно, ни к какой «истине» эта мысль не ведет; она не умеет абстрагировать нечто в качестве «сущности», становящейся «общей». Но поскольку эта мудрость не замыкается в конкретных определениях, она всегда открыта любой возможности и благодаря своей непредвзятости охватывает все позиции; ее чертой становится то, что она ничего не исключает» [5, с. 216]. Политика не может строиться на основании законченных формул (дискурсивных позиций), связывая политические стратегии с какими-либо теоретическими абстракциями, с каким-либо пристрастно обособленным содержанием, принятым в качестве основания политического конструирования социального порядка. В этой связи можно отметить перекличку даосско-конфуцианской политической этики с принципом неопределенности и свободного перерещения в современном политическом процессе вопросов о политической повестке дня, т.е. о целях и приоритетах политических действий, о ценностном структурировании политического поля.

В идеологии школы *фаця* или легистов правитель Поднебесной, даже наделенный практически неограниченной властью над своими подданными (хотя по сути дела в учении легистов власть принадлежит не людям, а закону), должен опираться в своих действиях на единый для всех, ясный и всем понятный закон. Правителю ни к чему человеколюбие и его основа, которой, согласно Мэн-цзы, являются всегда присущие людям чувства сострадания, стыда и негодования, уважения и почитания. Главное – уметь повелевать народом на основе законов. Согласно основоположениям легизма, человеколюбивый и милосердный правитель, в соответствии с учением Конфуция стремящийся руководить народом посредством добродетели и полагающийся на ритуализированные правила морали (*ли*), не в состоянии управлять страной и навести в ней должный порядок. Единый для всех закон в учении легистов не знает исключения ни по критерию рангов знатности, ни на основаниях прошлых заслуг или добродетельного поведения. Поэтому применение закона не может сопровождаться моральными мотивировками и апелляциями к гуманности, милосердию. Хань Фэй отмечал: «Если закон требовал наложения наказания, а государь при этом лил слезы, то этим он выражал свое человеколюбие, а не осуществлял управление». Политическое и административное управление только на основе человеколюбия – «совершенно недостижимо» [8, с. 507].

Согласно учениям конфуцианцев и моистов, почитание мудрости является основой справедливого и вместе с тем эффективного управления государством, поэтому именно мудрых, а не хитроумных, жестоких и жадных до власти, надо привлекать к занятию высших политических должностей. Хань Фэй защищает идею о том, что конфуцианцы своей проповедью человеколюбия и опоры не на непреодолимую силу закона (*фа*), а на правила морали и культурно-ритуальные нормы (*ли*), подрывают законы. Если государством управляют при помощи «добродетельных методов», в нем непременно появится масса преступников. Поэтому «культурных и ученых нельзя использовать [в управлении], а если использовать их, то это расстроит законы» [8, с. 507] и подорвет основы государства. В легистской, равно как и в платоновской версии того, что мы сегодня называем бы «правовым государством», закон служит благу целого и безжалостно подавляет интересы частных лиц, которыми лишь вносится смута в единый социальный порядок.

Анализ истории философско-политической мысли свидетельствует о том, что концепции «всебального блага» как цели политики неизменно принимают вид морально-религиозных, теократических по сути учений, а теоретический дискурс неизменно оборачивается морализаторством, ссылками на благие побуждения, добрую волю и достойные мотивы. В то же время направленность на

повышение эффективности административно-государственного управления на основе применения методов «частичной социальной инженерии» типологически характеризует политические режимы современной консолидированной демократии. И именно для современной демократии человеческое измерение политики становится наиболее важным, поскольку основным способом отправления власти становится применение политических технологий манипуляции сознанием.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 1. М., 1975.
 - 2 Конфуций. Лунь юй // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 487 - 490.
 - 3 Гидденс Э. Элементы к теории структурации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас: Учебное пособие. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 40 - 72.
 - 4 Чжусан-цы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 496 - 498.
 - 5 Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М.: Московский философский фонд, 2001. 360 с.
 - 6 Жюльен Ф. Трактат об эффективности. М.-СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 84 с.
 - 7 Лао-цы. Дао дэ цзин // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 494 - 496.
 - 8 Хань Фэй. Хань Фэй-цы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. М.: Мысль, 1999. С. 503 - 508.
-
- 1 Hegel G. V. F. Filosofija religii. V 2-h t. T. 1. M., 1975 (in Russ.).
 - 2 Konfucij. Lun juj. Antologija mirovoj pravovojo mysli. V 5 t. T.I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M. Mysl, 1999. 487-490 (in Russ.).
 - 3 Giddens Je. Jelementy k teorii strukturacii. Sovremennaja socialnaja teorija: Burdo, Giddens, Habermas: Uchebnoe posobie. Novosibirsk. Izdatelstvo Novosibirskogo universiteta, 1995. 40-72 (in Russ.).
 - 4 Chzhuan-czy. Antologija mirovoj pravovojo mysli. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M. Mysl, 1999. 496-498 (in Russ.).
 - 5 Zhjulen F. Put k celi: v obhod ili naprijamik. Strategija smysla v Kitae i Grecii. M. Moskovskij filosofskij fond. 2001. 360 (in Russ.).
 - 6 Zhjul'en F. Traktat ob jeffektivnosti. M.-SPb. Moskovskij filosofskij fond, Universitetskaja kniga, 1999. 84 (in Russ.).
 - 7 Lao-czy. Dao dje czin. Antologija mirovoj pravovojo mysli. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M.: Mysl', 1999. 494-496 (in Russ.).
 - 8 Han' Fjej. Han' Fjej-czy. Antologija mirovoj pravovojo mysli. V 5 t. T. I. Antichnyj mir i vostochnye civilizacii. M.: Mysl', 1999. 503-508 (in Russ.).

Резюме

Сагиқызы А. Қытай философиясындағы мемлекет және саяси басқару идеалы

Мақалада ежелгі Қытай философиясындағы мемлекеттік құрылым туралы идеалдар талданады. Конфуцийшілдік басқару типіне сай социумның нормативті түрде тиімді тіршілік етуі тек қарсылықсыз бағынуга ғана өмес, оның қажеттілігін қонамдық тұрғыдан түсінуге негізделген. Ал легистік, сол сияқты біз қазір «құқықтық мемлекет» деп атайдын платондық болжамда заң жалпының ігілігіне қызмет етеді және жеке адамдардың мұлдасын жоққа шығарады. Ал ол біртұтас әлеуметтік тәртіпті бұзады.

Summary

Sagikyzy A. Ideals of State and Political Governing in Chinese Philosophy

It is analyzed in the article the ideals of state system in ancient Chinese teachings. According to Confucians type of governing effective functioning of normative system of society is based not on implicit obedience but on a wide social understanding of necessity of following it. And in Legists as in Platonist version of what we today would call "state governed by law" the law serves for the benefit of the whole and pitilessly oppresses interests of private persons who just bring discord into social order.