

Философия жизни и эвдемонизм Ян Чжу

© 2015

А. Титов

В статье затрагиваются важнейшие положения учения древнекитайского философа Ян Чжу (ок. 440–360 гг. до н. э.) о жизни и счастье. Автор проводит анализ терминологии, относящейся к данной теме, рассматривает аргументы мыслителя, демонстрирующие значимость этих положений для его философии. Особое внимание уделено выявлению системности взглядов Ян Чжу, продуманности его идей на лингвистическом и на метафизическом уровнях.

Ключевые слова: Ян Чжу, природа человека, ценность жизни, сохранение жизни и природы, философия жизни, эвдемонизм.

Философия Ян Чжу может быть названа не только философской антропологией, но и философией жизни потому, что она постулирует важность и ценность жизни (*гуй шэн*), проистекающие из самой природы человеческой жизни. Поскольку человеческое бытие — это жизнь между рождением и смертью, постольку жизнь для него — единственная действительная и подлинная реальность. Именно в жизни между необходимостью и случайностью человек обретает собственную свободу. Жизнь — то, что является началом и источником, условием нашего сопряжения с миром. «В жизни все вещи друг от друга отличаются, а в смерти все одинаковы»¹.

Однако понятие ценности жизни (*гуй шэн*) у Ян Чжу наполнено не тем содержанием, какое ему придают в конфуцианстве и даосизме. Это верно и для большинства других понятий, которыми пользуется Ян Чжу. В конфуцианстве и даосизме ценность жизни (*гуй шэн*) непосредственно связана с долголетием (*шоу* или *цзю шэн*) и бессмертием (*бу сы*): тот, кто ценит жизнь, непременно проживет долгую жизнь или обретет бессмертие. Против такого подхода к ценности жизни и выступает Ян Чжу. «Мэнсунь Ян спросил Ян Чжу: — Предположим, здесь человек, который ценит жизнь и бережет тело. Может ли [он] достичь бессмертия? — По закону природы нет бессмертия. — Может ли достичь долгой жизни? — По закону природы нет долгой жизни. Жизнь не сохранишь тем, что ее ценишь, здоровье не сохранишь тем, что его бережешь. Да и к чему долгая жизнь? Наслаждение и отвращение во [всех] пяти чувствах ныне те же, что и встарь; опасность и безопасность четырех конечностей ныне те же, что и встарь; горе и радость в делах ныне те же, что и встарь; смена порядка и беспорядка в управлении ныне та же, что и встарь. Все это видели, все это слышали, все это снова и снова испытывали. Так много, что надоест и за сто лет. Насколько же тяжелее будет жить долго!»².

Таким образом, Ян Чжу видит ценность жизни не в том, что она может быть вечной или долгой, но в том, что без нее невозможно существование ни человека, ни вещей. Вечна не жизнь отдельного человека, а жизнь вообще, жизнь как третья постоянная между рождением и смертью. Поэтому она никогда не находится в полном владении челове-

ка, и стремиться к бессмертию или смерти — значит произвольно присваивать себе власть над жизнью, насиловать природу вещей. «Поскольку живешь, то в ожидании смерти живи легко, исполняя до конца свои желания. Придет смерть — легко перенеси и ее, пусть она исполнит [свое] до конца, предоставь свободу угасанию. Ко всему относись легко, все терпи. К чему спешить или медлить за столь краткий срок!»³.

Отсюда еще одна центральная установка философии жизни Ян Чжу — сохранение жизни (*цюань шэн*). О содержании этого понятия можно судить по информации, содержащейся в двух трактатах: «Ле-цзы» и «Люйши чуньцю». В первом Ян Чжу заявляет: «Хотя [своим] телом я не владею, но, поскольку рожден, не могу не хранить [его] в целостности. Вещами я не обладаю, но, поскольку [они] существуют, не могу без них обходиться. Тело поистине — главное в жизни, вещи — также главное для его прокормления. Хотя [я] сохранил в целостности жизнь (*цюань шэн*) и тело, но не могу владеть этим телом; хотя не обхожусь без вещей, но не могу владеть этими вещами»⁴. В «Люйши чуньцю» эта мысль повторяется вновь; там говорится также о том, что даже государство учреждается с целью сохранения жизни в полноте⁵. Сохранение жизни заключается в хрупкой гармонии между поступками и желаниями человека и его естественной природой. Никакие действия не должны нарушать человеческой природы, любое насилие над жизнью — это насилие над природой, поскольку первая обуславливает вторую; если удастся сохранить жизнь во всей полноте, то природа человека не умалется, а человек не страдает. Поэтому Гао-цзы утверждал, что жизнь и есть природа, а Цзы Хуа-цзы ставил сохранение жизни выше всего⁶. Сохранение жизни в философии Ян Чжу эквивалентно открытию всех адекватных природе человека возможностей и неприятию иррациональных запретов, противоречащих естественности (*цзы жань*).

Синонимично «сохранению жизни» понятие сохранения естественной природы человека (*цюань син*) в «Люйши чуньцю», которое в «Хуайнань-цзы» принимает вид «сохранения естественной природы человека и его подлинности» (*цюань син бао чжэнь*)⁷. Основываясь на близости понятий сохранения жизни и сохранения естественной природы человека, Ху Ши прямо и справедливо заявляет, что оба они обозначают одно и то же⁸. Источники только подтверждают его мнение. Согласно «Люйши чуньцю», «Мудрец отбирает такие мелодии, виды и лакомства, которые благотворны для его существа, и отбрасывает те, что для него вредоносны. Это и есть путь сохранения в полноте своего существа»⁹. По «Хуайнань-цзы»: «Тот, кто хранит целостность своей природы, бережет естественные свойства, не допускает изъяна в своем теле...»¹⁰. Такой человек не привязан к вещам (*бу и у лэй син*), не обладает ими, но и не подпадает под их власть. «Вещи — это то, чем питают свое существо, а не то, что питают своим существом. Суетные же люди нашего века по большей части своим существом питают вещи. Поскольку не ведают, что существенно, что несущественно. Поскольку же не ведают этого, существенное мнят несущественным, несущественное — существенным. В этом случае каждый их шаг обречен на неудачу»¹¹.

Наконец, руководством к действию человека, ценящего жизнь и стремящегося сохранить ее во всей полноте, является концепция вскармливания жизни (*ян шэн*). Здесь необходимо отметить, что и эта концепция по своему происхождению даосская. Ее корни уходят в главный трактат даосизма «Дао дэ цзин». Однако Ян Чжу, как и ранее, отходит от ее даосского понимания. Поскольку в даосизме вскармливание жизни связано с достижением долголетия и поскольку Ян Чжу отрицает всякую погоню за долгой жизнью и бессмертием, постольку для него неприемлема их неразрывная связь. Главный принцип вскармливания жизни для Ян Чжу, а также основание вообще всей его философии жизни, заключается в том, чтобы «жить без стеснений (*сы*) и только, ничему не препятствовать, ничего не лишая возможности»¹². Более подробно ее смысл разъясняют слова основоположника легизма Гуань Чжуна, в уста которого Ян Чжу вкладывает свое видение этой концепции. «Позволить ушам слушать то, что хочется; позволить глазам смотреть

на то, на что хочется; позволить носу обонять то, что хочется; позволить устам говорить то, что хочется; позволить телу покоиться так, как хочется; позволить сердцу мыслить так, как хочется. Ведь ушам хочется слушать музыку, и мешать им означает притуплять слух; глазам хочется смотреть на красоту и краски, и мешать им — означает притуплять зрение; носу хочется вдыхать [аромат] перца и орхидеи, и мешать ему — означает притуплять обоняние; устам хочется говорить об истинном и ложном, и мешать им — означает притуплять ум; телу хочется найти покой в прекрасном и приятном, и мешать ему — значит лишать его хорошего самочувствия; мысли хочется свободы, и мешать ей, значит не давать ей идти вперед. Все эти препятствия — жестокие деспоты. Устранишь этих жестоких деспотов — и [проживешь] радостно вплоть до смерти — и день, и луну, и год, и десять лет. Это я и называю заботиться о своей жизни. Свяжешь себя этими жестокими деспотами, станешь неотступно обуздывать себя и [жить] в скорби и заботах во имя долголетия, так [проживи] пусть даже сто лет, тысячу лет, тьму лет, — это не то, что я называю заботиться о своей жизни»¹³.

Поэтому в отличие от Лао-цзы, Ян Чжу не требует от человека «закупоривания» чувств, но наоборот, пытается «открыть его законный путь естества»¹⁴. «Живи открыто, не замыкайся, не загораживайся» — таков лейтмотив концепции «вскармливания жизни» (*ян шэн*) и «проводжания мертвых» (*сун сы*)¹⁵. Там, где мир даосистов останавливается и замирает в статике, мир Ян Чжу пестрит многочисленными оттенками, играет различными цветами, поскольку «мертвая точка» — всего лишь отправной пункт для человека. При таком отношении сама смерть остается за пределами нашего внимания, поскольку, как и рождение, является всего лишь пограничной чертой, не имеющей отношения к жизни. Потому на вопрос Гуань Чжуну о проводжании мертвых советник царства Ци Янь Пинчжун отвечает: «Когда умру, разве [обряд] от меня зависит <меня касается>? Тело можно сжечь, можно утопить, можно зарыть, можно оставить под открытым небом, можно укрыть хворостом и бросить в канаву, можно облачить в расшитые шелковые одежды и поместить в каменный саркофаг. Как случится». Удовлетворенный Гуань Чжун заключает: «Мы оба до конца [познали] учение о жизни и смерти»¹⁶.

С учением о жизни и смерти у Ян Чжу соединяется учение о счастье, которое рассматривается в теоретическом и практическом смысле. Традиционно в китайском языке для обозначения понятия счастья используется несколько терминов: *цзи*, *син*, *фу*, а также их объединение — *син фу* или *тянь фу* как счастье, дарованное свыше, от Неба. Все эти термины, так или иначе, связаны не только со счастьем, но и с удачей и внешней благосклонностью и милостью, чаще всего Неба. Нетрудно догадаться, что, исходя из своей общефилософской позиции, Ян Чжу не стал бы использовать ни один из этих терминов для выражения понятия счастья. На основании имеющихся у нас источников можно заключить, что это действительно так. Ян Чжу подбирает термин совершенно иного рода — *лэ* (иногда используется его синоним *хуань*), основные значения которого суть радость, блаженство, гармония, наслаждение, удовольствие и веселье. Этот выбор, естественно, не случаен, но обусловлен установкой Ян Чжу на поиск счастья не во внешнем мире и не в опоре на волю Неба, а в самой человеческой природе. Счастье (*лэ*) Ян Чжу не требует насилия над вещами и человеком, не покушается на чужое, а исходит из естественной природы человека. В этом смысле счастья можно достичь только своими силами. Это не значит, что вещи и люди не нужны для счастья, это значит, что нельзя его добиться, нарушив естественную гармонию между природой людей и вещей.

В практическом плане Ян Чжу указывает на четыре обстоятельства, которые мешают человеку достигнуть счастья. «Ян Чжу сказал: “Люди не могут найти отдохновения из-за четырех обстоятельств: первое — долголетие, второе — слава, третье — должность и четвертое — имущество. Тот, кто владеет этими четырьмя, боится духов, боится людей, боится власти, боится наказаний. Такого я зову “бегущим от правды”. Можно погибнуть и можно жизнь спасти. Веление судьбы — вечно вне нас. Тот, кто не идет наперекор судьбе,

станет ли мечтать о долгой жизни? Тот, кого не смущают награды, станет ли мечтать о славе? Тот, кто не хочет власти, станет ли мечтать о должности? Тот, кто не хочет богатства, станет ли мечтать об имуществе? Такого я зову “живущим в согласии с правдой”¹⁷.

В этом фрагменте Ян Чжу вновь обращается к теме правильного отношения к окружающей реальности и внешним вещам. По мысли философа, нельзя достигнуть счастья и душевного спокойствия, все время заботясь о том, что неподвластно нашим желаниям. Страх — вот что порождает жажда недостижимого, потому что оно зависит только лишь от случая, а не от нас. Страхи, порождаемые желанием невозможного, суть бегство от правды, бегство от свободы в мир иллюзий и фантазий, которые отдаляют нас от подлинности бытия. Важно заметить, что здесь речь не идет об абсолютной аскезе: утверждается лишь бессмысленность стремления к обладанию тем, что не зависит от нас, но, вдруг появившись, «порабощает» человека.

В продолжение темы «открытости» естественности, «незакупоривания» чувств Ян Чжу полемизирует с конфуцианцами, с их этикой обрядов и ритуалов и «неподлинностью» человеческих отношений. «“При жизни друг друга жалеть, по смерти друг друга покидать” — в этой древней пословице заключена истина. “Жалеть друг друга” не значит только сочувствовать другим. Если человек устал, нужно дать ему отдохнуть, если он голоден, нужно накормить его, если он замерз, нужно обогреть его, а если он попал в беду, нужно вызволить его. “Друг друга покидать” не значит не скорбеть о покойном. Но не следует одевать его в парчовые одежды, класть ему в рот жемчуг или нефрит, приносить ему жертвы и жаловать ему поминальные предметы”¹⁸.

«Сотня лет — вот предел человеческой жизни, но до такого возраста не доживает и один человек из тысячи. Но даже если кто-нибудь и доживет до ста лет, детство и старость отнимут половину его жизни. Ночи, когда мы спим, и дни, которые проходят попусту, отнимут половину оставшегося срока. Страдания и недуги, тяготы и муки, печали и лишения, заботы и страхи отнимут еще половину оставшегося срока. А в оставшуюся дюжину лет мы едва ли и час можем прожить в довольстве и веселье, не ведая забот.

Для чего же тогда живет человек? В чем радости его жизни? Только в роскошных одеждах и изысканных кушаньях, сладкозвучной музыке и прекрасных женщинах. Однако ж невозможно иметь в достатке роскошные одежды и изысканные кушанья, нельзя всю жизнь наслаждаться прекрасными женщинами и сладкозвучной музыкой. К тому же нас держат в узде законами и прельщают наградами, увлекают мечтой о славе и пугают наказаниями. Бездумно соперничаем мы ради мимолетной похвалы и добиваемся призрачной славы после смерти. Кланяясь направо и налево, мы стараемся угодить другим, вслушиваемся в мнения света и боимся обнаружить наши собственные пристрастия. Так мы лишаемся всех наслаждений в жизни и не можем хотя бы час прожить так, как мы хотим. Чем же мы отличаемся от преступников, закованных в цепи?»¹⁹.

Рассматривая перипетии нашей жизни, Ян Чжу приходит к выводу, что живи мы хоть сто лет, все равно будем несчастливы, ибо всегда находим что-то, что уводит нас с правильного «пути». Таким образом мы теряем самих себя и живем, по сути, не своей жизнью. «Как же следует жить? Скажу так: нужно уметь наслаждаться жизнью и быть свободным от всех забот. Тот, кто умеет наслаждаться жизнью, никогда не будет беден, а тот, кто умеет быть свободным от забот, никогда не будет богат»²⁰.

Смерть уравнивает все, — значит, следует при жизни искать счастья, а не стремиться к славе после смерти; эта слава, как и сама смерть, уже не будет иметь к нам отношения. Не имеет значения, совершенномудрый ты или последний бедняк, если при жизни ты не был счастлив, то после смерти ты — всего лишь «сгнившие кости», а «сгнившие кости все одинаковы». «Так наслаждайтесь жизнью, пока живы, и не думайте о том, что будет после смерти!» — советует Ян Чжу²¹. Однако, как и в любой деятельности, Ян Чжу прежде всего призывает следовать разуму, ведь и наслаждениями пресыщаться. Вследствие этого понятие меры играет у Ян Чжу первоочередную роль. Чувство

меры, состоящее в следовании естественности, не просто необходимо для сохранения гармонии, но является обязательным основанием самой жизни и человеческого бытия. Поэтому счастье понимается как то, что соответствует естественной природе человека, в то время как страдания — то, что противно его природе.

«Заброшенность» человека в этот мир не означает его обреченность на вечное страдание. Страдания скорее плод наших действий, чем следствие нашей «заброшенности» в бытие. Для того чтобы подняться к «вершинам высшего», необходимо воспринимать вещи и явления такими, какие они есть, и уходить от приписывания им положительных или отрицательных оценок. Предоставить все естественному течению — значит отказаться от бесплодных попыток влияния на судьбу. Отказаться от естественно присущего человеку — значит породить новые страдания, отказываться от счастья и подлинной жизни.

В заключение вновь обратимся к терминологическому оформлению понятия счастья. Мы увидели, что Ян Чжу понимал под счастьем совершенно не то, что представители других философских направлений того времени; его концепция противостоит трактовке этого термина в конфуцианстве и даосизме. Оба этих направления также активно используют термин *лэ*. К примеру, ученик Конфуция (551–479 гг. до н.э.) Цзэн-цзы (505–436 гг. до н.э.) относил к первой радости наличие родителей, которых чтят и уважают, просвещенного государя, которому служат, и сына, которому передают наследство. Вторую радость составляют родители, принимающие совет, государь, которого можно покинуть, и сын, прислушивающийся к порицанию. Третья радость — взаимопонимание с государем и взаимопомощь друзей²². По Мэн-цзы, три радости (*сань лэ*) благородного мужа подразумевают доброе здоровье родителей и благополучие братьев, чистую совесть перед Небом и людьми, наставление и помощь со стороны талантливых людей²³. В первой главе «Ле-цзы», напротив, дана даосская концепция трех радостей: родиться человеком, родиться мужчиной и прожить долгую жизнь²⁴. Наконец, в конфуцианском трактате «Лунь юй» мы находим еще один концепт, выраженный теми же иероглифами, который можно перевести как «три наслаждения» (читается *сань яо*). Согласно Конфуцию, три положительных наслаждения составляют наслаждение ритуалом и музыкой, добротой нравственного человека, множеством хороших друзей. Три отрицательных наслаждения заключаются в наслаждении распущенностью и расточительством, несдержанностью, пирами и развлечениями²⁵.

По большому счету, все радости, которыми восторгаются как конфуцианцы, так и даосисты, обладают чисто внешней по отношению к человеку природой, т.е. даруются судьбой, случаем. Ян Чжу неприятна сама мысль ожидания «подарков» от судьбы, получение которых никак не зависит от самого человека. Искать счастья во внешнем — значит присваивать себе то, что тебе не принадлежит, нарушая тем самым гармонию между внешним и внутренним. Потому его счастье-радость таится не во внешнем мире, но в сосредоточении человека на следовании своей естественной природе. В этом смысле Ян Чжу вручает «ключи» от счастья самому человеку и отрицает любую возможность связать счастье с волей Неба, с судьбой или случаем. Для последователей конфуцианства и даосизма это выглядело подрывом основополагающих связей человека с миром. Но здесь, на самом деле, раскрывается глубинное противоречие философских воззрений, свойственных этим учениям. Казалось бы, отрицая счастье (*син фу*) и радость (*лэ*), Ян Чжу отрицает и положительные наслаждения Конфуция, признавая высшими отрицательные. Но в действительности для него и отрицательные, и положительные наслаждения Конфуция равны в своей неестественности. «Ян Чжу тут, конечно, критикует конфуцианство, но конфуцианство в форме его предельной *человеческой цивилизованности*, в “чистоте” его “ритуала” и “долга”. Но он критикует и даосизм, однако тоже только в форме его предельной *человеческой естественности*, в “загрязнении” ритуала и долга. Действительно, в умопомрачительном пьянстве и буйстве плоти мало чего от подлинного даосизма. Если с правоверного конфуцианца сорвать одежды ритуала, то всплывет его “ли-

бидо», а если с такого же даосиста сорвать покровы человеческого естества, то он завопит о ритуале и долге»²⁶.

Зная этот терминологический нюанс, нетрудно представить себе, какой гнев Ян Чжу вызывал у оппонентов, которые призывали «зажать ему рот» (примитивисты, они же последователи Лао-цзы)²⁷ или «гасить превратные учения, отражать неправильные действия, изгонять разнужданные речи» (Мэн-цзы)²⁸. Ян Чжу не просто заменяет термины, говоря о счастье; он «вторгается» на территорию даосизма и конфуцианства, но не с целью утверждать нечто обратное этим учениям (как казалось некоторым их представителям), а с тем, чтобы показать, что оба они не имеют к человеку никакого отношения. В глазах даосистов и конфуцианцев это был не просто философский спор. Для них Ян Чжу был угрозой всему обществу и государству, тогда как на самом деле он был угрозой только для их учений. Для них человек, ищущий счастья (*лэ*), как его понимает Ян Чжу, — это тот, кто способен уничтожить Поднебесную, поэтому они старались всеми силами его подавить. Для Ян Чжу такой человек — единственный, благодаря кому Поднебесная еще существует; поэтому он призывает дать ему жить свободно, следуя разуму и естественности.

1. Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967. URL: <http://lib.ru/ROECHIN/CHZU/letzy.txt> (проверено 25 июня 2015 г.).
2. Там же.
3. Там же.
4. Там же.
5. Люйши чуньцю [Вёсны и осени господина Люя] / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 73.
6. Там же. С. 81.
7. Fox A. Guarding What Is Essential: Critiques of Material Culture in Thoreau and Yang Zhu // *Philosophy East and West*. 2008. Vol. 58, № 3. P. 364–366.
8. Ху Ши. Ду «Люйши чуньцю». 1930: [Ху Ши. Читая «Люйши чуньцю». 1930]. URL: <http://www.99csw.com/book/971/28804.htm> (проверено 25 июня 2015 г.).
8. Там же.
9. Люйши чуньцю... С. 73.
10. Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер Л. Е. Померанцевой. М., 2004. С. 108.
11. Люйши чуньцю... С. 73.
12. Позднеева Л.Д. Указ. соч.
13. Там же.
14. Лукьянов А.Е. Ян Чжу как философ: Между даосизмом и конфуцианством // *Пробл. Дальнего Востока*. М., 2001. № 2. С. 145.
15. Там же.
16. Позднеева Л.Д. Указ. соч.
17. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В. В. Малявина. М. 1995. С. 374.
18. Там же. С. 365.
19. Там же. С. 363.
20. Там же. С. 364.
21. Там же.
22. Хань ши вай чжуань: [Внешний комментарий Ханя на *Шицзин*]. Цз. 9. URL: <http://ctext.org/han-shi-wai-zhuan/juan-jiu#n39931> (проверено 25 июня 2015 г.).
23. Мэн-цзы. Цзинь синь шан. (Мэн-цзы. Цзинь синь I). URL: <http://ctext.org/mengzi/jin-xin-i> (проверено 25 июня 2015 г.).
24. Позднеева Л.Д. Указ. соч.
25. Лунь юй. Глава «Цзи ши». URL: <http://ctext.org/analects/ji-shi> (проверено 25 июня 2015 г.).
26. Лукьянов А.Е. Указ. соч. С. 147.
27. Позднеева Л.Д. Указ. соч.
28. Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова; пер. В.С. Колоколова; под ред. Л.Н. Меньшикова. СПб., 1999. С. 98, 100.