

КИТАЙСКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ КАНОН
В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

КОНФУЦИАНСКИЙ
ТРАКТАТ
«ЧЖУН ЮН»

中
庸

КИТАЙСКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ КАНОН
В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

經

中庸

Российская академия наук
Институт Дальнего Востока

КОНФУЦИАНСКИЙ ТРАКТАТ «ЧЖУН ЮН»

Переводы и исследования

Составитель
А.Е.Лукьянов



МОСКВА
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2003

УДК 14(510)
ББК 87.3(5Кит)
К64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 02-03-16087

Издательство благодарит за содействие в выпуске книги
Институт практического востоковедения (г. Москва)

Ответственный редактор
академик РАН *М.Л. Титаренко*

Переводы с китайского
Д.Конисси, В.Г.Бурова, А.Е.Лукьянова, В.Б.Югай

Исследования
А.Е.Лукьянова, В.Б.Югай

Редактор издательства
Н.Г.Михайлова

К64 **Конфуцианский трактат «Чжун юн» : Переводы и исследования /** Сост. А.Е. Лукьянов ; Отв. ред. М.Л. Титаренко. — М. : Вост. лит., 2003. — 247 с. — (Китайский классический канон в русских переводах : Осн. в 1998 г.). — ISBN 5-02-018325-3 (в обл.).

«Чжун юн» — конфуцианский философский трактат, авторство которого традиция приписывает внуку Конфуция Цзы Сы (ок. 483 — 402 г. до н.э.).

В настоящее издание включены четыре перевода трактата. В статьях на основе «Чжун юна» рассматриваются ключевые идеи конфуцианства, освещается история создания памятника и дается структурный анализ текста.

ББК 87.3(5Кит)

- © А.Е.Лукьянов, составление, перевод, примечания, исследование, 2003
- © В.Б.Югай, перевод, примечания, исследование, 2003
- © В.Г.Буров, перевод, примечания, 1973, 2003
- © Российская академия наук
и Издательская фирма «Восточная литература»,
серия «Китайский классический канон в русских
переводах» (разработка, оформление), 1998
(год основания), 2003

ISBN 5-02-018325-3

СОДЕРЖАНИЕ



«ЧЖУН ЮН»

Переводы

«Средина и постоянство» (Священная книга последователей Конфуция). Пер. и примеч. <i>Д.Конисси</i>	6
«Учение о середине». Пер. и примеч. <i>В.Г.Бурова</i>	29
«Следование середине». Пер. и примеч. <i>А.Е.Лукьянова</i>	48
«Срединное-обыкновенное». Пер. и примеч. <i>В.Б.Югай</i>	70

Исследования

<i>А.Е.Лукьянов</i> . «Чжун юн»: конфуцианское учение о середине.....	95
Введение	95
Учение о середине в древнекитайской философии.....	98
Конфуцианское философское учение о космосе: космогония и космология «Чжун юна»	108
Учение о едином, Дэ и Дао.....	124
Конфуцианский тип человека, «человеческое» в «человеколюбии».....	140
Самосовершенствование и управление людьми.....	154
Мифогенезис философских категорий середины	166
Заключение	174
Библиография	177
<i>В.Б.Югай</i> . «Чжун юн»: текст в традиции.....	179
<i>В.Б.Югай</i> . Ритмика текста «Чжун юн чжан-цзюй»	186
Приложения 1–3.....	210

«ЧЖУН ЮН»

Переводы



«СРЕДИНА И ПОСТОЯНСТВО»*

(Священная книга
последователей Конфуция)

Перевод и примечания

Д. Конисси

От переводчика

«Средина и постоянство» входит в состав кодекса Конфуцианских священных книг¹. В этой книге трактуется об известном принципе Конфуция — «золотой середине». Очень многие мысли, заключающиеся в ней, не относятся к данному вопросу, но тем не менее автор нашей книги, Сиси, родной внук Конфуция, определяет и довольно обстоятельно истолковывает, в чем состоит этот принцип нравственности.

Текст подлинника в свое время был исправлен Сюки, который в XII в. издал его с обстоятельным комментарием. Экземпляр этого текста хранится в библиотеке Императорского Московского Университета под № Петр. 428; с него и сделанной этот перевод.

Д. Конисси

Средина и постоянство

Ситейси учит, что не отклоняться ни в чем от правильного пути есть «средина»; ничему не изменить — «постоянство». Средина есть мировая правда; постоянство — неизменная истина.

Учение, заключающееся в этой книге, извлечено из изречений Конфуция. Сиси изложил его для того, чтобы оно не подверглось искажению, и передал Менси.

* Перевод печатается по изд.: Вопросы философии и психологии. М., 1895, кн. 4. Примечания с пометой «Прим. ред.» принадлежат редактору журнала.

В начале этой книги излагается учение об одной истине; потом оно рассматривается с многих точек зрения. В заключение все сказанное сводится к одному (средине и постоянству).

Если развивать учение (о средине и постоянстве), то оно охватывает всю вселенную; а если сократить его, то оно заключится в малом (одном слове). Хотя оно возвышенно, но это не мешает ему быть практической истиной.

Читающие эту книгу со вниманием найдут в ней весьма полезные нравоучения, которые всегда будут жизненны.

Сюки, разделивший этот текст на главы.

I

То, что дано небом², называется природой.

Согласное с природой называется Тао³.

Объяснение Тао называется учением.

Никто не вправе отказаться от Тао⁴, но все должны отказаться от не-Тао.

Поэтому мудрец прежде всего заботится об усовершенствовании своей нравственности⁵.

Нет тайны, которая для мудреца осталась бы навсегда тайной; нет предмета (мельчайшего), который бы остался ему неизвестным.

Поэтому мудрец очень осторожно принимает то, чего он не видал, боится того, чего не слышал.

Еще не обнаружившиеся чувства радости, гнева, печали и наслаждения называют внутренними. Но если, по обнаружении их, они оказываются согласными с принципом «средины», то это называется гармонией.

Средина — это великий принцип для всего мира; гармония — это великое Тао для вселенной⁶.

Благодаря гармонии мир находится на своем месте⁷ и вся тварь растет⁸.

II

Чиузи⁹ учит, что мудрец всегда соблюдает средину и постоянство, а простые смертные делают противное средине и постоянству.

Мудрец, держащийся принципа средины и постоянства, совершает только нравственное или доброе; а простые смерт-

ные, не держащиеся этого принципа, совершают все без разбора¹⁰.

III

Средина и постоянство, учит Конфуций, возвышенны; поэтому они недоступны для простого человека.

IV

Я очень хорошо знаю, говорит Конфуций, почему Тао не осуществляется людьми.

Потому что мудрые идут дальше Тао, а простые смертные не достигают до него¹¹.

Я также знаю, почему не ясно Тао.

Потому что мудрые, ища полной ясности, не находят ничего; а простые смертные, не зная, где оно, не встречают его.

Тао похоже на пищу: никто из людей не может жить без нее, но не все умеют правильно разбирать вкус ее¹².

V

О, как трудно, восклицает Конфуций, осуществить Тао!¹³

VI

Сюн¹⁴ был великий мудрец, говорит Конфуций, ибо он любил обращаться к людям с разными вопросами и слушать беседу мудрых. Он всегда старался подавлять зло и превозносить добро; он также избегал всякой крайности, чтобы все делалось по принципу середины.

Вот почему он и стал великим Сюн.

VII

Все люди говорят, что я хорошо знаю, учит Конфуций, почему звери, попавшие в капкан и западню, не могут освободиться от них¹⁵.

Также они говорят, что я знаю, почему люди, с увлечением принимающие принцип середины, не могут держаться его больше месяца¹⁶.

VIII

Достоинство Кай¹⁷, говорит Конфуций, состоит в том, что когда он находил доброе по принципу «средины и постоянства», то совершал его с большим вниманием и старанием.

IX

Миром, государствами и домами, учит Конфуций, можно управлять спокойно; можно отказаться от почестей и богатств, даваемых в виде награды; можно топтать ногами остреё... но постоянно соблюдать «средину и постоянство» никто не в состоянии¹⁸.

X

Однажды Сило¹⁹ обратился к Конфуцию с вопросом: «Что такое могущество?»

Что ты сумеешь под могуществом, сказал Конфуций, отвечая Сило: могущество ли южных стран или северных?

Соблюдать умеренность, мягкость и не мстить беззаконникам (не соблюдающим Тао) — могущество южных стран; поэтому в них живут мудрецы, которые не жалеют себя, чтобы быть полезными для них.

Могущество северных стран — грубая сила; поэтому в них живут только сильные.

Мудрецы же любят гармонию и не предаются крайностям.

О, сильны храбрые слуги своей родины! Ибо они самостоятельны и не пристрастятся ни к чему.

О, сильны они! Если в стране соблюдается Тао, то они устраняют всякую случайность, могущую тормозить осуществление его.

О, сильны они! Если в стране царит беззаконие (не-Тао), то они будут стоять за Тао, хотя бы люди грозили им смертью.

О, как сильны они!

XI

Удаляться в уединение и совершать чудеса и дела, выдающиеся из ряда вон, чтобы предание об этом передавалось много веков, говорит Конфуций, я не стану.

Когда умный творит дело Тао, то не доводит до конца, а оставляет его на середине. Но я не могу бросить его, не доведя до конца²⁰.

Когда мудрец держится принципа середины и постоянства, то он скрывает это от взоров людей и не будет жалеть, что он никому не известен. Так поступают только одни святые (а другие не в состоянии)²¹.

XII²²

Тао мудрецов велико и таинственно.

Даже необразованные люди — мужчины и женщины — знают его, а вместе с тем совершенство Тао недоступно даже и для святых.

Даже необразованные люди — мужчины и женщины — могут совершать дела, согласные с Тао, но вполне осуществить его даже святые не в состоянии.

Хотя мир велик, но даже им люди не удовлетворяются.

Когда мудрец говорит о великом и возвышенном, то мир не в состоянии принять слов его. Когда он говорит о малом, то мир не в силах обессилить слов его²³.

«Коршун поднимается на небо, говорится в Сикинге, а рыба плещется в глубине»²⁴.

Итак, Тао мудрецов начинается уже в поступках людей необразованных — мужчин и женщин, — но совершенство его непостижимо: Тао обнимает всю вселенную.

XIII

Тао стоит близко к людям, учит Конфуций; поэтому далекое от них не есть Тао²⁵.

«О, скоро настанет время, говорится в Сикинге, рубить дерево! Как только берешь топор рубить дерево, то с какой ясностью представляется оно!»²⁶

Мудрец управляет народом посредством людей; (он будет неумолимо действовать), пока не достигнет исправления их от нравственной порчи.

По своей душе мудрец будет судить о чужой. Он не сделает своим ближним того, чего себе не желает²⁷.

В Тао мудрых заключаются следующие четыре пункта, из которых даже один исполнить в целостности невозможно:

1) То, что делается (родителями) для детей, не есть заслуга родителей в отношении к детям.

2) То, что делается (господином) для слуг, не есть заслуга господина в отношении к слугам.

3) То, что делается (старшими) для младших, не есть заслуга старших в отношении к младшим.

4) Наконец, то, что делается для друзей, не есть заслуга (для того, кто это делает).

Как ни старайся, но очень трудно постоянно творить только доброе.

Сколько ни сделаешь добра, всегда останется пожелать еще большего.

Мудрец не только говорит, но не забывает и творить дела: он всегда старается сам исполнить то, чему он учит людей.

О, справедливо это!

XIV

Всегда сообразуясь со своим положением, мудрец не желает внешнего величия.

Когда он имеет богатство и положение в обществе, то он будет жить как богатый и имеющий положение.

Когда он находится в бедности, то он и будет жить как бедный.

Когда он находится среди варваров, он будет действовать так, как нужно в таком положении.

Когда он находится в несчастьи, то будет действовать так, как нужно в беде.

Для мудреца нет ничего, чего он не мог бы достигнуть.

Когда мудрец находится на высоте своей славы, он не притесняет никого.

Когда он находится в низком положении, он не оскорбляет властей.

Хотя он строг к себе, но от других он ничего не требует.

Он бывает доволен своим положением; поэтому он никогда не жалуется на небо и не обвиняет других за свою участь.

Поэтому, находясь в низкой доле, он покоряется судьбе; простой же смертный, ища земных благ, впадает в опасности.

«Когда стрела не попадет в цель, учит Конфуций, стреляющий винит в этом себя самого, а не другого». Так поступает и мудрец.

XV

Тао мудрецов напоминает собою путешествие в дальнюю страну и восхождение на высоту: идущие в дальнюю страну начинают свою ходьбу с первого шага, восходящие на высоту начинают с подошвы горы.

«Согласие супругов и мир между братьями, говорится в Сикинге, похожи на гармонию музыки (звуков барабана, скрипки и цитры). Веселье хорошо для твоего дома; радость хороша для твоих жены и детей»²⁸.

Всего важнее, учит Конфуций, повиновение родителям!

XVI

О, высоко, восклицает Конфуций, достоинство духовного существа!²⁹ Мы смотрим на Него, но не видим; слушаем Его, но не слышим. Оно промышляет обо всем и не оставляет ничего без помощи; поэтому люди в праздничных одеждах приносят Ему жертвы и пред Ним произносят свои моления.

О, бесконечно Оно! Оно как будто находится далеко от нас, но на самом деле близко к нам; оно как будто направо, но в то же время оно и налево.

«Совершенство духа, говорится в Сикинге, неизмеримо».

Хотя все обнаруживается, но обнаружение истины нередко задерживается.

XVII

Конфуций говорит: «Как глубоко уважал Сюн своих родителей! Он был свят по своему нравственному достоинству: он был сын неба по своей почести; богатство его обнимало всю землю; во всех святилищах доселе ему приносятся жертвы; все люди уважают его».

Это ясно показывает, что человек великой добродетели непременно дождетя почестей, славного имени и долголетия дней.

Когда небо создает вещь, то оно дает ей известное назначение и средства осуществить его.

Сажавший дерево заботится о росте его.

Тот, кто заметит, что он держит предмет неправильно, будет стараться поправить положение его.

«Радуйся и веселися, мудрец, говорится в Сикинге, ибо твоя добродетель неизмеримо велика; она веселит народ и утешает его».

«Мудрец получает свое назначение от неба, которое поможет ему осуществить его назначение».

Итак, человек великой добродетели непременно удостоится похвалы неба.

XVIII

Один только Бун-во, говорит Конфуций, не знал горя и печали. Он относился к Во-ки, как к своему отцу; к Бу-во³⁰ — как к своему сыну: отец создал достояние для него, а сын усовершенствовал его.

Бу-во продолжал дела Тай-во, Во-ки и Бун-во. Хотя он управлял миром и надевал на себя воинский наряд, но славное имя его доселе восхваляется. Он достиг почестей царя и обладал богатствами всего мира³¹; в фамильном святилище приносятся ему жертвы; потомки его стараются воскресить в памяти дела его.

Не будучи еще царем, Бу-во обнаружил в себе великое воинское и политическое дарование и провозгласил Тай-во и Во-ки царями. Он, как царь и повелитель мира, совершил это с величайшей торжественностью, что и сделалось примером на подобные случаи для всех — от князей до простолюдина.

Когда сын высокопоставленного сановника умрет, то хоронят его по церемониалу, установленному для высокопоставленных сановников, но поминание должно быть совершено при обрядах, назначенных для простых дворян.

Когда отец высокопоставленного сановника (простой дворянин) умрет, то хоронят его по церемониалу, установленному для простых дворян, но поминание должно быть совершено при обрядах, назначенных для высокопоставленного сановника.

Траур по высокопоставленным сановникам продолжается три года, но для траура по царе и родителям его нет определенного срока как для высших классов, так и для низших.

XIX

О, какие благонамеренные люди были царь Бу и князь Сиу! — говорит Конфуций. Они осуществляли добрый замысел великого человека и оканчивали добрые дела, начатые их предшест-

венниками. Весной и осенью они совершали обряды приношения в фамильном святилище, украшенном передаваемой из рода в род утварью; при совершении обрядов приношения они надевали на себя назначенный для этого костюм и приносили в жертву съедобное.

В фамильном святилище приносились жертвы для того, чтобы каждый ясно знал, в чем заключается назначение человека. Они приносились также для того, чтобы определить чины, разделить просвещенных людей от простых, выдвинуть умных и воздавать должное учащимся и младшим. Это делается для блага народа; ношение (на голове) перьев ласточки есть средство определить возраст.

Следует выражать чувство почтения торжественно, с музыкой. Уважать достойного уважения; любить достойного любви; служить умершим, как живым, и вспоминать их дела, как при их жизни, — в этом верх почтительности.

Обряды загородного приношения назначаются для служения царю небесному. Обряды приношения в фамильном святилище назначаются для служения предкам.

Когда (сам царь) совершает загородное приношение и приношение в фамильном святилище с надлежащей торжественностью, то в стране будет мир и спокойствие.

XX

Однажды король Ай спросил у Конфуция: в чем заключается (разумная) политика?

Просветительная ли, ответил Конфуций, или военная? Как та, так и другая политика заключается, главным образом, в разумном распоряжении государственными делами; поэтому, когда умный человек заведует делами страны, то политика его достигает желаемого (или цели), но когда он умрет, то вместе с тем не станет и его политики.

Тао³² человека — удачно управлять страной; Тао земли — быстро производить растения.

Политика похожа на камыш³³.

Удача или неудача политики зависит от государственных людей; выбор мудрых людей для управления делами страны стоит в зависимости от нравственности царя. Царь будет нравственным, когда он достигнет Тао; достижение же Тао находится в тесной связи с достижением человеколюбия.

Человек любви – нравственный муж. Почитать родителей – доброе дело, воздавать (людям) должное – великое дело. Справедливость – это великая добродетель.

Так как возможно неправильное отношение к родителям и к мудрецам, то и существуют правила почтительности.

Если темные люди перестают повиноваться высшим и просвещенным, то в стране не будет мира.

Мудрец заботится прежде всего о собственном нравственном усовершенствовании. Заботящийся о своем нравственном усовершенствовании должен служить своим родителям; желающий служить родителям должен знать людей; желающий знать людей должен знать небо.

Тао осуществляется в пяти отношениях между людьми и трех добродетелях.

Эти пять отношений таковы:

1) отношения между господином и слугой; 2) отношения между родителями и детьми; 3) отношения между супругами; 4) отношения между старшим и младшим и, наконец, 5) отношения между друзьями.

В этих пяти отношениях осуществляется Тао.

Три добродетели таковы:

1) мудрость; 2) человеколюбие и, наконец, 3) храбрость.

В этих трех добродетелях осуществляется великая мораль.

Не следует забывать, что достижение Тао и приобретение добродетелей одинаково важно.

Одни люди имеют эти знания от природы; другие – после долгого изучения и, наконец, третьи – благодаря усидчивым трудам, но знание у всех них одно и то же.

Одни легко совершают добрые дела, другие – с помощью разных приспособлений, и, наконец, третьи – посредством многих трудов, но совершение добрых дел у тех и у других одно и то же.

Любящий учение, говорит Конфуций, стоит близко к достижению мудрости; старающийся творить добро – к достижению

человеколюбия; знающий, что такое стыд, — к достижению храбрости.

Кто достиг этих трех добродетелей, тот нравственный человек. Такой человек знает, как нужно управлять людьми; кто знает, как управлять людьми, знает, как нужно управлять миром, государством и домом.

Существует 9 ступеней нравственности. Они следующие:

- 1) сознание исполнения общего нравственного долга (по подлиннику — «нравственность каждого»);
- 2) почтение к мудрецам;
- 3) любовь к родителям;
- 4) воздавание почестей великим сановникам;
- 5) забота о благосостоянии служащих;
- 6) отношение к народу как к своим детям;
- 7) поощрение ремесленников;
- 8) любезная встреча странников из дальних стран;
- 9) патронат над вассалами (князьями).

Если каждый человек будет стараться достигнуть нравственности, то в обществе будет осуществляться Тао. Когда мудрец будет пользоваться всеобщим доверием, то (в стране) не будет заблуждений. Когда люди будут любить друг друга, то между ними не будет ненависти. Когда великие сановники будут пользоваться надлежащей почестью, то во всей стране будет должный правовой порядок. Когда господа будут заботиться о благосостоянии служащих, то последние будут воздавать первым должное. Когда царь будет относиться к народу как к своим детям, то земледельцы будут процветать. Когда ремесленники будут поощряемы, то страна станет богатеть. Когда (царь) будет любезно встречать странников, то люди придут к нему из всех стран. Когда царь будет покровителем вассалов (князей), то весь мир будет повиноваться ему.

Человек, одетый в нарядные одежды, ходит так по требованию обрядовых правил; нарушение их есть уже безнравственность.

Чтобы мудрые занимали подходящие для них должности, необходимо не слушать клеветы, подавлять страсти, не жалеть богатств, когда их нужно употреблять, и оказывать уважение высоко нравственным людям.

Чтобы приближенные были преданными слугами, царь должен возвышать их в чинах, прибавлять им вознаграждение за

труды и любить и ненавидеть то, к чему они питают любовь и ненависть.

Чтобы великие сановники были верными, царь должен принимать их с надлежащей торжественностью и воздавать соответствующие их трудам почести.

Чтобы умные люди служили на пользу государства, (царь) должен щедро награждать верных и преданных слуг.

Чтобы земледельцы процветали, (царь) должен, по возможности, уменьшить подати.

Чтобы процветало искусство, (царь) должен ежедневно следить за делами мастеров, ежемесячно испытывать их знания и награждать преуспевающих.

Чтобы число переселенцев увеличивалось, (царю) необходимо внимательно провожать отправляющихся и ласково встречать приезжающих. Для этого также ему нужна способность радоваться чужому счастью и переносить чужое горе и беду как свои.

Чтобы все князья повиновались с охотой, царь должен возобновить порядок в заброшенном княжестве и упрочить (княжескую) династию, гарантировать безопасность подданных, принимать во всякое время желающих приветствовать его, увеличить награды и убавить дань.

Итак, хотя ступеней нравственности девять, но труд осуществить их один и тот же.

Хорошо обдуманное предприятие легко осуществится; заранее предначертанное дело легко совершится; предварительно хорошо обсужденное дело скоро разрешится; заблаговременно хорошо обдуманное дело совершится без всякого расстройства (болезни) и затруднения.

Неповиновение простолюдина высшему есть начало беспорядка. В мире и спокойствии только и может осуществляться Тао.

Неверный дружбе не может повиноваться высшему, а верный имеет Тао.

Кто не повинуется родителям, тот не может быть верным дружбе, а повинующийся родителям имеет Тао.

Кто не признает правды, тот не повинуется родителям, а повинующийся родителям имеет Тао.

Хотя люди не знают, что такое добро, но они имеют его в себе.

Правда — это небесное Тао. Осуществляющий правду есть человек Тао.

Не имеющий Тао найдет его; не думающий о нем совершит его дело.

Тот, кто не спеша совершает Тао, — святой муж, который твердо стоит в добре.

Нам необходимо изучить правду (Тао) и глубже исследовать ее. Также необходимо выяснить учение о Тао и раскрыть сущность его, чтобы народ мог осуществить его на деле.

Точно так же необходимо изучить то, чего мы не знаем. Хотя для этого нужно много трудов, но это неизбежно.

То, что еще не обследовано, следует обследовать. Если необходимо для этого обращаться к знающим с вопросами, то не следует стесняться этим, ибо в этом нет никакого стыда.

То, что не ясно, следует выяснить. То, что трудно творить, следует делать с великой настойчивостью.

То, что один человек может сделать, 100 человек сделают лучше; то, что 100 человек могут совершить, 1000 человек совершат лучше.

Достигший Тао, хотя бы он и не был умен, — тверд в своих действиях. Он слаб (телом), но силен (духом).

XXI³⁴

Самоочевидная правда есть естественность; истолкование (или разъяснение) самоочевидной правды есть учение.

Правда сама по себе очевидна; поэтому самоочевидное есть правда³⁵.

XXII

Только одна самоочевидная правда должна осуществляться людьми.

Осуществляющий правду будет в состоянии познать натуру человека.

Познавший натуру человека будет в силах постигнуть сущность вещей.

Кто постиг сущность вещей, тот будет в состоянии помочь вещам достигнуть своего назначения.

Могущий пособить вещам достигнуть своего назначения будет в состоянии участвовать в мировой жизни (т.е. в жизни неба и земли).

XXIII

Подобное кругу (бесконечное) есть правда; она способна облекаться формой. Когда она облечена формой, тогда она и обнаруживается.

Обнаружившаяся (правда) очевидна для всех. Очевидное движет; движущее — изменяет; изменяющее — преобразует.

То, что совершает преобразование, есть мировая правда.

XXIV

Нетрудно заранее определить, в чем заключается истинная правда.

Когда государство и дом приходят в цветущее состояние, то еще и раньше замечаются хорошие предзнаменования. Когда они склоняются к упадку, то и это можно раньше заметить. Все это предугадывается на основании того, что совершалось пред тем. Ведь мы знаем, что когда беда приближается, то в теле проявляется дрожь.

Итак, процветание или упадок государства и дома всегда предвещаются теми или другими знаменами. Отсюда ясно, что истинная правда похожа на дух (или бога)³⁶.

XXV

Правда — сама по себе правда; Тао — само по себе Тао.

Правда — начало и конец всего существующего. Если бы не было правды, то не было бы ничего. Поэтому мудрецы смотрят на правду как на сокровище.

Правда не только существует сама по себе, но и создала все вещи. Она существует сама по себе оттого, что она — любовь; она сотворила вещи потому, что она — мудрость, естественная добродетель и Тао, объединяющее внешнее с внутренним.

Хотя люди оставляют правду без внимания, но она никогда не потеряет своего значения.

XXVI

Истинная правда никогда не перестает быть правдой; она же есть и вечная истина.

Вечное существо неуловимо мелко; неуловимое мелкое существо — беспредельно.

Беспредельное существо — глубина, которая похожа на яркость света.

Глубина заключает в себе вещи; блеск света покрывает их; беспредельное преобразует их.

Глубина свойственна земле; блеск света — небу; беспредельное — бесконечному.

Они невидимы, но познаваемы: их можно знать по их проявлениям.

Все вещи произошли из их изменения.

Существо Тао (всего мира) может быть исчерпано следующими словами: Оно — правда и неизменная сила; Оно бесконечно, не исчерпаемо ничем, возвышенно, блестяще, беспредельно и вечно.

Что я скажу о небе? На нем много светящихся тел: солнце, луна и звезды. Оно — также вместилище всех вещей.

Что я скажу о земле? Земля состоит из соединения бесконечно многих клочков земли. Она — глубина и твердыня: ей не тяжело нести на себе высокие горы; она же не пропускает сквозь себя ни морей, ни рек. Все вещи носят на ней.

Что я скажу о горах? Горы состоят из камней и скал. На них растут деревья и травы; на них живут звери и дикие птицы. Они заключают в себе драгоценные камни.

Что я скажу о воде? Она состоит из капель, но определить, сколько капель в воде (всего мира), нет возможности. В ней живут разного рода черепахи, крокодилы, драконы и рыбы; в ней также много драгоценных диковинок.

«Это, говорится в Сикинге, воля неба. Она глубока и непостижима».

Говорится, что небо потому есть небо, что оно непостижимо. Достоинство царя Бун — простота, ибо говорится, что Бун потому — Бун, что он бесконечно прост.

XXVII

О, велико Тао святых! Оно создало все вещи и промышляет о них; небо полно его величием.

О, превосходно! В нем триста постановлений и три тысячи обрядов, которые употребляются соответственно чинам людей.

«Безнравственный человек, говорится поэтому, не может исполнять Тао».

Мудрец изучает у других нравственность и науку, постигает их тонкости и развивает величие своей души.

Он бывает прозорлив, поэтому без труда достигает средины.

Исследуя прошедшее, он узнает будущее; он глубоко уважает других, поэтому и сам бывает всеми уважаем.

Когда он достигает высоты своей славы, то держит себя скромно; когда он находится в низком положении, то не отказывается власти в признании.

Если в стране ослабеет Тао, то слова святого возобновят Его; если в стране нет Тао, то святой докажет всем, что Тао существует, и они примут Его без сопротивления.

«Достигший знания, говорится в Сикинге, разумен. Разумный же достигнет высокой нравственности».

В этом изречении, без сомнения, изложена мысль, высказанная нами в этой главе.

XXVIII

«Безумные делают все без разбора, говорит Конфуций, неблагородные любят произвол. Они заняты интересами дня, поэтому не признают Тао древности. Их непременно постигает беда».

В древности кто не был царем, тот не думал о торжественных обрядах, о законодательстве, о просвещении народа, — поэтому люди были нравственны. Но теперь всячески ищут торжественности, случая быть законодателем и просветителем; это потому, что они безразличны. Поэтому, кто не имеет ни чинов, ни средств, чтобы держать хор музыкантов, тот чаще бывает нравственным.

Я исследовал разные обряды династии Ка, говорит Конфуций, но нельзя восстановить их в целом. Я исследовал обряды династии Ин и пришел к тому выводу, что они не могут удовлетворить нас. Я изучил обряды династии Сиу и употребляю их, ибо я слуга Сиу.

XXIX

Царю необходимо для успешного осуществления его замыслов три условия³⁷. Кто соблюдает эти условия, тот не ошибется (в своих предприятиях).

Если царь не докажет своей доброты нравственными делами, то народ не будет питать к нему доверия; а кто не пользуется доверием народа, тому люди не повинуются.

Хотя царь будет и добр, но если он не уважает мудрых, то народ не будет ему верить. Кто не заслужит доверия народа, того люди не будут слушать.

Тао мудреца есть нравственность, которая засвидетельствована народом и согласна с делами трех (святых) царей³⁸. Оно не противно законам неба и земли; истинность же его признана духами³⁹. Даже и святой, который, быть может, придет спустя много веков, не изменит его.

Не сомневаться в истинности того, что говорят боги, — в этом состоит вера в небо; проводя многие столетия в ожидании мудрецов, не погрузиться в заблуждения — в этом состоит понимание людей.

Дела мудрецов — Тао для всего мира; поведение их — закон для всего света; слова их — постановления для всей земли. Стоящие далеко от них будут смотреть на них; стоящие близко к ним будут любить их.

«Там нет зла, говорится в Сикинге, здесь люди не сделают неприятного. Мудрец проводит день и ночь в почете; ведь он — предмет хвалы всех людей».

XXX

Конфуций смотрел на императоров Гео и Сюн как на образец святости и благоразумия; на царей Бун и Бу — как на примеры для нашей жизни.

Конфуций учил, чтобы люди жили и действовали согласно с небом и порядком земли. Он принимал всех без разбора, как вселенная заключает в себе все предметы. Он совершал свои дела с такой же строгой последовательностью, с какой четыре времени года сменяются одно другим, с какой солнце и луна освещают землю по очереди; так существует во взаимном содействии вся тварь и вьются дороги, одна с другой не смешиваясь.

Уже первоначальная добродетель имеет большую важность, тем более великая добродетель.

Это оттого, что закон вселенной истинно велик.

XXXI

Если царь свят, прозорлив и разумен, то он будет управлять страной мирно и спокойно. Если он смирен и снисходителен к слабостям народа, то он будет иметь внешнее величие. Если он

силен и великодушен, то он будет победителем над врагами. Если он велик и соблюдает средину, то он будет уважаем всеми. Если он образован и находчив, то он будет правильно различать добро от зла.

Начало большого озера — незначительный источник.

Если царь будет величав, как небо и море, то народ будет уважать его, будет слушать речи его и будет сочувствовать делам его. Имя славного будет восхваляемо во всей стране и дойдет до стран варваров. Всюду, куда только достигают корабли и караваны, молва людская в состоянии пронести весть о таком царе, и везде будет упрочена его слава. Везде, где есть то небо и та земля, между которыми мы живем, где светят солнце и луна, где падают роса и иней и где живут имеющие кровь, — повсюду будут его уважать.

Это и называется достижением равенства с небом.

XXXII

Правда — принцип всего мира; поэтому она устанавливает миропорядок и совершает отправление всех вещей.

Она ни на что не опирается (самобытна).

О, нежно человеколюбие правды! О, беспредельна глубина ее! О, велика ее сущность!

Кто не прозорлив, не свят и не добродетелен, тот не может постигнуть правды.

XXXIII

«Смотри на золотую одежду, говорится в Сикинге, как на простую».

В этой песни, как видно, высказывается мысль о ничтожестве роскошного убранства.

Тао мудрецов не ясно, но оно все более и более выясняется (для тех, кто им владеет); Тао обыкновенных людей ясно для каждого, но все более и более затемняется в общем сознании.

Тао мудрецов просто, но приятно; оно несложно, но изящно; оно скромно, но нравственно. Оно будто бы далеко от нас, но на самом деле близко. Мы можем знать его, но постигнуть его не можем, как нам невозможно постигнуть, откуда и куда дует ветер.

Все мельчайшее обнаружится; все скрывающееся рано или поздно выйдет наружу.

«Когда задерживается обнаружение скрывающегося предмета, говорится в Сикинге, то он рано или поздно покажется из щели».

Три раза в день мудрец мысленно составляет отчет о том, что он делал. Совесть его не знает муки, ибо он не делает зла. Мудрец не сделает ничего такого, что было бы поразительно для людей.

В Сикинге говорится, что «мне приятнее сидеть в углу твоей (мудреца) комнаты, нежели в роскошном дворце».

(Мудрец) величав, когда делает что-нибудь; в делах его проявляется нелицемерная правдивость.

«Мудрец словоохотлив, написано в Сикинге, но не говорит лишнего; поэтому он ни с кем не ссорится».

Хотя он не награждается никем, но народ повинуется ему; хотя он никогда не станет гневаться, но народ боится его больше, нежели военной силы.

«Кто неизвестен, говорится в Сикинге, тот добродетелен. Совершивший многие преступления будет наказан». Когда царствует смиренный мудрец, то на всей земле будет мир.

«Я добродетелен, говорится в Сикинге, поэтому я не увлекаюсь ни цветами, ни голосами»⁴⁰. «Значение цветов и голосов в деле просвещения народа, говорит Конфуций, ничтожно».

«Нравственность легка, как волос, говорится в Сикинге; но в ней есть принцип — так же, как волос, имеет свое назначение». Дела всевышнего неба не имеют ни голоса, ни запаха (но везде слышны и осязаемы)⁴¹.

Примечания

¹ Потье в предисловии к своему переводу кодекса четырех священных книг конфуцианизма (*Confucius et Mencius. Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, traduits de chinois par M.G. Pauthier. Paris. Charpentier*) говорит следующее: Се-шу (Sse-chou) суть четыре книги изречений Конфуция, собранных его учениками. «Средина и постоянство» (Tchoung-young; Потье переводит: «Постоянство в середине» — *Invariabilité dans le milieu*) занимает среди них второе место. Заглавие этого сочинения различно толковалось китайскими комментаторами. Одни думали, что оно значит «твердое, последовательное уклонение от всех крайностей в поступках», т.е. «необходимость постоянно идти по пути истины»; другие толковали его в смысле «необходимости умеренности и согласования поступков с временем и обстоятельствами». Второе толкование Потье считает неправильным; значение трактата он видит в изложении «метафизиче-

ских принципов», основанных на природе человека и вечных законах вселенной. В первой главе Сиси излагает основные идеи учения Конфуция; в десяти следующих главах он приводит изречения Конфуция, подкрепляющие и пополняющие смысл первой главы. В XII гл. Сиси поясняет смысл того выражения I главы, в котором сказано, что «путь правды» или «правила нравственного поведения» (Тао) настолько обязательны, что от исполнения их нельзя ни на мгновение уклониться. В дальнейших 8 главах Сиси приводит без особой системы изречения Конфуция, могущие прояснить тот же вопрос... После ряда глав, посвященных характеристике правды, совершенства (Тао), в XXIX–XXXIII гл. Сиси приходит к выводу, что законы (нравственного поведения) мудрец может установить только в том случае, если он облечен верховной властью, так как без этого их не будут соблюдать. Эта великая миссия должна принадлежать государю, который должен быть человеком *святым и вполне совершенным*. — *Прим. ред.*

² «То, что дано Небом», по Сюки, «есть природа. Когда небо сотворило вещи посредством инь, ян и пяти стихийных сил, то дало каждой из них свое назначение; это и есть природа».

³ «Тао», по Сюки, значит «то, что человек должен делать, как человек, или то, благодаря чему вещи стали вещами».

Истолковывая весь этот афоризм, Сюки пишет следующее: «Тао и природа — одно и то же. Каждое существо имеет свою природу, или Тао, постигнуть которую нам очень трудно. Это и является причиной того, что люди очень часто заблуждаются; поэтому святой муж объясняет, в чем заключается Тао; объяснение Тао называется учением...»

«Кто не знает, что он произошел из неба, зная, какова природа его; кто не поступает по Тао, зная, в чем заключается Тао; кто не осуществляет учение на деле, зная, что необходимо исполнить его, пишет Сюки, того лучше удалить из среды людей».

⁴ «Тао, пишет Сюки, врожденно каждому существу. Идея добра, присутствующая в душе каждого человека, беспрестанно внушает нам творить добро. Эта врожденная идея (идея добра) и есть Тао, отречься от которого никто не может».

⁵ Т.е. мудрец всегда строг к самому себе.

⁶ «Здесь говорится, пишет Сюки, о добродетели. Человек не может отречься от Тао ни на минуту».

⁷ «Если мысли и дела людей, пишет Сюки, вполне нравственны, то и отправления вселенной будут правильны; если мы смиренны и скромны, то и вселенная будет смиренна и скромна. Как велико значение нашей нравственности!»

⁸ В этой главе Сиси изложил дошедшие до него устно изречения Конфуция. Сиси хочет показать в них, что Тао произошло от неба и поэтому никогда не изменится; оно — врожденная человеческой душе идея добра; поэтому никто не может отречься от него.

Далее, он старается разъяснить учение о необходимости нравственного самоусовершенствования и, наконец, провозглашает величественность божественного творчества.

Кто будет стараться осуществить вышеприведенное учение в жизни, тот будет свободен от сильного искушения эгоизма и будет творить истинно добрые дела.

В нижеследующих 10 главах Сиси старается истолковать вышеприведенное учение словами Конфуция.

⁹ Это собственно имя Конфуция. Кон – фамилия его; фуций (фуси) значит учитель или равви.

¹⁰ «Мудрец, пишет Сюки, истолковывая этот афоризм, всегда совершает дело, согласное принципу середины и постоянства, но простые смертные делают все, не спрашивая, нравственно ли оно или нет, ибо они не в состоянии ценить принципа середины и постоянства».

¹¹ «Если много, пишет Сюки, то нарушается середина, а если мало, то ее не достигают. Истинные середина и постоянство освободят людей от этой трудности. В древности все делалось без труда, но ныне нет, ибо никто не держится принципа „средины и постоянства“; поэтому и общественная нравственность пала».

¹² Комментируя эту главу, Сюки пишет, что «для людей необходимо Тао, но никто этого не признает. Это и есть причина того, что ныне существует много недоразумений (ложных учений)».

¹³ «Потому что, прибавляет Сюки, никто не знает истинного Тао».

¹⁴ Сюн – один из царей золотого времени Китая. Конфуций признает его идеальным царем.

¹⁵ «Здесь говорится, по Сюки, о том, что при определении середины и постоянства люди рассматривают очень многие мысли. Это сказано для того, чтобы объяснить изречение: Сюн любил обращаться к людям с вопросами...»

¹⁶ «Здесь сказано, пишет Сюки, что при определении середины и постоянства требуется много трудов и усилий. Это сказано, чтобы была понятна мысль, изложенная в 6 гл.»

¹⁷ Один из лучших учеников Конфуция, любимец Учителя.

¹⁸ «Трудно приобрести себе мудрость, человеколюбие и храбрость, пишет комментатор Сюки, но не невозможно понять, в чем заключается принцип середины и постоянства. Немудрено, но осуществить его нельзя».

¹⁹ Ученик Конфуция.

²⁰ «Хотя умный желает жить лишь по Тао, пишет Сюки, но силы не хватает, ибо ум его достаточен лишь для того, чтобы понимать истинность принципа середины, но он не в силах осуществить его на деле».

²¹ «Это, – говорит Сюки, – высшая мудрость и возвышенное человеколюбие. Святые не выставляют напоказ своей мудрости и своего человеколюбия. Таков, например, Конфуций, который не признает своих заслуг. Так могут поступать одни только святые».

²² В этой главе Сиси говорит от себя, чтобы объяснить учение, изложенное в предшествующих главах, о том, что никто не может отречься от Тао. В нижеследующих 8 главах он истолковывает объяснение, высказанное в этой главе, подтверждая его словами Конфуция.

²³ Хотя Тао святых просто и его могут исполнять простые люди, но оно вместе с тем возвышенно: мудрецы не в силах достигнуть его. «Оно, говорит Сюки, незначительно, но совершенство его бесконечно».

²⁴ «Сиси приводит эту песнь, говорит Сюки, дабы было ясно, что все существующее в мире совершает свое отправление, как назначено ему; но почему это так совершается, а не иначе, — это непознаваемо».

²⁵ «Тао есть естественность, говорит Сюки, поэтому оно известно всем и должно исполняться всеми. Близкое человеческой природе есть Тао, а далекое от нее — не-Тао».

²⁶ Эта песнь приводится, я думаю, чтобы выразить мысль, что при каждом действии человек, внимательный к себе, может определить, согласно ли оно с Тао или нет.

²⁷ «Учение о том, что (мудрец) не сделает другим того, чего себе не желает», пишет Сюки, проистекает из положения: «по своей душе мудрец будет знать чужую...»

«Любить ближних (других людей), пишет Чиу-си, как самого себя, есть высшая степень человеколюбия».

²⁸ Сюки пишет, что когда Конфуций читал эту песнь, то провозгласил достоинство ее следующими словами: «Кто живет в согласии с семьей и в мире с братьями, тот будет утешением своих родителей». Сиси приводит ее, продолжает Сюки, чтобы выяснить мысль: «идушие в дальнюю страну начинают ходьбу изблизи; восходящие на высоту начинают с подошвы горы».

²⁹ Тейси говорит, что «духовное существо есть обнаружение вселенной и знак промышленности».

³⁰ Бун-во — славный царь древнего Китая (8 или 9 в. до Р.Хр.). Во-ки и Бу-во — верные слуги его. Последнему Бун-во уступил царство.

³¹ По подлиннику «страны, окруженной четырьмя морями».

³² Здесь слово «Тао» употреблено в смысле *назначения*.

³³ Камыш очень быстро растет. Значит: разумная политика будет иметь такой же успех, как растущий камыш (по Сиси).

³⁴ Сюки говорит: «В предшествующих изречениях Сиси выясняет учение Конфуция, а в нижеследующих главах Сиси учит уже от себя».

³⁵ Сюки говорит, что «истинно нравственное есть правда; ясность (или очевидность) без блеска — достоинство святого мужа. Небесное Тао врождено каждому человеку».

«Учение мудрецов, говорит он, состоит в том, что каждый из нас должен осуществить врожденное душе добро, осуществить — на деле».

³⁶ Потье иначе переводит эту главу: «Дарования человека всесовершенного (*souverainement parfait*) столь велики, что, благодаря им, он может предвидеть будущее. Когда царственные фамилии приходят в цветущее состояние, это с достоверностью предвещается счастливыми предзнаменованиями; падение династий также с несомненностью указывается предвестниками гибели; эти как счастливые, так и несчастные предзнаменования проявляются в большой траве, называемой *ши*, на спине черепахи, в которой они возбуждают такие движения, что она начинает дрожать

своими четырьмя членами. Когда приближается счастье или несчастье, „всесовершенный“ человек с уверенностью предвидит как счастливые, так и несчастные события; поэтому „всесовершенный“ человек и походит на сверхъестественных духов». — *Прим. ред.*

³⁷ Три условия, по Сюки, следующие: 1) тщательное обсуждение дел; 2) обряды; 3) разумные постановления.

³⁸ Цари Гео, Сюн и Бун.

³⁹ Или богами.

⁴⁰ Т.е. чувственными удовольствиями (зрения и слуха). — *Прим. ред.*

⁴¹ Сюки говорит: «В последней главе Сиси делает объединение всего им сказанного в предыдущих главах».

«Прежде всего, как видно, (Сиси) определяет исходную точку своих рассуждений; потом говорит, что нужно предпринять для нравственного усовершенствования и для собственного тела; затем — каким образом достигается мир на всей земле и о том, что слава добрых последствий мира не будет иметь конца. Т.е. он сначала выясняет сущность всего трактата, а потом развивает его мысли — всесторонне и тщательно».

«Я желал бы, чтобы читающие эту книгу были внимательны к изложенным в ней мыслям».

«УЧЕНИЕ О СЕРЕДИНЕ»

Перевод и примечания

В.Г.Бурова

То, что даровано [человеку] небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути называется воспитанием. От [правильного] пути и на миг нельзя отойти; то, от чего можно отойти, вовсе не является [правильным] путем. Поэтому благородный муж проявляет осторожность и там, где другие не видят [ничего опасного], проявляет осмотрительность и там, где другие не слышат [ничего опасного]. То, что является скрытым, легко выходит наружу; то, что является малозаметным, легко становится видимым; поэтому благородный муж проявляет осторожность даже тогда, когда он один.

Когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости, это называется [состоянием] середины. Когда их проявляют в надлежащей степени, это называется [состоянием] гармонии. Середина является наиважнейшей основой [действий людей] в Поднебесной; гармония — это путь, которому должны следовать [люди] в Поднебесной. Когда удастся достигнуть [состояния] середины и гармонии, в природе устанавливается порядок и все сущее расцветает.

Чжун-ни говорил: «Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, низкий человек [своими действиями] нарушает учение о середине». Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, потому что он благородный муж и всегда придерживается середины. Низкий человек поступает вопреки учению о середине, потому что он низкий человек и не проявляет осторожности.

Учитель говорил: «О, как совершенно учение о середине! Но уже давно [существует такое положение, что] очень мало людей в состоянии [следовать ему]»¹.

Учитель говорил: «Я знаю, почему этому учению не следуют. Умный — потому что знает слишком много, глупый — потому что

не знает ничего. Я знаю, почему не разбираются в этом учении. Мудрый — потому что не стремится познать, недостойный — потому что не в состоянии познать. [Это подобно тому], как среди людей нет ни одного, кто бы не ел и не пил, но среди них мало тех, кто бы разбирался во вкусе [пищи]».

Учитель говорил: «Учение о середине, пожалуй, не осуществимо!»

Учитель говорил: «Шунь² был очень мудрый! Шунь любил спрашивать и любил интересоваться [даже] пустыми словами, [он] не обращал внимания на недостатки [людей], а подчеркивал их достоинства. Овладев [сущностью] двух крайних точек зрения, он находил середину и делал ее достоянием народа. Вот почему он был Шунем!»

Учитель говорил: «Все люди называют себя умными, но когда они попадают в ловушку или западню, они не знают, как из них выбраться. Все люди называют себя умными, однако если [им посчастливится] нащупать [принципы] учения о середине, они не в состоянии придерживаться их даже в течение месяца».

Учитель говорил: «Такой человек, как Хуэй³, следовал учению о середине. Если [он] овладевал чем-либо хорошим, он накрепко запечатлевал это в сердце и больше уже не терял».

Учитель говорил: «В Поднебесной и в государстве может быть наведен порядок; от титулов и содержания можно отказаться; холодное оружие может быть растоптано ногами. Однако нельзя [добиться полного осуществления] учения о середине».

Цзы-лу⁴ спросил о том, что такое сила. Учитель сказал: «[Вы спрашиваете] о силе [людей] с Юга, о силе [людей] с Севера или о той силе, [к которой стремитесь вы]? Учить [людей], проявляя великодушие, не мстить за несправедливость — в этом состоит сила [людей] с Юга. Благородный муж поступает так же. Постоянно быть при оружии, встречать смерть без сожаления — в этом состоит сила [людей] с Севера. Люди, [хвастающиеся] своей силой, поступают так же. Поэтому благородный муж проявляет мягкость, но не приспособливается. Именно в этом и состоит подлинная сила! [Он строго] придерживается середины и не склоняется ни в одну сторону. Именно в этом и состоит подлинная сила! Когда в государстве царит порядок, [он] не отказывается от того поведения, [какое у него было раньше]. Именно в этом и состоит подлинная сила! Когда в государстве отсутствует порядок, [он] не изменяет [своим принципам] до самой смерти. Именно в этом и состоит подлинная сила!»

Учитель сказал: «Жить в уединении и совершать странные поступки, с тем чтобы быть замеченным в последующие эпохи, — это то, чего я не делаю. Благородный муж действует в соответствии с [правильным] путем. Отбросить его на полдороге — это то, чего я не в состоянии сделать. Благородный муж [должен] всегда следовать учению о середине. Жить вдали от мира, быть неизвестным людям и не испытывать из-за этого сожаления — на это способен только совершенномудрый».

Путь благородного мужа [в одно и то же время] и ясен [для всех], и скрыт [от них]. Мужчины и женщины, даже невежественные, могут познать этот путь, хотя его глубинные [принципы] не в состоянии постигнуть даже совершенномудрый. Мужчины и женщины, даже не получившие воспитания, могут осуществлять этот путь, хотя его глубинные [принципы] не в состоянии осуществить даже совершенномудрый. Природа [настолько] велика, что люди не могут не чувствовать огорчения [в связи с некоторыми ее явлениями]. Поэтому, если говорить о [пути] благородного мужа в целом, [никто] в Поднебесной не в состоянии охватить его; если говорить о нем в подробностях, [никто] не в состоянии докопаться до них.

В «Ши цзин» говорится:

Ястреб парит в небе,
Рыба скрывается в глубинах вод⁵.

Это означает, что [путь благородного мужа] существует повсюду. Путь благородного мужа начинается среди [обычных] мужчин и женщин, но его глубинные [принципы] существуют в природе.

Учитель говорил: «[Правильный] путь не существует в отрыве от людей. Когда пытаются осуществить путь в отрыве от людей, его уже нельзя считать [правильным] путем». В «Ши цзин» говорится:

Когда топором рубят топориче,
То мерка находится перед глазами⁶.

Когда топором рубят топориче и смотрят косым взглядом, то кажется, что [мерка] находится далеко. Поэтому благородный муж управляет людьми [в соответствии с теми принципами, которым] они [следуют]. [И как только] они исправляются, он останавливается. [Следовать принципу] взаимности — [значит] приближаться к [правильному] пути. То, что вы не желаете, что-

бы делали по отношению к вам, не делайте по отношению к другим. Путь благородного мужа [содержит] четыре принципа, ни один из которых я [до сих пор] не могу осуществить: проявлять к отцу такое же отношение, какого я требую к себе от своего сына, — этого [я] не в состоянии [осуществить]; проявлять к государю такое же отношение, какого я требую к себе от своих подданных, — этого [я] не в состоянии [осуществить]; проявлять к старшему брату такое же отношение, какого я требую к себе от своего младшего брата, — этого [я] не в состоянии [осуществить]; проявлять к друзьям такое же отношение, какого я требую к себе от своих друзей, — этого [я] не в состоянии [осуществить]. [Необходимо быть серьезным] при осуществлении [всех] обычных дел, [необходимо] быть внимательным в обычном разговоре. Если [при осуществлении какого-либо дела] что-то недоделано, следует [вновь] напрячь усилия. Если сказано уже многое, не следует больше говорить. Слова должны соответствовать поступкам, а поступки должны соответствовать словам. И как же благородный муж может быть неискренним?

Благородный муж поступает в соответствии с положением, [в котором он находится]. [Он] не желает [заниматься делами, которые] к нему не относятся. Когда он находится в положении богатого человека, он поступает как богатый человек; когда он находится в положении бедного человека, он поступает как бедный человек; когда он находится среди варваров, он ведет себя как варвар; когда он находится в трудном положении, он поступает так, [как необходимо поступать] в трудном положении. В каком бы положении ни был благородный муж, он всегда найдет себя. Занимая высокое положение, [он] не относится с презрением к тем, кто находится внизу. Занимая низкое положение, [он] не ищет расположения тех, кто находится наверху. Занимаясь самоусовершенствованием, [он] не обращается к другим, поэтому у него не возникает [чувство] ненависти [к кому-либо]. Вверху он не ропщет на небо; внизу он не питает злобы к людям. Поэтому благородный муж со спокойным сердцем ожидает повелений неба, а низкий человек, презрев опасность, ищет счастливый случай. Учитель говорил: «В стрельбе есть кое-что похожее на [путь] благородного мужа. Когда [стрелок] не попадает в центр мишени, [он] оглядывается назад и ищет ошибки у себя». Путь благородного мужа [можно] сравнить с длинной дорогой: она начинается с близкого места; [его можно] сравнить с восхождением на гору: оно начинается у подножия. В «Ши цзин» говорится:

Любовь детей и наших жен,
Как гуслей с цитрой общий звук;
И если с братом дружен брат —
Им радость будет вечный друг.
Когда в порядке держишь дом —
Среди домашних радость в нем⁷.

Учитель говорил: «[При таком положении сердца] родителей преисполнены радости».

Учитель говорил: «О, как щедры духи!⁸ Смотришь на них и не видишь их, слушаешь их и не слышишь их. Они наполняют все вещи, и без них ничего не существует». [Благодаря им] люди Поднебесной очищают себя, облачаются в богатые одежды, чтобы принять участие в жертвоприношении. [Они] находятся как будто бы над головами [людей], слева и справа от них. В «Ши цзин» говорится:

Приход духов предвидеть нельзя,
И как можно относиться к ним безразлично?⁹

Малозаметное станет видимым, искренние [чувства] невозможно скрыть.

Так будет и [с духами]!

Учитель говорил: «Шунь обладал великой почитательностью по отношению к родителям! [У него] была добродетель совершенномудрого, [он] имел титул сына неба и владел богатствами в пределах четырех морей. [Был сооружен] храм для осуществления жертвоприношений [в его честь], и его потомки навсегда сохранили [этот обычай]». Поэтому человек, обладающий великой добродетелью, непременно займет высокое место, непременно станет обладателем богатств, его имя непременно прославится, и его будет непременно ожидать долгая жизнь. Поэтому небо, создавая вещи, поступает в соответствии с их качествами. Поэтому то, что растет, поддерживается, а то, что готово упасть, вырывается. В «Ши цзин» говорится:

Счастлив наш государь, прекрасен он,
Достоинством высоким одарен.
Ведя, как подобает, свой народ,
От неба принял множество щедрот,
И волей неба верно он храним,
И милость неба непрерывно с ним¹⁰.

Поэтому [люди], обладающие великой добродетелью, обязательно добьются расположения¹¹ неба!

Учитель говорил: «Только Вэнь-ван может не испытывать печали! Ван-цзи был его отцом, У-ван был его сыном. Отец заложил основы, а сын развил их. У-ван продолжил дело Тай-вана¹², Ван-цзи и Вэнь-вана. [Он] совершил карательный поход и овладел Поднебесной¹³. В течение всей его жизни его имя в Поднебесной было окружено славой, [он] имел титул сына неба, владел богатствами в пределах четырех морей; [был сооружен] храм для осуществления жертвоприношений [в его честь], и его потомки навсегда сохранили [этот обычай]. У-ван [только] в последние годы жизни получил повеление [на то, чтобы стать сыном неба]. Чжоу-гун завершил славные дела, [начатые] Вэнь[-ваном] и У[-ваном]. [Он] присвоил посмертно [титул] вана Тай-вану и Ван-цзи и всем своим предкам стал устраивать жертвоприношения как сынам неба. Этот порядок он распространил на *чжухоу*, *дафу*, служилых людей и простолюдинов. Если отец был *дафу*, а сын — служилым человеком, то похороны [устраивали] по разряду служилых людей, а жертвоприношения — по разряду *дафу*. Соблюдать траур в течение года мог [лишь] *дафу*, в течение трех лет — [лишь] сын неба; что же касается траура по родителям, то здесь не было различий между знатными и незнатными».

Учитель говорил: «У-ван и Чжоу-гун обладали великой почтительностью по отношению к родителям! Почтительность по отношению к родителям состоит в умелом наследовании желания предков и в умелом завершении их деяний. Весной и осенью они приводили в порядок кумирни, расставляли жертвенные сосуды, выставляли одежды, [оставшиеся от предков], и преподносили в зависимости от сезона пищу. [Последовательность] осуществлений церемонии [жертвоприношения] в храме предков государя устанавливалась в соответствии [с правилом] *чжаому*¹⁴. [Участники церемонии располагались] в соответствии с рангом, с тем чтобы можно было отделить знатных от незнатных. Порядок участия в самом жертвоприношении определялся в соответствии с должностью, с тем чтобы можно было выделить способных. Когда [в конце церемонии] все пьют вино, нижестоящие подают чаши вышестоящим, с тем чтобы и незнатные могли принять участие [в церемонии]. На празднестве [после церемонии] места распределяются [в зависимости от цвета] волос, и так устанавливается возраст. [У-ван и Чжоу-гун], заняв места своих предков, осуществляли их церемонии и исполняли их музыку. Они относились с почтением к тем, кого они уважали; проявляли любовь к

тем, к кому чувствовали расположение; служили мертвым [предкам] точно так же, как и при жизни; служили умершим так, словно они еще находились среди них. Это и есть наивысшее проявление почтительности по отношению к родителям. Осуществляя жертвоприношения небу и земле, они служили высшему существу¹⁵. Жертвоприношения в храме предков приносились предкам. Для того, кто понял [смысл] жертвоприношений небу и земле и значение «Великого» жертвоприношения и осеннего жертвоприношения¹⁶, так же легко управлять государством, как смотреть на свою ладонь».

Ай-гун¹⁷ спросил [учителя] об управлении государством. Учитель сказал: «[Принципы] управления государством Вэнь[-вана] и У[-вана] изложены на деревянных и бамбуковых дощечках. Но для того чтобы эти принципы осуществить, необходимы люди, без них они [могут] исчезнуть. [С помощью] сил человека можно оказать воздействие на управление государством, [с помощью] сил земли можно оказать воздействие на рост деревьев. Управление государством [можно сравнить] с быстрорастущим тростником¹⁸. Поэтому управление государством зависит от [подбора мудрых] людей. Для [подбора мудрых] людей необходимо обратиться к собственному характеру. Совершенствоваться [правитель может, лишь] следуя правильному пути. Следовать правильному пути можно, [лишь] опираясь на человеколюбие. Человеколюбие — это [любовь к] людям; высшим [его проявлением] является любовь к близким. Долг — это соответствие [поступков тому, как должно быть]. Высшим [его проявлением] является проявление почтительности к мудрым. Существует различие в любви к близким и градация проявления почтительности к мудрым. В этом и состоит причина появления ритуала. Если те, кто находится наверху, не испытывают доверия к тем, кто находится внизу, невозможно управлять народом¹⁹. Поэтому благородный муж не может не самосовершенствоваться; желая самосовершенствоваться, [он] не может не служить своим родителям; желая служить своим родителям, он не может не познавать людей; желая познавать людей, он не может не познавать небо. Повсюду в Поднебесной существует пять отношений и три принципа, посредством которых они осуществляются. Отношения между правителями и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшими и младшими братьями, между друзьями — эти пять [отношений] и есть отношения, существующие повсюду в Поднебес-

ной. Знание, человеколюбие, сила — эти три [вещи] и есть нравственные принципы, существующие повсюду в Поднебесной. Для того чтобы следовать им [в жизни], необходима одна искренность. Некоторые от рождения обладают знанием [пяти отношений и трех принципов], другие приобретают [это знание] посредством изучения, третьи — через трудности. Однако знания, полученные ими, у всех них одинаковы. Для некоторых [выполнение пяти отношений и использование трех принципов] не составляет труда, другие [выполняют и используют их, лишь] если это им выгодно; третьи напрягают для этого большие усилия. Однако результат у всех одинаков».

Учитель говорил: «Когда изучаешь [что-либо] с любовью, то приближаешься к знанию; когда, осуществляя [что-либо], проявляешь усердие, то приближаешься к человеколюбию; когда обладаешь чувством стыда, то приближаешься к силе. [Тот, кто] знает все это, знает, как осуществлять самосовершенствование. [Тот, кто] знает, как осуществлять самосовершенствование, знает, как управлять [другими] людьми. [Тот, кто] знает, как управлять [другими] людьми, знает, как управлять Поднебесной и государством».

Всего существует девять принципов управления Поднебесной и государством, а именно: самосовершенствование, проявление почтительности к мудрым, любовь к близким, почитание сановников, проявление внимания ко всем чиновникам, забота о народе, поощрение всех видов ремесел²⁰, любезное обращение с людьми издалека, благорасположение к *чжухоу*²¹. Самосовершенствование приводит к утверждению [правильного] пути; проявление почтительности к мудрым избавляет от проявления сомнений; любовь к близким приводит к тому, что среди дядей и братьев не возникает ненависти; почитание сановников избавляет от ошибок в делах; проявление внимания ко всем чиновникам приводит к тому, что чиновники платят за это большей благодарностью; забота о народе окрыляет [его]; поощрение всех видов ремесел увеличивает богатства [страны]; любезное обращение с людьми издалека обратит на сторону [правителя] людей отовсюду; благорасположение к *чжухоу* приведет к тому, что [вся] Поднебесная будет почитать его. Осуществлять самоочищение, носить строгую одежду, действовать только в соответствии с ритуалом — в этом состоит [путь] самоусовершенствований. [Избавляться от] клеветников, держать себя подальше от женской

красоты, не придавать значения вещам, ценить добродетель. в этом состоит [путь] поощрения мудрых. Предоставлять высокие должности, увеличивать их содержание, разделять их симпатии и антипатии — в этом состоит [путь] возбуждения любви к близким. Предоставлять [больше] возможностей [для осуществления дел] многочисленным чиновникам²² — в этом состоит [путь] поощрения сановников. Проявлять доверие и увеличивать содержание — в этом состоит [путь] поощрения служилых людей²³. Использовать их тогда, [когда они свободны от сельскохозяйственных работ], [взимать] незначительный налог — в этом состоит [путь] поощрения простых людей. Осуществлять ежедневные проверки и проводить месячные испытания, устанавливать содержание в соответствии с затрачиваемыми усилиями — в этом состоит [путь] поощрения всех видов ремесел. Устраивать проводы при отъезде и встречу при приезде, хвалить [то] хорошее, [что им присуще], и проявлять сочувствие [по поводу того, что они в чем-то] неспособны, — в этом состоит [путь] любезного обращения с людьми издалека. Восстанавливать фамилии, [у которых] прерваны [линии наследования], возрождать погибшие государства, наводить порядок [там, где] существует беспорядок; оказывать помощь [тем, кто] находится в опасности; устраивать приемы и принимать приглашения в соответствии с [определенными] сроками; посылать [богатые] дары, приветствовать скромные [подношения] — в этом состоит [путь] благорасположения к *чжухоу*.

Хотя существует девять принципов управления Поднебесной и государством, для их осуществления [нужна лишь] искренность. Все дела заканчиваются успехом, если приведена [предварительная] подготовка; если ее не было, они обречены на неудачу. Если то, что [должно быть] сказано, заранее обдуманно, в [рассуждениях] не будет путаницы. Если [какое-либо] дело заранее обдуманно, [при его осуществлении] не будет трудностей. Если поступок заранее обдуман, его [осуществление не вызывает] сожаления. Если принципы [учения] заранее обдуманы, [их можно осуществлять] непрерывно. Если те, кто находится внизу, не в состоянии заслужить доверие тех, кто находится наверху, они не могут управлять народом. Есть путь, как заслужить [доверие] тех, кто находится наверху; когда нет доверия со стороны друзей, [нельзя] заслужить [доверие] тех, кто находится наверху. Есть путь, как заслужить доверие со стороны друзей; когда не прояв-

ляют послушания по отношению к родителям, [нельзя заслужить] доверия со стороны друзей. Есть путь, как стать послушным по отношению к родителям; когда, заглядывая внутрь своей [сущности], [обнаруживают] отсутствие у себя искренности, [нельзя] стать послушным по отношению к родителям. Есть путь, как приобрести искренность; когда не понимают, что такое хорошее, нельзя приобрести искренность.

Искренность — это путь неба. Приобретение искренности — это путь человека. Обладающий [полученной от неба] искренностью не затрачивает усилий, но [у него все получается так], как надо; не напрягает свой ум, но [во всем разбирается надлежащим образом] и находится в естественном единении с [правильным] путем. [Такой человек] является совершенномудрым. Приобретающий искренность — это человек, который выбирает хорошее и твердо придерживается его. [Для того чтобы выбрать хорошее], необходимо всесторонне изучать, детально исследовать, серьезно размышлять, четко различать и надлежащим образом осуществлять. Есть что-то, чего не изучали, его [начинают] изучать, но не могут [постичь его смысл] — усилий [все равно] не прекращают. Есть что-то, чего не исследовали, его [начинают] исследовать, но не могут разобраться в нем — усилий [все равно] не прекращают. Есть что-то, над чем не размышляли, над ним [начинают] размышлять, но не могут прийти к [определенным] выводам — усилий [все равно] не прекращают. Есть что-то, чего не различали, его [начинают] различать, но не могут получить ясное [представление] — усилий [все равно] не прекращают. Есть что-то, чего не осуществляли, его [начинают] осуществлять, но не могут добиться надлежащих [результатов] — усилий [все равно] не прекращают. Там, где другому достаточно одного усилия, тебе необходимо сто; там, где другому достаточно десяти усилий, тебе необходима тысяча усилий. Если следовать таким путем, то даже тупой человек сможет разобраться [во всем], а слабый человек приобретает силу.

Когда [во всем] разбираются благодаря искренности, это называется [небесной] природой. Когда в результате умственных [усилий] приобретают искренность, это называется воспитанием. Когда есть искренность, [можно] добиться понимания [всего]; когда есть понимание [всего], [можно приобрести] искренность. Только [тот, кто] обладает наибольшей искренностью в Поднебесной, в состоянии полностью развить свою природу.

[Тот, кто] в состоянии полностью развить свою природу, в состоянии полностью развить природу [всех] людей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] людей, в состоянии полностью развить природу [всех] вещей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] вещей, в состоянии помочь превращению и развитию [сил] неба и земли. Тот, кто в состоянии помочь превращению и развитию [сил] неба и земли, в состоянии составить с небом и землей триединство. Далее, о приложении усилий к второстепенным делам. [Прилагая усилия] к второстепенным делам, [также] можно приобрести искренность²⁴. Когда обладаешь искренностью, [она обязательно] проявится; проявляясь, искренность становится очевидной [для всех]; когда она становится очевидной [для всех], она излучает свет; излучая свет, она возбуждает [людей]; возбуждая [людей], она [заставляет их] изменяться; изменяясь, они развивают [сущее]²⁵. Только [тот, кто] обладает наибольшей искренностью в Поднебесной, в состоянии развивать [сущее].

[Опираясь на] путь наибольшей искренности, можно заранее знать все. Если государство ожидает расцвет, то [заранее] непременно будет иметь место счастливое предзнаменование; если государство ожидает гибель, то [заранее] непременно случится страшное бедствие. [Эти предзнаменования] проявляются на [стеблях] тысячелистника и панцирях черепахи и в [подозрительных] перемещениях людей²⁶. О приходе бедствия или счастья непременно знает хороший [человек] и непременно знает [плохой] человек. Поэтому наивысшая искренность подобна душе.

Искренность — это то, [посредством чего человек] завершает создание себя как человека. Путь — это то, посредством чего [человек вступает] на правильный путь. Искренность — это начало и конец [всех] вещей; без искренности вещи не [могут] существовать. Именно поэтому благородный муж высоко ценит искренность. Искренность — это не только то, посредством чего получает свое завершение человек, и на этом [ее значение исчерпывается]; с ее помощью получают свое завершение [все] вещи. Когда свое завершение получает человек, это [свидетельствует] о человеколюбии. Когда свое завершение получают вещи, это [свидетельствует] о знании. [И человеколюбие и знание] являются природными добродетелями и принципами, объединяющими воедино внешнее и внутреннее²⁷. Поэтому искренность пригодна всегда.

Поэтому наивысшая искренность никогда не исчезает. Если [она] не исчезает, [она] постоянна; если [она] постоянна, [она может] выдерживать проверку; если [она может] выдержать проверку, [сфера] ее действия огромна; если [сфера] ее действия огромна, [она] всеобъемлюща и устойчива; если [она] всеобъемлюща и устойчива, [она] высока и ярка. [Она] всеобъемлюща и устойчива и поэтому может содержать [все] вещи; [она] высока и ярка и поэтому может придавать вещам твердость; [сфера] ее действия огромна, и [она] постоянна и поэтому может совершенствовать [все] вещи. [Она] всеобъемлюща и устойчива, [ее] можно уподобить земле; [она] высока и ярка, [ее] можно уподобить небу; [сфера] ее действия огромна, и [она] постоянна, поэтому [она] безгранична. Поскольку [природа наивысшей искренности] такова, [она] не выставляет [себя напоказ], но естественно проявляется; не совершает движения, но [вызывает] изменения; [она] ничего не делает, но добивается успеха.

Путь неба и земли может быть полностью выражен в одной фразе: так как он лишен двойственности, то поэтому невозможно постичь, как он создает вещи. О пути неба и земли [можно лишь говорить], что [он] всеобъемлющ, устойчив, высок, ярк, что [сфера его действия] огромна и что [он] постоянен. Смотришь на небо — как будто бы маленькое сверкающее пятно, но если подойти к нему [с точки зрения] его безграничных [просторов], то в нем висят солнце, луна, звезды и созвездия и оно накрывает собой [все] вещи. Смотришь на землю — как будто бы небольшой кусок земли, но если подойти к ней [с точки зрения] ее ширины и толщины, то она выдерживает Хуашань²⁸, не считая ее за тяжесть; содержит реки и моря, [не давая] им утечь; несет на себе многочисленные вещи. Смотришь на гору — как будто бы маленький камень, но, если подойти к ней [с точки зрения] ее величины, на ней растут травы и деревья, живут птицы и животные, имеются ископаемые богатства. Смотришь на воду — как будто бы она уместится в один ковш, но, если подойти к ней [с точки зрения] ее [непостижимой] глубины, в ней рождаются морские черепахи, кайманы, водяные драконы²⁹, рыбы и сухопутные черепахи и в ней находятся [различные] полезные вещи. В «Ши цзин» говорится:

Только небесное повеление безгранично и никогда не прерывается³⁰.

Это означает, что именно здесь заключена [причина] того, почему небо является небом. [В «Ши цзин» еще говорится]:

О как блесит! Настолько чиста добродетель Вэнь-вана!³¹

Это означает, что [причина] того, почему Вэнь-ван стал Вэнем³², заключается в [его] безграничной чистоте.

Поистине велик путь совершенномудрого! Обладая неимоверной силой, он возвращает все вещи и достигает [в своем величии] неба. Поистине великое из великих! [Он содержит] триста церемоний и три тысячи правил поведения. Однако [необходимо] ждать достойных людей, чтобы их осуществлять. Поэтому говорят: «Если нет людей с совершенной добродетелью, совершенный путь нигде не может быть реализован». Поэтому благородный муж чтит [присущую ему] добродетель и [одновременно] учится у других; [стремится] охватить большое и [одновременно настойчиво] постигает сокровенное; [стремится] к высоким помыслам и [одновременно] осуществляет учение о середине; повторяет то, [что изучено] раньше, и познает новое; проявляет искренние усилия в почитании ритуала. Именно поэтому, занимая высокое положение, [он] не зазнается; занимая низкое положение, [он] не проявляет непокорности. Когда в государстве царит порядок, его слова способствуют процветанию; когда в государстве нет порядка, его молчание помогает ему сохранить себя. В «Ши цзин» говорится:

Разума ясность и мудрость ему помогла
И самому оградиться от всякого зла³³.

Это имеет тот же смысл.

Учитель говорил: «Тупой любит полагаться на себя; низкий [по рангу] человек любит считаться [со своим мнением]; родившийся в настоящую эпоху думает вернуться к пути древних. Такие люди [обязательно] навлекут на себя беду». Тот, кто не является сыном неба, не входит в обсуждение ритуалов, не устанавливает законов и не выдумывает письменности. Сейчас в Поднебесной [все] повозки имеют одинаковую колею, [все] книги пишутся одинаковыми иероглифами, [все] действия следуют одинаковым принципам. Если тот, кто находится на троне³⁴, не обладает надлежащей добродетелью, [он] не осмеливается создавать ритуалы и музыку. Если тот, кто обладает надлежащей добродетелью, не находится на троне, [он] также не осмеливается

создавать ритуалы и музыку. Учитель говорил: «Я [могу] рассказать о ритуале [династии] Ся, [но не могу рассказать о ритуале государства] Ци, так как недостаточно свидетельств. Я изучаю ритуал [династии] Инь, [он] сохранился [лишь в государстве] Сун³⁵. Я изучаю ритуал [династии] Чжоу, его осуществляют в настоящее время, и я следую [ритуалу династии] Чжоу».

Когда тот, кто правит Поднебесной, [надлежащим образом] занимается тремя важными [делами]³⁶, [у него будет] мало ошибок [в управлении]. Как бы ни были хороши [установления] прежних [династий], о них нет свидетельств. Раз нет свидетельств, не может быть доверия [к ним]. Раз не может быть доверия, народ не будет следовать им. Как бы ни были хороши [установления] последующих эпох, [их автор] не занимал почетного положения³⁷. Раз [он] не занимал почетного положения, к нему не было доверия. Раз к нему не было доверия, народ не следовал [его установлениям]. Поэтому путь благородного мужа имеет свои истоки в его природе, а проходит проверку у народа. [Благородный муж] сравнивает его с [установлениями] трех вавнов³⁸ и не допускает ошибок; [он] воздвигает его посреди неба и земли и не нарушает их волю; [он] представляет себя [на суд] духов и не испытывает сомнения; он ожидает появления через сто эпох совершенномудрого и не проявляет заблуждений. Представляя себя [на суд] духов и не испытывая сомнений, [можно] познать небо. Ожидая появления через сто эпох совершенномудрого и не проявляя заблуждений, [можно] познать людей. Именно поэтому действия благородного мужа становились на века примером для Поднебесной; начинания [его] становились на века законом для Поднебесной; суждения [его] становились на века образцом для Поднебесной. Те, кто отстоит от него далеко, смотрят на него с надеждой; те, кто находится близко, не чувствуют пресыщения. В «Ши цзин» говорится:

Там на них нет гнева.
Здесь они никому не наскучили.
Если так будет с утра до вечера,
Они обретут вечную славу³⁹.

Благородные мужи [прошлого] поступали именно так и рано прославились в Поднебесной.

Чжун-ни унаследовал [нравственность] Яо⁴⁰ и Шуня и взял за образец установления Вэнь[-вана] и У[-вана]. Вверху он следовал [последовательности] сезонов, внизу [он] соотнобразывался с

[законами] воды и земли. Его [можно] сравнить с небом и землей, для которых нет ничего, что бы они не могли выдержать, и нет ничего, что бы они не могли покрыть; [его можно] сравнить с последовательной сменой четырех сезонов, с чередующимся сиянием солнца и луны. [Все] вещи развиваются вместе и не препятствуют друг другу; [все] принципы осуществляются вместе и не вступают в противоречие друг с другом. Маленькая добродетель подобна течению реки, великая добродетель проявляется в значительных изменениях. Именно в этом величие неба и земли. Только тот, кто является наисовершенномудрым в Поднебесной, может быть мудрым и знающим, и этого достаточно для наблюдения [за всем]; великодушным и мягким, и этого достаточно [для того, чтобы] быть терпимым; сильным и твердым, и этого достаточно, чтобы проявлять упорство; серьезным и прямым, и этого достаточно, чтобы заслужить почтение; образованным и постигающим [сокровенное], и этого достаточно, чтобы отделять [правильное от неправильного]. [Он] всеобъемлющ и огромен и, [подобно] роднику, источает постоянно [свою добродетель]. [Он] всеобъемлющ, как небо, глубок, как пучина. [Когда его] видят, то народ не может не чувствовать к нему почтение; [когда он] говорит, народ не может не проявлять радость. Поэтому его слава широко распространилась по всему Китаю и достигла племен, живущих на севере и юге. Куда бы ни добирались повозки и лодки, где бы ни прилагали люди своих усилий, где бы небо ни накрывало [сущее] и где бы земля ни носила на себе [сущее], где бы ни светили солнце и луна, где бы ни выпадали иней и роса — всюду, где есть живые существа, не могут не уважать и не любить [его]. Поэтому говорят: «Он равен небу».

Только тот, кто обладает в Поднебесной совершенной искренностью, может приводить в порядок великие принципы взаимоотношений с Поднебесной; устанавливать великие основы нравственности в Поднебесной; постигать [принципы] изменения и развития неба и земли. И разве он будет от чего-нибудь зависеть? Искренность подобна человеколюбию: она глубока, как бездна; она велика, как небо. Если такой человек не является действительно мудрым, не обладает знанием совершенномудрого и не [может] постигать добродетель неба, то кто в состоянии овладеть [всем] этим.

В «Ши цзин» говорится:

Виден узорный наряд под одеждою из полотна⁴¹,

[что выражает] недовольство по поводу [явного] проявления [пристрастия] к яркости. Поэтому путь благородного мужа [вначале] как будто бы не виден, но по прошествии времени становится заметным. Путь низкого человека [обладает лишь] внешним блеском и по прошествии времени приходит в упадок. Путь благородного мужа бесстрастен, и поэтому [следовать ему] не надоедает, безыскусен и красочен, обладает мягкостью и рациональностью. Он знает, что дальше начинается с близкого; знает, откуда происходит ветер; знает, как малозаметное становится видимым. И так можно войти в [пределы] нравственности.

В «Ши цзин» говорится:

Они всегда видны в воде,
Пусть хоть на дно они уйдут⁴².

Поэтому благородный муж, обращаясь к своему сердцу, не обнаруживает в нем ошибок и не испытывает [угрызений] совести. [Причина], почему невозможно сравниться с благородным мужем, заключена в том, что недоступно [обычным] людям.

В «Ши цзин» говорится:

В своем доме смотри за собой.
Перед отверстием в крыше своей не стыдись⁴³.

Поэтому благородный муж, даже не двигаясь, обладает чувством почтения, даже не говоря, обладает доверием [к людям].

В «Ши цзин» говорится:

[Церемония] жертвоприношения [происходит] в молчании,
во время ее нет споров⁴⁴.

Поэтому благородный муж не прибегает к наградам, но народ чувствует воодушевление; не проявляет гнева, но народ чувствует страх больше, чем [при наказании] мечом и секирой.

В «Ши цзин» говорится:

Только добродетели нет необходимости выставлять себя [напоказ].
Сотни правителей подражают ей⁴⁵.

Поэтому, если благородный муж действительно [усерден] в почитении, в Поднебесной наступает спокойствие.

В «Ши цзин» говорится:

Я преисполнен уважения к твоей светлой добродетели,
Ибо она не проявляется в громких звуках и [ярком] блеске⁴⁶.

Учитель говорил: «Прибегать к звукам и блеску для того, чтобы изменить людей, — это мелочь».

В «Ши цзин» говорится:

Добродетель легка, словно волос⁴⁷.

Но волос все же имеет величину.

В «Ши цзин» говорится:

Деяниям небес не присущи ни звук, ни запах⁴⁸.

[Это] и есть самое высшее!

Примечания

¹ Имеется в виду высказывание Конфуция, содержащееся в «Лунь-юй», гл. VI, 27.

² *Шунь* — см. примеч. 40.

³ *Хуэй* (Янь Хой, Янь Цзы-юань, Янь Юань), ученик Конфуция из Лу. Отличался любознательностью, большим умом и усердием в учении.

⁴ *Цзы-лу* — ученик Конфуция.

⁵ «Ши цзин», «Да-я» (см. «Сышу уцзин», т. 2. Шанхай, 1936, с. 124).

⁶ Там же, «Го-фэн», с. 65.

⁷ «Шицзин». М., 1957, с. 203.

⁸ В оригинале присутствует слово «добродетель» (*дэ*). Дословно эта фраза звучит так: «Добродетели духов щедры (обильны)». В переводе на русский язык слово «добродетели» опущено.

⁹ «Ши цзин», «Да-я» (см. «Сышу уцзин», т. 2, с. 140).

¹⁰ «Шицзин». М., 1957, с. 362.

¹¹ В оригинале стоит «повеление», мы переводим словом «расположение», исходя из контекста отрывка, в том числе и цитаты из «Ши цзин».

¹² *Тай-ван* — посмертный титул Гу-гун Дань-фу, одного из создателей дома Чжоу. Его заслуги воспеты в одах и гимнах «Ши цзин». Отец Цзи-ли (Ван-цзи).

Ван-цзи — посмертное имя вождя чжоусцев Цзи-ли или Гун-цзи, правившего ими около тридцати лет. По «Чжоу шу цзи-нянь», убит иньским ваном Вэнь-дином. Отец чжоуского *Вэнь-вана*.

¹³ Имеется в виду поход У-вана против иньцев и основание им новой династии — Чжоу.

¹⁴ В храме предков государя дощечка с именем основателя династии помещалась в центре, дощечки с именами его потомков во втором, четвертом, шестом поколениях помещались слева. Такой порядок назывался *чжао*. Дощечка с именами потомков в третьем, пятом, седьмом поколениях помещалась справа. Такой порядок назывался *му*. Отсюда и название правила — *чжаому*.

¹⁵ В оригинале — *Шан-ди*.

¹⁶ *Великое жертвоприношение* совершалось один раз в пять лет, *осеннее* — каждый год.

¹⁷ *Ай-гун* (Ай Цзян) — правитель Лу. Во время его правления Лу было небольшим и слабым государством.

¹⁸ Сравнивая управление государством, политическую деятельность с тростником, Конфуций тем самым говорит, что точно так же, как рост тростника зависит от характера земли, на которой он растет, так и политическая стабильность в государстве зависит от тех, кто стоит у власти.

¹⁹ Ряд комментаторов считают, что фраза является позднейшей интерполяцией, и на этом основании не включают ее в текст «Чжун-юн».

²⁰ Некоторые комментаторы переводят, например, *лай* как «привлечение на свою сторону». Избранный здесь вариант перевода, на наш взгляд, более адекватно выражает сущность фразы.

²¹ *Чжухоу* — местные правители уделов.

²² Данная фраза допускает различные варианты перевода: например, «дать им» (сановникам) многочисленных чиновников, с тем чтобы они могли выполнять их обязанности, или: «Обремененным многочисленными обязанностями крупным чиновникам [следует] предоставить [право] назначить [себе подчиненных]».

²³ Первая половина данной фразы допускает и другие варианты перевода, например: «Увеличить содержание [тем, кто] проявляет преданность», «искренне использовать [их] и увеличивать [им] содержание».

²⁴ Некоторые китайские комментаторы считают, что в данной фразе речь идет о человеке, уступающем тому, кто обладает наибольшей искренностью. Мы даем другой перевод, исходя из контекста всего отрывка.

²⁵ Некоторые комментаторы считают, что речь идет о превращении зла в добро; по мнению Легга, речь идет о полном изменении природы людей. «Изменяясь, они приобретают [иной] облик».

²⁶ Дословно: «При движении четырех конечностей». Авторы трактата обращают внимание на необходимость серьезного отношения к гаданию, а также на необходимость внимательного учета политической активности людей.

²⁷ Под *внешним* имеется в виду искренность вещей, под *внутренним* — искренность самого человека как человека.

²⁸ *Хуашань* — одна из пяти священных гор Древнего Китая.

²⁹ Водяной дракон, или морской змей, — мифические живые существа, по преданиям древних китайцев, обитавшие в воде.

³⁰ «Ши цзин», «Чжоу сун», с. 152.

³¹ Там же.

³² *Вэнь* — дословно означает «просвещенный».

³³ См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 96.

³⁴ Дословно: «тот, кто занимает соответствующее место». Исходя из контекста всей фразы, китайские комментаторы совершенно справедливо

переводят это место как «тот, кто находится на троне». Дело в том, что создавать ритуалы и музыку имел право только сын неба.

³⁵ Государство *Ци* находилось на территории современной провинции Шаньдун. *Сун* — название древнекитайского государства в бассейне Хуанхэ.

³⁶ Имеются в виду обсуждение ритуалов, установление законов и создание письменности.

³⁷ Имеются в виду установления (ритуалы, музыка и т.п.), предложенные Конфуцием, который не был правителем.

³⁸ *Три вана* — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун.

³⁹ «Ши цзин», «Чжоу сун», с. 156.

⁴⁰ *Яо* — один из мифических героев китайской древности. Согласно традиции, правил Китаем в течение 100 лет, с 2356 по 2256 г. до н.э. Почитался как образец мудрого и доброго правителя. Поскольку его сын Дань Чжу отличался непочтительностью, Яо передал власть *Шуню* (XXIII в. до н.э.), известному своей добродетелью. Шунь в свою очередь передал власть не своему сыну Шан Цзюню, а добродетельному Юю. Великий Юй — один из мифических героев китайской древности, который якобы жил в XXIII в. до н.э. и спас Китай от наводнения, проложив каналы, по которым вода схлынула в океан; он основал первую китайскую династию — Ся, существование которой не подтверждено пока данными археологии. Конфуций считал Яо и Шуня совершенными людьми и образцовыми правителями.

⁴¹ «Шицзин», «Нравы царств». М., 1957, с. 72. Данная фраза составлена из четырех иероглифов и в буквальном переводе звучит так: «Под обычным платьем узорный наряд»; в «Чжун-юн» два последних иероглифа цитаты из «Ши цзин» изменены: *цзюн и* («обычное платье») на *шан цзюн* («носить обычное платье»), однако смысл фразы от этого не меняется.

⁴² «Шицзин», «Малые оды». М., 1957, с. 251.

⁴³ Там же, с. 381. Нами первая фраза двустушия изменена. Последнее слово второй фразе «красней» заменено на «стыдись», поскольку оно более точно выражает значение иероглифа *куай*. Все двустушия в целом имеет следующее значение: в северо-западных, наиболее интимных покоях дворца обычно не делали окон, и свет в них проникал через особые отверстия в крыше. *Перед отверстием в крыше* — в месте, где тебя никто не видит.

⁴⁴ «Ши цзин», «Шан сун», с. 166.

⁴⁵ Там же, с. 153.

⁴⁶ «Ши цзин», «Да-я», с. 126. Эти слова произносит верховный владыка — Шан-ди. Речь идет о добродетели Вэнь-вана.

⁴⁷ Там же, с. 146.

⁴⁸ Там же, с. 120.

Чжан 3

Учитель сказал:

«Следование середине – вот совершеннейшее!

Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени».

Чжан 4

Учитель сказал:

«Дао не осуществляется – я знаю почему:

умный выходит за него, невежа не доходит.

Дао не понимается – я знаю почему:

мудрый выходит за него, бездарный не доходит.

Среди людей нет никого, кто бы не пил, не ел,
но редко встретится такой, кто вкус постичь сумел».

Чжан 5

Учитель сказал:

«Дао! Оно так и не осуществляется!»

Чжан 6

Учитель сказал:

«Шунь³ – вот кто великий мудрец! Шунь любил спрашивать и внимательно вслушивался в разговор окружающих. [Везде за правило считали] сокрытие зла и возвышение добра, [а он] брал эти две крайности и среднее между ними применял в отношении к народу. Вот почему он стал Шунем!»

Чжан 7

Учитель говорил:

«Всяк скажет о себе: „Я умный“, но когда мчится и запутывается в сетях или попадает в ловушку, ни один не знает, как выпутаться.

Всяк скажет о себе: „Я умный“, но когда выбирает следование середине, то не может продержаться даже одного месяца».

Чжан 8

Учитель сказал:

«Хуэй⁴ был таким человеком, кто избрал следование середине. Если обретал что-то хорошее, то накрепко запечатлевал в сердце своем и никогда уже этого не терял».

Чжан 9

Учитель сказал:

«Царства и царствующие дома Поднебесной можно уравнивать, от титулов и жалованья можно отказаться, оружие можно втоптать в землю, а следования середине все же не сможешь достичь».

Чжан 10

Цзы Лу⁵ спросил о могуществе.

Учитель сказал:

«[Что Вы имеете в виду?]

Могущество Юга?

Могущество Севера?

Или свое могущество?»

[И продолжая, сам же отвечал:]

«Учить великодушию и мягкости, не преследовать за отсутствие Дао — в этом состоит могущество Юга. Благородный муж основывается на нем.

Спать в латах, не выпуская из рук оружия, идти на смерть, не испытывая трепета, — в этом состоит могущество Севера. Опирающиеся на силу основываются на нем.

Поэтому благородный муж хранит гармонию и ни к кому не примыкает.

Вот могучая непреклонность!

Стоит в середине и не склоняется в [чью-либо] сторону.

Вот могучая непреклонность!

Когда в стране есть Дао, [он] не меняется от благодарностей.

Вот могучая непреклонность!

Когда в стране нет Дао, [он] идет на смерть, но не изменяет [себе].

Вот могучая непреклонность!»

Чжан 11

Учитель сказал:

«Стараются постичь сокровенное, ходят тайными путями, этому и спустя века найдутся последователи — но я так не делаю. Благородный муж идет, держась Дао, но чтобы пройти полпути и сойти — я этого не могу допустить. Благородный муж опирается на следование середине, бежит от мирской суеты, не слывет знающим и не сожалеет об этом. Только совершенномудрый способен так поступать!»

Чжан 12

Дао благородного мужа широко, но и сокровенно.

Простой люд, даже невежественный, и тот может получить кое-какое знание о нем. Но что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже совершенномудрый человек, и для него [в Дао] есть нечто непостижимое.

Простой люд, даже неразумный, и тот может осуществить кое-что из него. Но что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже совершенномудрый человек, и для него [в Дао] есть нечто невозможное.

Величественны Небо и Земля, но люди все-таки находят повод для недовольства ими.

Вот почему

то великое, о котором говорит благородный муж, никто в Поднебесной не может взять на себя;

то малое, о котором говорит благородный муж, никто в Поднебесной не может раскрыть.

В «Ши»⁶ сказано:

*Коршун парит в небесной выси,
Рыба таится в глубинах вод.*

Здесь говорится о том, что по ним различаются верх и низ.

Дао благородного мужа берет начало среди простого люда, но что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли.

Чжан 13

Учитель сказал:

«Дао не удалено от человеческого. Если же человек, осуществляя Дао, удалится от человеческого, то [он] не сможет осуществить Дао.

В „Ши“ сказано:

*Вырубая топорище, вырубая топорище,
А образец его недалеко.*

Если, держась за топорище, вырубать новое топорище, но при этом отводить взгляд в сторону и не смотреть на топорище, то это и значит „удаляться“. Поэтому благородный муж посредством человеческого выправляет человека, и, лишь исправив, останавливается.

Верность [верхам] и снисходительность [к низам] ненамного отстоят от Дао. Чего себе не желаешь, того не делай и другим.

Дао благородного мужа состоит из четырех [положений], я,

Цю⁷, пока не способен осуществить и одного из них: служить отцу так, как это требуется от сына, — пока на это не способен;

служить государю так, как это требуется от подданного, — пока на это не способен;

служить старшему брату так, как это требуется от младшего, — пока на это не способен;

прежде испытать на себе то, что требуешь от друзей, — пока на это не способен.

Если в добродетельном поведении и выражаемом в словах почтении чувствуешь какой-то недостаток, не смей не прилагать усилий, а если чувствуешь избыток, не смей считать, что исчерпал предел. Слово должно соответствовать делу, а дело — слову. Как может благородный муж тут быть не твердым!»

Чжан 14

Благородный муж поступает в соответствии со своим положением, не вызывая зависти у тех, кто его окружает извне.

Находясь среди богатых и знатных, он поступает так, как поступают среди богатых и знатных.

Находясь среди бедных и худородных, он поступает так, как поступают среди бедных и худородных.

Находясь среди варваров, он поступает так, как поступают среди варваров.

Находясь среди страждущих и бедствующих, он поступает так, как поступают среди страждущих и бедствующих.

Куда бы благородный муж ни попал, разве он не найдет свое место?!

Занимая высокое положение, он не помыкает нижестоящими. Занимая низкое положение, он не взывает о помощи к верхам. Строго относится к себе и не взыскивает с других, поэтому не встречает враждебности. Вверху не сетует на Небо, внизу он не винит людей.

Вот почему благородный муж ведет себя скромно и ждет веления [Неба], маленький человек пренебрегает опасностью и надеется на счастливый случай.

Учитель сказал:

«В стрельбе из лука есть нечто такое, что характеризует благородного мужа: не попав в центр мишени, спрашивают с самого себя».

Чжан 15

Дао благородного мужа подобно далекому пути,
который всегда начинается с первого шага;
подобно высокому восхождению,
которое всегда начинается от подножия горы.

В «Ши» сказано:

*Любовь детей и наших жен,
Как гуслей с цитрой общий звук,
И если с братом дружен брат –
Им радость будет вечный друг.
Когда в порядке держишь дом –
Всем домочадцам радость в нем*⁸.*

Учитель сказал:

«О, как же по нраву это родителям!»

Чжан 16

Учитель сказал:

«О, как повсюду изобилующе Дэ, содеянное душами и духами! Смотришь на них и не видишь, слушаешь их и не слышишь, ищешь внутри вещей и не можешь найти следов. [Они] побуждают людей Поднебесной готовить жертвенное просо и надевать праздничные одежды, чтобы совершать воздаяния предкам. [Они] как будто витают сверху над нами, [они] как будто слева и справа от нас.

В „Ши“ сказано:

*Светлые духи незримо приходят сюда.
Можно ль предвидеть и их появление здесь?
Может быть, паче у них отвращение есть*.*

Это то же самое, что тончайше-сокровенное проявится, а искреннее не сможет сокрыться».

Чжан 17

Учитель сказал:

«Шунь — вот тот, кто проявлял великую сыновнюю почтительность, был добродетелен как совершенномудрый, почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах четырех морей. В его честь устраивались торжества в Храме предков, и потомки сохраняли этот обычай в веках.

Вот почему обладающий великой добродетелью непременно займет подобающее ему место, непременно преуспеет на службе, непременно станет знаменитым, ему непременно суждена долгая жизнь.

Вот почему, рождая вещи, Небо непременно щедро к каждой в соответствии с ее качествами. Вот почему то, что растет, — оно лелеет, то, что никнет, — оно выпалывает.

В „Ши“ сказано:

*Счастлив наш государь, прекрасен он,
Достоинством высоким одарен.
Ведя как подобает свой народ,
От неба принял множество щедрот,
И волей неба верно он храним,
И милость неба непрерывно с ним*.*

Вот почему тот, кто обладает великой добродетелью, непременно получит благословение [Неба на царствование]».

Чжан 18

Учитель сказал:

«Разве не Вэнь-ван был тем, кто не испытывал печали? Ван-цзи был его отцом, У-ван был его сыном. Отец начал, а сын продолжил. У-ван наследовал дела Тай-вана, Ван-цзи и Вэнь-вана⁹. Одинажды [он] надел доспехи и овладел Поднебесной. Слава во всей Поднебесной никогда не покидала его. [Он] почитался как Сын Неба, владел богатствами в пределах четырех морей. В его честь

устраивались торжества в Храме предков, и потомки сохраняли этот обычай в веках.

У-ван на закате дней принял благословение [Неба на царствование], Чжоу-гун¹⁰ довел до совершенства Дэ Вэнь-вана и У-вана. Посмертно присвоил титул вана Тай-вану и Ван-цзи. Ввел в действие ритуал жертвоприношения преждерожденным владетельным князьям (*гунам*) по рангу Сына Неба. Соответствующий ритуал распространил на местных князей (*чжухоу*) и сановников (*дафу*), а также на служилых людей и простолюдинов. Если отец был сановником (*дафу*), а сын служилым человеком, то хоронили по разряду сановника (*дафу*), а жертвоприношение устраивали по разряду служилого человека. Если отец был служилым человеком, а сын был сановником (*дафу*), то хоронили по разряду служилого человека, а жертвоприношение устраивали по разряду сановника (*дафу*). Годичный траур соблюдался по отношению к сановнику (*дафу*). Трехлетний траур соблюдался по отношению к Сыну Неба. В трауре по родителям не делалось различий между знатными и худородными — всё [совершалось] одинаково».

Чжан 19

Учитель сказал:

«У-ван и Чжоу-гун — вот те, кто обладал великой сыновней почтительностью. Сыновняя почтительность заключается в искусном следовании воле людей, в искусном продолжении деяний людей. Весной и осенью они убрали свой родовой Храм предков, расставляли их (предков) ритуальную утварь, развешивали их одежды и подносили предкам сезонную пищу.

Порядок проведения ритуала в Храме предков устанавливался по правилу *чжаому*¹¹. Места участников распределялись по рангам так, чтобы различались знатные и худородные. Порядок проведения церемонии строился так, чтобы видны были достоинства участников. После жертвоприношения устраивался всеобщий пир, где младшие произносили тосты первыми, а нижестоящие пили наравне с вышестоящими, в чем проявлялось милостивое снисхождение к худородным. На ритуальном пиру усаживались в порядке седовласого старшинства, чтобы подчеркнуть возрастные различия.

Взойти на престол предков, осуществлять их ритуалы, исполнять их музыку, благоговеть перед тем, что они почитали, проявлять любовь к тем, с кем они были дружны, служить им

мертвым, как служат живым, служить им ушедшим, как служат здравствующим, — вот высшее проявление сыновней почтительности!

Ритуал жертвоприношения Небу и Земле — то, посредством чего служат Верховному Владыке. Ритуал в Храме предков — то, посредством чего приносят жертвы преждедородным. Знание ритуала жертвоприношения Небу и Земле, знание сути Большого ритуала в Храме предков и ритуала вкушения¹² — все это то, что позволяет управлять страной так, как будто держат ее на ладони».

Чжан 20

Ай-гун спросил о принципах управления.

Учитель ответил:

«Принципы управления Вэнь-вана и У-вана начертаны на бамбуковых планках. Если подходящие люди есть, то эти принципы процветают. Если подходящих людей нет, то эти принципы угасают. Человеческое Дао стимулирует управление государством, земное Дао стимулирует рост растений. Поэтому управление — это растущий камыш.

Отсюда следует, что эффективность управления зависит от наличия [подходящих] людей. Подбирай людей по себе, себя совершенствуй по Дао, Дао совершенствуй по человеколюбию. Человеколюбие — это и есть человеческое. Любовью к близким создается величие [человеколюбия]. Долг — это и есть должное. Почитанием мудрых (достойных) создается величие [долга]. Различная сила любви к близким, градация в почитании мудрых (достойных) — в этом исток ритуала. Если нижестоящие [чиновники] не пользуются доверием у вышестоящих, то народом управлять невозможно.

Вот почему благородный муж не может не совершенствовать себя.

Думая о совершенствовании себя, не может не служить близким.

Думая о служении близким, не может не познавать людей.

Думая о познании людей, не может не познавать Небо.

Всепроникающее Дао Поднебесной [включает] пять [видов отношений], а то, чем [оно] приводится в действие, исчисляется тремя [качествами]. А именно: отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом — эти пять [видов отношений] и есть всепроникающее Дао Поднебесной. Мудрость, человеколюбие и

мужество – эти три [качества] и есть всепроникающее Дэ Поднебесной. То, чем оно (Дэ) приводится в действие, есть одно-единое.

Некоторые от рождения знают это,
некоторые в результате обучения узнают это,
некоторые, преодолевая трудности, познают это,
и всё, к чему они приходят в познании, есть одно-единое.
Некоторые ради безопасности следуют этому,
некоторые ради выгоды следуют этому,
некоторые скрепя сердце следуют этому,
и всё, к чему они приходят в результате, есть одно-единое».

Учитель сказал:

«Любовь к учебе ведет к мудрости,
усердие в делах ведет к человеколюбию,
сознание стыда ведет к мужеству.

Тот, кто усвоил эти три [положения], знает, как совершенствовать себя.

Тот, кто знает, как совершенствовать себя, знает, как управлять людьми.

Тот, кто знает, как управлять людьми, знает, как управлять царствами Поднебесной.

Всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной: совершенствование себя, почитание мудрых (достойных), любовь к близким, уважение к министрам, искреннее отношение к слугам, забота о простом люде как о своих детях, приглашение ремесленников, мягкое обращение с чужеземцами, привлечение на свою сторону местных князей.

Если совершенствовать себя, то Дао утвердится.

Если почитать мудрых (достойных), то утихнет недовольство.

Если возвращать любовь к близким, то между дядьями и братьями не будет зла.

Если оказывать уважение министрам, то не будет сумятицы.

Если искренне относиться к слугам, то служилые будут платить еще большим ритуальным уважением.

Если заботиться о простом люде как о своих детях, то все сто родов человеческого будут пребывать в радости.

Если приглашать ремесленников, то имущества будет в достатке.

Если мягко обращаться с чужеземцами, то люди со всех четырех сторон света будут стекаться к тебе.

Если привлекать на свою сторону местных князей, то вся Поднебесная будет благоговейно трепетать перед тобой.

Беспристрастность и просвещенность, праздничные одежды и соизмерение каждого своего шага с ритуалом — это то, посредством чего совершенствуют себя.

Искоренение клеветы, удаление от разврата, презрение к деньгам и почитание добродетели — это то, посредством чего поощряются мудрые (достойные).

Повышение их (близких) в ранге, увеличение их жалованья, согласие с их вкусами — это то, посредством чего поощряются близкие.

Процветание чиновников, назначение их на службу — это то, посредством чего поощряются министры.

Искреннее доверие, повышение жалованья — это то, посредством чего поощряются служилые.

Своевременное использование на работах, снижение податей — это то, посредством чего поощряются простые люди.

Ежедневные проверки, ежемесячные практические испытания, оплата натурой, похвалы за службу — это то, посредством чего поощряются ремесленники.

Проводы убывающих, встреча прибывающих, выражение радости их искусности и сочувствие их неспособности — это то, посредством чего выказывается мягкость в обращении с чужеземцами.

Продление прерванных генеалогий, возрождение разрушенных царств, обуздание смут, предупреждение опасностей, своевременные приемы местных князей, направление посланников с щедрыми дарами и принятие их со скромными подношениями — это то, посредством чего привлекают на свою сторону местных князей.

Таким образом, всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной, а то, чем они приводятся в действие, есть одно-единое.

Если все дела заранее подготовлены — утвердишься, если не подготовлены — погибнешь.

Если слово заранее выверено — не оступишься.

Если дело заранее выверено — не встретишь затруднений.

Если поведение заранее выверено — не впадешь в тяжкий порок.

Если Дао заранее выверено — не оскудеешь нравственно.

Если нижестоящие [чиновники] не пользуются доверием у вышестоящих — народом управлять невозможно.

Есть Дао, как заслужить доверие у верхов:

если не найдешь доверия у друзей, не будет доверия и со стороны верхов.

Есть Дао, как сыскать доверие у друзей:

если не проявишь послушания сородичам, не будет доверия и со стороны друзей.

Есть Дао, как достичь послушания сородичам:

если при обращении внутрь себя не обнаруживается искренность, не будет и послушания сородичам.

Есть Дао обретения искренности в себе:

если не достигнешь просветления в добре, не будет искренности и в себе.

Искренность — это Дао Неба, стремление стать по нему искренним — это Дао человека. Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, спокойно сливается с Дао середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (Дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его.

Широко изучайте его (Дао),
старайтесь добраться до его сути,
тщательно вдумывайтесь в него,
добивайтесь четких суждений о нем,
неутомимо осуществляйте его.

Если чего-то не доучил — изучай,
не осилил — не останавливайся.

Если в чем-то не добрался до сути — допытывайся,
не познал — не отступай.

Если что-то не продумал до конца — думай,
не охватил — не прекращай.

Если о чем-то не добился четкого суждения — рассуждай,
не прояснил — не отчаивайся.

Если что-то не осуществил — действуй,
не постарался — не бросай.

Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто.

Там, где другой прилагает десять усилий, ты прилагай тысячу.

В результате осилишь это Дао.

Если был глупым, станешь умным.

Если был слабым, станешь сильным».

Чжан 21

Просветление от искренности — это природа.
 Искренность от просветления — это учение.
 Если искренен, то просветлен.
 Если просветлен, то искренен.

Чжан 22

Только совершенная искренность Поднебесной дает способность исчерпать свою природу.
 Если сможешь исчерпать свою природу,
 то сможешь исчерпать природу людей.
 Если сможешь исчерпать природу людей,
 то сможешь исчерпать природу вещей.
 Если сможешь исчерпать природу вещей,
 то сможешь содействовать преобразующим и питающим силам
 Неба и Земли.
 Если сможешь содействовать преобразующим и питающим силам
 Неба и Земли,
 то сможешь составить с Небом и Землей триединство.

Чжан 23

Теперь немного спустимся и вникнем в мелочи. Обнаруживается, что и мелочь может содержать в себе искренность.
 Если есть искренность, то есть и форма.
 Если есть форма, то есть и проявление.
 Если есть проявление, то есть и прояснение.
 Если есть прояснение, то есть и движение.
 Если есть движение, то есть и преобразование.
 Если есть преобразование, то есть и изменение.
 Только совершенная искренность Поднебесной дает способность к изменению.

Чжан 24

Дао совершенной искренности дает возможность узнать грядущее.
 Если страна накануне подъема, то непременно будут счастливые предзнаменования.
 Если страна на краю гибели, то непременно случатся разные бедствия.

Все это проявляется в гаданиях по стеблям тысячелистника и по панцирям черепах, отражается в движениях четырех конечностей¹³.

Будущее сулит счастье и несчастье, отзовется ли оно добром — непременно узнаешь об этом заранее, отзовется ли оно злом — тоже непременно узнаешь об этом заранее. Вот почему совершенная искренность подобна духу.

Чжан 25

Искренность — это созидание себя, а Дао — это слияние себя с Дао. Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей. Вот почему благородный муж так ценит искренность.

Искренность — это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего созидаются вещи.

Созидание себя — это человеколюбие. Созидание вещей — это мудрость (знание). Природа — это Дэ. Сочетание внешнего и внутреннего — это Дао, а потому постоянное применение этого — то, что нужно делать.

Чжан 26

Итак,

совершенная искренность не истощается.

Если не истощается, то [она] вечная.

Если вечная, то достоверная.

Если достоверная, то длительно-долгая.

Если длительно-долгая, то широко-щедрая.

Если широко-щедрая, то высоко-светлая.

Широко-щедрая — то, на чем несет вещи.

Высоко-светлая — то, чем покрывает вещи.

Длительно-вечная — то, чем созидает вещи.

Будучи широко-щедрой — чета Земле.

Будучи высоко-светлой — чета Небу.

Будучи длительно-вечной — не имеет границ.

Будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деяет, но созидает.

Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: «Поскольку оно (Дао) по природе недвойственно, то порождение им вещей непостижимо [в своей глубинной сути]». Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, долгое, вечное.

Взгляни на это Небо — оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то с него свисают Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей.

Взгляни на эту Землю — она лишь множество щепотей земли, но если взять ее в ее ширине и толщине, то она держит на себе гору Хуашань¹⁴, не чувствуя тяжести, вмещает в себя реки и моря, не впитывая их, и несет на себе мириады вещей.

Взгляни на эту гору — она лишь множество камушков, но если взять ее во всей ее толщине и высоте, то на ней растут трава и деревья, птицы и звери живут на ней и россыпи сокровищ таятся в ней.

Взгляни на эту реку — она лишь множество ковшиков воды, но если опуститься в ее глубины, то в ней живут ящерицы, крокодилы, змеи, драконы, рыбы, черепахи, и разные в ней копятся богатства.

В «Ши» сказано:

И лишь небесная судьба в величии своем границ не знает.

Как видно, сказано о том, почему Небо является Небом.

[В «Ши» здесь же говорится:]

*Увы, не показать,
Сколь непорочны добродетели Вэнь-вана!*

Как видно, сказано о том, почему Вэнь-ван является вэнь¹⁵, чистота [его добродетелей] тоже «границ не знает».

Чжан 27

О, как величественно Дао совершенномудрого человека! Изобилующее! [Оно] растит и пестует мириады вещей, стремясь к пределам Неба. Щедрое, величественное! Его ритуальные церемонии исчисляются тремя сотнями, его правила этикета исчисляются тремя тысячами. Оно ждет подходящих людей и только потом осуществляется.

Поэтому говорится: «Если нет [людей] с совершенным Дэ, не осуществится и совершенное Дао».

Вот почему благородный муж чтит природу Дэ и идет путем-Дао пытливого овладения учением, доходит до пределов широкого и великого и исчерпывает до дна тончайше-сокровенное, достигает пределов высокого и светлого и идет путем-Дао следова-

ния середине, усваивает причины и постигает новое, проявляет искренность и великодушие и таким образом возвышает ритуал.

Вот почему, занимая высокое положение, не кичится, занимая низкое положение, не бунтует.

Когда в стране есть Дао, он говорит в меру того, чтобы [страна] процветала.

Когда в стране нет Дао, он молчит в меру того, чтобы избежать беды.

В «Ши» говорится:

*Разума ясность и мудрость ему помогла
И самому оградиться от всякого зла*.*

Разве не об этом же сказано!

Чжан 28

Учитель сказал:

«Глупый полагается только на себя, подлый сам себе голова, родившийся в нынешнюю эпоху отвергает древнее Дао — такие привлекают на себя беду».

Не Сын Неба не вносит изменений в ритуалы, не устанавливает режим правления, не определяет [начертания] письмен.

Ныне в Поднебесной все повозки имеют одинаковую колею, книги — единую письменность, поведение — единые моральные принципы.

Пусть даже воссядешь на его (Сына Неба) трон, но если не будешь обладать соответствующим ему Дэ, не смей создавать ритуалы и музыку.

Пусть даже будешь обладать соответствующим Дэ, но если не воссядешь на его (Сына Неба) трон, тоже не смей создавать ритуалы и музыку».

Учитель сказал:

«Я мог бы вынести суждение о ритуале династии Ся, но недостаточно нашел свидетельств в [царстве] Ци.

Я изучаю ритуалы династии Инь по тому, что сохранилось от них в [царстве] Сун.

Я изучаю ритуалы [династии] Чжоу, в настоящее время они действуют, и я следую Чжоу».

Чжан 29

Для того, кто правит Поднебесной существуют две заповеди, каждая из которых выражается в трех фразах¹⁶; эти заповеди уменьшают промахи.

Верхняя гласит:

пусть это даже доброта, но без подлинности;
но если без подлинности, то и без веры,
а за тем, во что не верят, народ не пойдет.

Нижняя гласит:

пусть это даже доброта, но без почитания;
но если без почитания, то и без веры,
а за тем, во что не верят, народ не пойдет.

Вот почему Дао благородного мужа состоит в том, чтобы укоренять ее (доброту) в себе и подтверждение ей находить в простом народе. Пытливо учиться ей у Трех Ванов¹⁷ и делать это не напоказ. Крепить ее между Небом и Землей и не нарушать меры. Доискиваться ее сути у души и духа и не испытывать сомнений. Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться.

Доискиваться ее сути у души и духа и не испытывать сомнений — это познание Неба.

Ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться — это познание человека.

Вот почему

действия благородного мужа на века становились Дао для Поднебесной;

поведение благородного мужа на века становилось нормой для Поднебесной;

слово благородного мужа на века становилось образцом для Поднебесной.

Те, кто были далеко, — взирали на него с надеждой, а те, кто были близко, — его не отвергали.

В «Ши» сказано:

Там, далеко, не вызывают зла,

А здесь, вблизи, не утомляют.

С утра до вечера надежду подают,

Что впрямь и до конца пребудут в доброй славе.

Еще не бывало, чтобы благородные мужи были не такими, и уже с давних пор [они] пользуются доброй славой в Поднебесной.

Чжан 30

Чжун Ни следовал заветам Яо¹⁸ и Шуня, уважал законы Вэнь-вана и У-вана, вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв.

[Он] подобен Небу и Земле, для которых нет ничего, чего бы не поддерживали и не несли, нет ничего, чего бы не обнимали и не покрывали. [Он] подобен временам года, которые проходят своей чередой, подобен Солнцу и Луне, которые попеременно светят.

Мириады вещей вместе пестуются и не вредят друг другу, Дао [Неба и Земли] рядом шествуют и не мешают друг другу, малое Дэ вширь растекается, большое Дэ ввысь развивается. Это то, чем создается величие Земли и Неба.

Чжан 31

Только достигший совершенной мудрости Поднебесной становится тем, кто

может обладать умом и знанием,
достаточными для того, чтобы быть всевидящим;
[может обладать] широтой и мягкостью,
достаточными для того, чтобы быть великодушным;
[может обладать] могуществом и твердостью,
достаточными для того, чтобы быть державным;
[может обладать] строгостью и справедливостью,
достаточными для того, чтобы быть почитаемым;
[может обладать] грамотностью и вдумчивостью,
достаточными для того, чтобы быть разборчивым.

Необъятно-широкий и глубинно-бездонный, [он] в соответствии с круговоротом времен проявляет это. Необъятно-широкий, как Небо, глубинно-бездонный, как земная пучина.

[Он] явится — и все как один оказывают почтение, скажет — и все как один верят, ступит — и все как один радуются.

Вот почему слава о нем гремит по всем Срединным царствам и доходит даже до варваров.

Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах, куда бы ни прокладывали дорогу человеческие усилия, что бы ни покрывало Небо, что бы ни несла Земля, что бы ни освещали Солнце и

Луна, где бы ни выпадали иней и роса – везде, где есть кровь и дыхание, все как один чтят и любят [его]. Поэтому и говорят: «Небу чета!»

Чжан 32

Только достигший искренности Поднебесной становится тем, кто способен определить великие моральные принципы Поднебесной, утвердить великую основу Поднебесной, познать созидательную мощь Неба и Земли. Как может он от кого-то зависть! Искренне его человеколюбие, тиха и глубока его [земная] пучина, широко и необъятно его Небо.

Если же в самом деле не будет таких, кто умен, просветлен, обладает совершенной мудростью, знанием и достиг Дэ Неба, то кто сможет постичь это?

Чжан 33

В «Ши» говорится:

Простому платью предпочли расшитые одежды.

Сказанное порицает вычурную отделку платья.

Вот почему

Дао благородного мужа, будучи сокрытым, день ото дня проявляется;

Дао маленького человека, будучи ясным, день ото дня исчезает.

Дао благородного мужа пресное, но не приедается, простое, но изящное [по смыслу], мягкое [в обращении], но строгое в принципах.

Это знание близкого в далеком, знание себя в общественных нравах, знание ясного в темном.

Это то, с чем можно войти в Дэ.

В «Ши» сказано [о рыбе]:

*Хотя и таится у самого дна,
Лучом освещается все же она.*

Поэтому, если, заглянув в себя, благородный муж обнаруживает, что не страдает пороком, это значит, что у него не было зла в помыслах. Что в благородном муже остается недостижимым, именно то для других остается невидимым.

В «Ши» сказано:

*Будь же таким и тогда, когда заходишь в покой:
Перед отверстием в крыше своей не красней*.*

Вот почему благородный муж, даже не двигаясь, вызывает почтение, даже не вымолвив слова, вызывает доверие.

В «Ши» сказано:

*К жертве явись; мы безмалвны, малчанье храним.
Споров не будет перед приходом твоим*.*

Вот почему благородный муж не награждает, а народ радуется; не гневается, а народ трепещет сильнее, чем под топором и секирой.

В «Ши» сказано:

*Нет ничего светлей, чем добродетель,
И все цари берут ее за образец.*

Вот почему, если благородный муж честно исполняет свой долг,
Поднебесная умиротворена.

В «Ши» сказано:

*Я полон дум о светлой добродетели.
Не повышаю голоса, не напускаю вид.*

Учитель сказал:

«[Повышать] голос и [напускать] вид, с тем чтоб перевоспитывать народ, — пустое».

В «Ши» сказано:

Добродетель легка, как легка паутинка.

И паутинка все же что-то да значит.

[И еще в «Ши» сказано:]

*Деяниям высшего Неба,
Не присущи ни звук, ни запах.*

Вот совершенство!

Примечания

¹ «Чжун юн» передает конфуцианскую картину космогенеза. Благородный муж выступает в ипостаси первоединого. Он развоплощен в сокрыто-тайном первоедином, в котором кроется космогоническая триада Неба, Земли и Человека. Благородный муж изготовился к тому, чтобы дать возможность без помех осуществиться первородному им-

пульсу бытия, поэтому проявляет предельную чуткость и осторожность. На это указывает его самостоянье — предкосмическая онтологическая одинокость. «Дао дэ цзин» тоже называет свое первозданное Дао «тайным», «сокровенно-тайным» и «одиноким»: «Дао есть нечто туманное, неразличимое!» «...Хаос... прежде Неба и Земли живущее. Беззвучное! Пустое! Одинокое стоит, не изменяется, в себе вращается без устали» (Дао дэ цзин, § 1; см. также § 15, 21, 25). Такое, дышащее вселенской пустотой первоединое, как в случае и с конфуцианским благородным мужем, страшит и даоского совершенномудрого человека, равно как и самого Лао-цзы: «То, чего боится человек, нельзя не бояться. О, ширь пустотная, без края и без центра!» (Дао дэ цзин, § 20). В конфуцианской и даоской космогониях имеются принципиальные различия, относящиеся к методу гармонизации Поднебесной. Конфуцианская космогония, в противоположность спонтанному органическому росту даоского Дао, разворачивается как процесс разрастания единой середины в совокупное множество эмоциональных элементов, проявляющих гармонию и Дао.

² Чжун Ни — прозвище Конфуция. Ниже называется *цзы* — Учителем: «Учитель сказал...».

³ Шунь (XXIII в. до н.э.) — легендарный правитель древности, наследовал Яо, который, согласно китайской традиции, правил Поднебесной в течение ста лет, с 2356 по 2256 г. до н.э. Шунь пробыл на престоле 39 лет, прославился добродетелью.

⁴ Хуэй — Янь Хуэй (Янь Юань) по прозвищу Цзы Юань, любимый ученик Конфуция, моложе его на 40 лет. Янь Хуэй единственный, кого Конфуций наравне с собой назвал «любящим учиться», т.е. философом: «Был Янь Хуэй, вот он философ. К несчастью, коротка судьба, и он временно почил. Теперь уж нет таких» (Лунь юй, XI.7).

⁵ Цзы Лу — прозвище ученика Конфуция, носил имя Чжун Ю, моложе Учителя на 9 лет.

⁶ «Ши» — «Песни», в период правления династии Западная Хань (140–87 гг. до н.э.) вошли в состав «У цзин» («Пяти канонов») и получили название «Ши цзин» — «Канон песен», или, как теперь его называют, «Книга песен и гимнов».

⁷ Цю — имя Конфуция, полное имя — Кун Цю.

⁸ Здесь и далее цитаты из «Ши цзина» в переводе А.Штукина отмечены «звездочкой» (*), приводятся по изданию: Шицзин. Книга песен и гимнов. Пер. с кит. А.Штукина. Подгот. текста и вступит. ст. Н.Федоренко. Коммент. А.Штукина. М., 1987, с. 129–130, 241, 255, 268, 305.

⁹ Тай-ван — один из основателей дома Чжоу, получил посмертное имя Гу-гун Дань-фу. Ван-цзи — посмертное имя вождя чжоусцев Ци Ли (Гун-цзи), сына Тай-вана, правил около 30 лет. Вэнь-ван (XII в. до н.э.) — сын Ван-цзи, глава уезда Чжоу, посмертно в знак уважения и

почитания наречен царем и объявлен родоначальником династии Чжоу. У-ван — сын Вэнь-вана, фактический родоначальник династии Чжоу, согласно исторической традиции, правил Поднебесной в 1122–1116 гг. до н.э.

¹⁰ Чжоу-гун (ум. в 1105 г. до н.э.) — младший брат У-вана, государственный деятель, создатель чжоуского законодательства, ритуалов, музыкальных канонов, принципов управления. Пользовался неоспоримым авторитетом у Конфуция и его учеников как человек высших моральных и умственных качеств.

¹¹ В Храме предков правителя дощечка с именем основателя династии помещалась в центре, дощечка с именами его потомков во втором, четвертом, шестом поколениях помещалась слева. Такой порядок назывался *чжао*. Дощечка с именами потомков в третьем, пятом, седьмом поколениях помещалась справа. Такой порядок назывался *му*. Отсюда название правила — *чжаому*.

¹² Ритуал вкушения — осеннее жертвоприношение колосьев нового урожая.

¹³ В условиях изоморфизма, или структурно-функционального подобия природы (макрокосма) и человека (микрокосма), дисгармония (равно как и гармония) движений природы отражается в движениях человека.

¹⁴ Гора Хуашань (Хуа-гора) — согласно древней космологии, одна из пяти священных гор, служивших опорами мироздания: Тайшань на востоке, Хошань на юге, Хуашань на западе, Хэншань на севере и Гаошань в центре.

¹⁵ Обыгрывается имя Вэнь-вана. *Вэнь* имеет значение «культура» и потому Вэнь-ван (букв. «Культура-царь») по своей чистой добродетели считается ее носителем.

¹⁶ В данном месте находим пример выражения философско-этических максим в форме «[по] три [фразы в] двух [слоях]» (*сань чун*). Приведенные в «Чжун юне» положения (максимы) о связи доброты и веры, очевидно, имели хождение именно в такой форме и были написаны на планках одна под другой соответственно вертикальному делению космоса на небесный «верх» (*шан*) и земной «низ» (*ся*). Как правило, максимы составлялись из трех фраз, что, в свою очередь, передавало уже трехуровневое вертикальное деление космоса на «верх» (*шан*), «середины» (*чжун*) и «низ» (*ся*). Двухуровневое и трехуровневое устройство космоса в качестве структурной парадигмы проецировалось не только на отдельные высказывания, но и вообще на архитектуру текста. Многие древнекитайские тексты делятся на «верхнюю» и «нижнюю» части (тома), к которым при необходимости добавлялась «средняя» часть. Такая маркировка двухтомников и трехтомников используется в Китае и в настоящее время.

¹⁷ Три Вана — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (см. выше, примеч. 9, 10).

¹⁸ Яо — см. выше, примеч. 3.

«СРЕДИННОЕ- ОБЫКНОВЕННОЕ»

Перевод и примечания

В.Б.Югай

О переводе

Конечно, точный перевод любого текста — это утопия, однако, чтобы читатель получил представление о классическом китайском тексте или хотя бы о существовании подобной формы организации человеческого опыта, предпочтение в переводе отдается лингвистической передаче текста, т.е. максимально точному отражению языковой ткани, а скорее ее неоднородности, специфической для китайского языка и культуры. Сама по себе лингвистическая передача обычно является лишь предварительной стадией к филологическому осмыслению и привычному литературно-художественному переводу. При лингвистической ориентации гладкость далеко не всегда достижима. Однако невозможность точной и красивой лингвистической передачи позволяет создать напряжение, привлекающее внимание к иному «образу» текста. А богатство родного языка помогает удержать перевод на грани языковой и дискурсной приемлемости. Таким образом, на русский язык переводится не только текст «Чжун юн», но сам древнекитайский язык как фактор текстообразования.

Непреодолимым препятствием на этом пути является специфическая неполнота каждого данного языка. Сказать можно все, но стоит обратиться к структуре высказывания, и вопрос «как сказать?» становится не менее важным, чем «что сказать?». Расхождение должного для разных языков оказывается при этом в центре внимания, и грамматика перестает быть более или менее нейтральной средой. Так, лаконичность классического древнекитайского языка сопряжена с тем, что структура текста на всех уровнях становится одним из важнейших языковых средств передачи значений и смыслов. При переводе текст часто разворачивается, но вместе с компактностью исчезает и сам вкус древнекитайского языка и мысли.

Не менее проблематична передача многозначности (как семантической, так и грамматической) отдельных языковых единиц. Структуры многозначности, омонимии, синонимии и полисемии для более или менее аналогичных единиц разных языков совпадают еще реже, чем значения синонимов в одном языке. Современный русский и древнекитайский текст диаметрально отличаются как в языковом, так и в культурном отношении. Сочетание факторов языка и культуры сделало отличным сами процессы адекватного восприятия текста. Но это далеко не очевидно в случае «гладкого» перевода, опирающегося на языковые и дискурсные клише родной культуры читателя.

Лингвистическая передача замыкает переводимый текст на себя, а не вписывает его в мир потенциальных читателей. И хотя замкнуть текст на себя полностью невозможно, осязаемое присутствие иной культуры делает непонимание текста более осознанным и в идеале способствует поиску автоматизмов восприятия, дающего целостное понимание. По возможности в переводе сохраняется неоднозначность, растяжимость текста, но в целом перевод сделан через призму комментариев Чжу Си. Экспериментальный характер перевода проявляется, прежде всего, в обилии необщепринятых переводов отдельных слов и терминов, а также в особой форме подачи текста. Для выделения ритмической структуры прозаический текст разбит на строки. Цитаты в данном тексте играют важную роль, и для их более четкого выделения слова Конфуция даны полужирным шрифтом, а короткие цитаты из «Стихов» — полужирным курсивом. Кроме того, через дефис (сдержан-осторожен) дается перевод двух иероглифов, образующих ритмические и семантические пары, характерные для древнекитайского языка; через косую черту (*Дао/Путь*) дается перевод взаимодополняющих значений одного иероглифа.

Чжан 1

Небесное предназначение называется природой.

Следование природе называется *Дао*.

Совершенствование *Дао* называется учением.

Дао/Путь есть то, что нельзя ни на миг покинуть.

Что можно покинуть, не есть *Дао*.

Вот почему цзюньцзы сдержан-осторожен в том, что ему неочевидно,

боязлив-опаслив в том, что ему не слышно.
 Нет ничего виднее потаенного,
 нет ничего явнее тончайшего —
 посему цзюньцзы осторожен со своим одиночеством.
 Пока счастье-гнев, горе-радость не выражены —
 называют это срединностью;
 выражены, но все попадают в средину, соизмерены с ней —
 называют это согласием/гармонией.
 Срединность есть великий корень поднебесной.
 Согласие есть всеохватное *Дао* поднебесной.
 Достижение срединности-согласия —
 Небо-Земля по местам расставляются им,
 тьма вещей/сущностей воспитывается им.

Чжан 2

Чжун Ни сказал:

Цзюньцзы — срединное-обыкновенное,
 малый человек — обращен против срединного-обыкновенного.
 Цзюньцзы срединен-обыкновенен —
 он цзюньцзы и в любое время попадает в средину;
 малый человек обращен против срединного-обыкновенного —
 он малый человек и нет для него запретного-устрашаю-
 щего.

Чжан 3

Цзы сказал:

Срединное-обыкновенное — оно ли не высшее!
 И давно в народе редко к нему способны!

Чжан 4

Цзы сказал:

Что по Пути не идут, знаю я это —
 умный/мудрый слишком далеко зашел,
 глупый/невежественный не дойдет до него.
 Что Путь не ясен, знаю я это —
 достойный/одаренный слишком далеко зашел,
 никчемный/негодный не дойдет до него.

**Среди людей нет таких, кто не пьет, не ест —
редко кто способен знать вкус.**

Чжан 5

Цзы сказал:
Путь — по нему ведь не идут!

Чжан 6

Цзы сказал:
Шунь — ведь велика же у него мудрость!
Шунь, любя расспрашивать и любя наблюдать ближние речи,
утаивая дурное и выдвигая доброе,
держал эти обе крайности/полюса,
применял средину этого к народу.
Не это ли сделало его Шунем!

Чжан 7

Цзы сказал:
Люди все скажут — я умен/мудр,
очертя голову, кидаются в сети-силки, в ямы-ловушки,
а никто не знает, как их избежать;
люди все скажут — я умен,
выбирают срединное-обыкновенное,
а не способны и месяца кряду его удержать.

Чжан 8

Цзы сказал:
Такой человек, как Хуй, выбирает срединное-обыкновенное.
Если раз обретет доброе/совершенное, то примет в обе руки,
запечатлеет в груди
и уже не потеряет его!

Чжан 9

Цзы сказал:
И поднебесную, и царства-государства возможно примирить,
и от титулов-жалований возможно отказаться,

**и по голому лезвию возможно пройти,
А срединное-обыкновенное невозможно осуществить.**

Чжан 10

Цзы Лу спросил о силе/стойкости.

Цзы сказал:

Сила ли южной стороны?

Сила ли северной стороны?

Либо же сила твоя?

**С терпимостью-мягкостью обучать,
не мстить не имеющим *Дао* —**

**сила южной стороны,
цзюньцзы пребывает в этом.**

**Подстилать металл-кожу,
умирать не досадуя —**

**сила северной стороны,
и сильный пребывает в этом.**

**Посему цзюньцзы гармоничен, а не плывет по течению,
о несгибаема сила!**

**установлен в срединном и неуклонен/беспристрастен,
о несгибаема сила!**

**В государстве есть *Дао* — не изменится от препятствий,
о несгибаема сила!**

**В государстве нет *Дао* — и перед лицом смерти не изменится,
о несгибаема сила!**

Чжан 11

Цзы сказал:

**Вдаются в потаенное, поступают/ведут себя странно,
пусть даже в последующих поколениях находятся продолжатели им —**

я же не стану таким!

Цзюньцзы, подчиняясь *Дао*, поступает/осуществляет.

**На полдороге забрасывают —
я же не способен перестать!**

Цзюньцзы полагается на срединное-обыкновенное.

**Удалившись от мира, не видя признания, не сожалеть —
только совершенномудрый способен к этому.**

Чжан 12

Дао цзюньцзы всерасточающе, но потаенно.

Муж-жена невежественны —

возможно их приобщить к знанию о нем;

что же до его высшего —

даже для совершенномудрого человека также есть то, чего не знает о нем.

Муж-жена никчемны —

возможно для них быть способными идти по нему;

что же до его высшего —

даже для совершенномудрого человека также есть то, к чему не способен в нем.

Небо-Земля велики —

людям все-таки есть на что сетовать.

Посему когда цзюньцзы говорит о великом —

в поднебесной никто не может нести/постичь его;

говорит о малом —

в поднебесной никто не может пробиться/вникнуть в него.

«Стихи» гласят:

Коршун взмывает в самое небо.

Рыба ныряет в пучину.

Речь о том, что наблюдаемо и вверху и внизу.

Путь цзюньцзы

созидает свой полюс в муже-жене;

что же до его высшего —

наблюдаемо по Небу-Земле.

Чжан 13

Цзы сказал:

Дао не отдалено от человека.

Что человеком принимается как *Дао*, но отдалено от людей, нельзя принимать как *Дао*.

«Стихи» гласят:

Вырубаю топорнице, вырубаю топорнице.

Его мерка/образец не отдалена.

Держишь топорнице, вырубая другое топорнице,

искоса посматриваешь на него —

будто принимая как отдаленное¹.

Посему цзюньцзы человеческим упорядочивает людей —

исправив, останавливается.

Преданность-сопереживание не отводят далеко от Пути —
как не хочешь, чтобы поступали с тобой,
не надо поступать и с другими.

Дао цзюньцзы четверично,

Цю пока в сем не смог ни одного.

Что требуют от сына —

тем служить отцу пока не смог;

что требуют от слуги —

тем служить государю пока не смог;

что требуют от младшего брата —

тем служить старшему пока не смог;

что требуют от друзей-товарищей —

так прежде поступать самому пока не смог.

По обыкновенному *Дэ* поступает/ведет себя,

к обыкновенным речам внимателен —

есть недостаточность *Дэ*, не дерзает не стараться,

есть излишек речей, не дерзает исчерпывать,

в речи оглядывается на поведение,

в поведении оглядывается на речь —

где же цзюньцзы не добросовестен?

Чжан 14

Цзюньцзы по данному своему положению ведет себя,
не хочет ничего вне его.

В данности богатства-знатности —

ведет себя по богатству-знатности;

в данности бедности-подлости —

ведет себя по бедности-подлости;

в данности варваров И-Ди —

ведет себя по И-Ди;

в данности страдающих-страждущих —

ведет себя по страдающим-страждущим.

Цзюньцзы, где бы ни оказался, обретает себя в том.

Занимая высшее положение,

не притесняет низших;

занимая низшее положение,

не прибегает к высшим.

Так как выправляет себя, а не требует с людей,

то нет обид.

Вверху не обижается на Небо,
внизу не укоряет людей.

Посему

цзюньцзы, пребывая в легкости, ожидает предназначения,
малый человек, ведя себя опасно, охотится за везением.

Цзы сказал:

Стрельба из лука в чем-то схожа с цзюньцзы —

**не попадая в холст-кожу, спрашивают/требуют, обраща-
ясь к себе самому.**

Чжан 15

Путь цзюньцзы

будто далекое путешествие — обязательно начинается с близи,
будто высокое восхождение — обязательно начинается снизу.

«Стихи» гласят:

*С женой-детьми — совет да любовь,
Словно игра на тиге и цине.
И братья ладят прекрасно,
И согласие-радость приятны.
Дружны твои семья и дом,
Благодеествуют твои жена и чада.*

Цзы сказал:

Отцу-матери — это ли не отрада!

Чжан 16

Цзы сказал:

Такое Дэ, как у духов-божеств, — оно ли не великолепно!

Смотрят на них и не видят,

слушают их и не слышат,

воплощены в сущностях, и нельзя [их] лишиться.

Побуждая людей поднебесной

в ровности-ясности, в великолепных одеждах

свершать жертвоприношения-моления,

разливаются-заполоняют, словно рея над ними,

словно витая и слева и справа.

«Стихи» гласят:

О божество фядущее!

О неисповедимое!

О, как можно пренебрегать!

**Ведь то, что тончайшее, явно,
что подлинное, нельзя спрятать, подобно этому!**

Чжан 17

Цзы сказал:

Шунь — ведь велика же у него сыновность!

Дэ как у совершенномудрого человека.

Чтим как сын Неба.

Богат всем внутри четырех морей.

В храме предков подношения делают ему.

Сыновья-внуки хранимы им.

Посему великое Дэ

обязательно обретает свое положение,

обязательно обретает свое жалованье,

обязательно обретает свое имя/славу,

обязательно обретает свое долголетие.

Посему Небо, порождая сущности,

обязательно соответственно их свойствам придает им.

Посему, растет — удобряет его,

валится — опрокидывает его.

В «Стихах» сказано:

Превосходен-радостен цзюньцзы.

Повсюду являя благое Дэ,

Благотельствует и народу, и слугам.

Жалованье получает от Неба —

Предназначение его хранимо-защищаемо,

Продлеваемо с Неба оно.

Посему тот, у кого великое Дэ,

обязательно получает предназначение.

Чжан 18

Цзы сказал:

Беспечален — пожалуй, только один Вэнь-ван!

Цзи-ван был отцом,

У-ван был сыном.

Отец создал,

сын продолжил.

У-ван воспринял нить Тай-вана, Цзи-ван, Вэнь-вана —

единожды облачился воином, а овладел поднебесной

и не потерял в поднебесной своего славного имени.
 Чтим как сын Неба.
 Богат всем внутри четырех морей.
 В храме предков подношения делают ему.
 Сыновья-внуки хранимы им.
 У-ван поздно получил предназначение,
 Чжоу-гун завершил Дэ ванов Вэнь и У —
 посмертно возвел в ваны Тай-вана и Цзи-вана,
 поднес жертвы прежним гунам по ритуалам сына Неба.
 Ритуалами этими
 охватил удельных князей, великих мужей, а также всю
 знать и простолюдинов.
 Отец был великим мужем,
 сын был обычным знатным —
 хоронят по великому мужу,
 жертвы приносят по знатному;
 Отец был знатным,
 сын был великим мужем —
 хоронят по знатному,
 приносят жертвы по великому мужу.
 Годичный траур охватил великих мужей.
 Трехгодичный траур охватил лишь сына Неба.
 В трауре по отцу-матери нет благородных-подлых — един.

Чжан 19

Цзы сказал:
 У-ван, Чжоу-гун — не всеохватная ли у них сыновность!
 Ведь тот, у кого сыновность,
 совершенен в наследовании воли людей,
 совершенен в продолжении дел людей.
 Весной и осенью
 убирают свои храмы предков,
 расставляют их родовую утварь,
 раскладывают их одеяния-накидки,
 преподносят им сезонную пищу.
 Ритуалы храма предков —
 то, чем устанавливают порядок *чжао-му*;
 порядок титулов —
 то, чем отличают благородных-подлых;
 порядок дел/занятий —

то, чем различают достойных;
 на всеобщем возлиянии младшие как старшие³ —
 то, чем являют милость к подлым;
 на пиру по цвету волос —
 то, чем устанавливают порядок возрастов.
 Вступать в их местоположение⁴,
 осуществлять их ритуалы,
 играть их музыку,
 чтить чтимое ими,
 любить родственное им,
 служить умершим, словно служишь живым,
 служить отошедшим, словно служишь существующим/жи-
 вущим, —

это высшая сыновность.

Ритуалы *цзяо-шэ* —

то, чем служат верховному владыке⁵;
 ритуалы храма предков —
 то, чем служат своим предшественникам.

Ясны

ритуалы *цзяо-шэ*,
 значение жертвоприношений *ди-чан*⁶,
 и упорядочиваешь государство, словно бы оно
 предстает на ладони!

Чжан 20

Ай-гун спросил об управлении/политике.

Цзы сказал:

Управление ванов Вэнь и У нанесено на дерево-бамбук.

Когда эти люди существовали,
 то их управление проводилось;
 когда эти люди отошли,
 то их управление прервалось.

Дао человека чутко к управлению,

Дао Земли чутко к выращиванию.

Ведь управление есть камыш.

Посему ведение управления заключено в людях.

Приобретают людей — собой,

совершенствуют себя — *Дао*,

совершенствуют *Дао* — человечностью.

Человечность — это человеческое,

родственность к родным является великим;
долг/справедливость — это надлежащее,
чтимось/возвышение достойных является великим.

Степени родственности к родным,
ранги чтимости достойных —
порождающее ритуал.

В низшем положении, не расположив к себе высших,
народ не удастся упорядочить!

Посему цзюньцзы нельзя не совершенствовать себя.

Думать о совершенствовании себя
нельзя, не служа родным;

думать о служении родным
нельзя, не зная людей;

думать о знании людей
нельзя, не зная Неба.

Всеохватное *Дао* поднебесной пятерично,
то, чем осуществляется оно, троячно.

А именно:

государь-слуга,

отец-сын,

муж-жена,

старшие-младшие братья,

отношение друзей-товарищей —

те пять, которые есть всеохватное *Дао* поднебесной;

мудрость,

человечность,

доблесть —

те три, которые есть всеохватное *Дэ* поднебесной.

То, чем осуществляются они, едино.

Кто-то родившись познает это,

кто-то участь познает это,

кто-то в лишениях познает это,

что до их знания этого — едино;

кто-то спокойно осуществляет это,

кто-то ради пользы осуществляет это,

кто-то, стараясь-напрягаясь, осуществляет это,

что до их успешного завершения — едино.

Цзы сказал:

Любовь к учебе приближает к мудрости,

осуществление всеми силами приближает к человечности,

знание позорного приближает к доблести.

Когда знаешь вот эту тройку,
 то знаешь, чем совершенствовать себя;
 когда знаешь, чем совершенствовать себя,
 то знаешь, чем упорядочивать людей;
 когда знаешь, чем упорядочивать людей,
 то знаешь, чем упорядочивать поднебесную и государ-
 ства.

Всегда для поднебесной и государств есть девять устоев.

А именно:

совершенствование себя,
 возвышение достойных,
 родственность к родным,
 уважение к великим/высокопоставленным слугам,
 забота об остальных слугах,
 усыновление простого народа,
 собрание ста видов мастеров,
 послабление чужеземцам,
 привлечение удельных князей.

Если совершенствовать себя, то *Дао* устанавливается;

если чтить достойных, то никто не собьет с толку;

если быть родственным к родным, то дяди-братья не обижа-
 ются;

если уважать великих слуг, то ничто не запутается,

если заботиться об остальных слугах, то знатные воздают
 серьезностью в ритуале;

если усыновлять простой народ, то сто фамилий поощря-
 ются;

если собирать сто видов мастеров, то средств на расходы
 достанет;

если послаблять чужеземцам, то четыре стороны возвращают-
 ся к тебе;

если привлекать удельных князей, то поднебесная трепещет
 пред тобой.

Ровность-ясность, великолепные одежды в храме,
 не по ритуалу не действуют —

то, чем совершенствуют себя;

устраивают клеветников, отдаляют искусительниц,
 умаляют деньги и ценят *Дэ* —

то, чем чтят/возвышают достойных;

возвышают их положение,
увеличивают их жалованье,
разделяют их любовь-отвращение —

то, чем поощряют родственность к родным;
обилие чиновников для исполнения поручений —

то, чем поощряют великих слуг;

преданным-верным увеличивают жалованье —

то, чем поощряют знатных;

повинности по времени года, снижение поборов —

то, чем поощряют сто фамилий;

ежедневные проверки, ежемесячные испытания,
довольствие-кормление впору службе —

то, чем поощряют сто видов мастеров;

провожают отбывающих, приветствуют прибывающих,

вознаграждают добрых, сострадают неспособным —

то, чем дают послабления чужеземцам;

продлевают пресекающиеся роды,

возрождают пропадающие государства,

упорядочивают в смуте, поддерживают в опасности,

своевременность *чао-тин*⁷,

щедрость к отбывающим, непритязательность к прибывающим —

то, чем привлекают удельных князей.

Всегда для поднебесной и государств есть девять устоев.

То, чем осуществляются они, едино.

Всегда если к делу/событию

подготовиться, то установится,

не подготовиться, то провалится.

Если определить до изречения, то не будет заминок;

если определить до дела, то не будет затруднений;

если определить до осуществления, то не будет изъянов;

если определить до Пути, то не будет тупиков.

Пока, находясь в низшем положении, не расположишь к себе
высших,

народ не удастся упорядочить!

В доверии высших есть *Дао*,

не верен друзьям-товарищам —

уже не быть расположению высших!

В верности друзьям-товарищам есть *Дао*,

не послушен родным —
 уже не быть верности друзьям-товарищам!
 В послушании родным есть *Дао*,
 обратившись к себе, не подлинен —
 уже не быть послушанию родным!
 В подлинности себя самого есть *Дао*,
 не ясно доброе/совершенное —
 уже не быть подлинности себя самого!
 Подлинность — это *Дао* Неба.
 Становление подлинности — это *Дао* человека.
 Подлинный, не стараясь, попадает в средину,
 не обдумывая, обретает.
 Непосредственно-непринужденно попадающий в *Дао* —
 совершенно мудрый человек;
 Становящийся подлинным — это тот,
 кто, выбрав доброе, крепко держит его —
 обширно научается ему,
 досконально расспрашивает о нем,
 осторожно обдумывает его,
 ясно различает/разбирает его,
 искренно осуществляет его.
 Пока чему-то не научился,
 научившись, не сумел —
 не отступится;
 пока о чем-то не расспросил,
 расспросив, не узнал —
 не отступится;
 пока что-то не обдумал,
 обдумав, не обрел —
 не отступится;
 пока что-то не различил,
 различил не ясно —
 не отступится;
 пока что-то не осуществил,
 осуществил не усердно/искренно —
 не отступится.
 Другие единожды могут это,
 я — стократно;
 другие десятикратно могут это,
 я — тысячекратно.

**Кто действительно способен к этому Дао,
хотя и глуп, обязательно обретет ясность,
хотя и мягкотел/слаб, обязательно обретет силу.**

Чжан 21

От подлинности ясность — называют это природой;
от ясности подлинность — называют это учением.
Где подлинность, там и ясность;
где ясность, там и подлинность.

Чжан 22

Только высшая подлинность поднебесной
делает способным исчерпать свою природу.
Если способен исчерпать свою природу,
то способен исчерпать природу других людей;
если способен исчерпать природу людей,
то способен исчерпать природу вещей;
если способен исчерпать природу вещей,
то возможно содействовать в преображении-воспитании
Небу-Земле;
если содействовать в преображении-воспитании Небу-Земле,
то возможно вместе с Небом-Землей составить триаду!

Чжан 23

Этому уступает одностороннее совершенство.
Односторонний способен иметь подлинность.
Где подлинность, там оформленность;
где оформленность, там очевидность;
где очевидность, там ясность;
где ясность, там воздействие;
где воздействие, там изменение;
где изменение, там преобразование.
Только высшая подлинность поднебесной делает способным
преображать.

Чжан 24

На Пути высшей подлинности возможно наперед знать.
К подъему государства

обязательно будут благовестия-предзнаменования;
 к гибели государства
 обязательно будет нечисть-нежить —
 видны по тысячелистнику-черепахе,
 действуют в четырех конечностях тела.
 Надвигается беда-благополучие:
 к добру — обязательно прежде узнают это,
 не к добру — обязательно прежде узнают это.
 Посему высшая подлинность подобна божественности.

Чжан 25

Подлинное самозавершается,
 а Путь самонаправляется.
 Подлинное есть конец и начало вещей/сущностей —
 без подлинности нет вещей.
 Вот почему цзюньцзы подлинность принимает как ценность.
 Подлинное не есть лишь собственная самозавершенность —
 это то, что завершает вещи.
 Завершенность самого себя — человечность,
 завершенность вещей — мудрость.
 Это Дэ природы,
 это Путь, смыкающий внешнее и внутреннее,
 посему это надлежит/уместно использовать в любое время.

Чжан 26

Посему высшая подлинность непрерывна.
 Где непрерывность, там долговечность;
 где долговечность, там обнаруженность;
 где обнаруженность, там длительность-давность;
 где длительность-давность, там обширность-толща;
 где обширность-толща, там высота-ясность.
 Обширность-толща —
 то, чем несомы вещи;
 высота-ясность —
 то, чем покрыты вещи;
 длительность-долговечность —
 то, чем завершены вещи.
 По обширности-толще — пара Земле,
 по высоте-ясности — пара Небу,

по длительности-долговечности — безгранична.

Что подобно этому —

не показано, но отчетливо,
не воздействует, но изменяет,
не делает, но завершает.

Путь Неба-Земли можно исчерпать одним изречением:

Так как он, будучи вещами/сущностями, не раздвоен,
то он, порождая вещи, неисповедим.

Путь Неба-Земли —

обширность,
толща,
высота,
ясность,
длительность,
долговечность.

Вот оно Небо — это всего лишь много блесков-огоньков,
а какова его неистоцимость —

солнце-луна, звезды-светила висят в нем,
тьма сущностей покрыта им;

вот она Земля — всего лишь много пригоршней почвы,
а каковы ее широта-толща —

носит гору Хуа-шань и не тяготится,
собирает реки-моря и не проливается,
тьма сущностей несомы ею;

вот они горы — всего лишь много куч камней,

а каковы их широта-величие —

травы-деревья живут здесь,
птицы-звери селятся здесь,

сокровища сохраняются-производятся ими;

вот они воды — всего лишь много ковшей воды,

а какова их неизмеримость/неисповедимость —

ящерицы-крокодилы, змеи-драконы, рыбы-черепахи
порождаются ими,

деньги-драгоценности умножаются ими.

«Стихи» гласят:

Только предназначение Неба

Так торжественно — непреходяще!

Здесь сказано о том, что Небо делает Небом.

Так разве не явна

Беспримесность Дэ Вэнь-вана!

Здесь сказано о том, что Вэнь-вана делает ваном *Вэнь* —
беспримесность также непреходяща.

Чжан 27

Как велик Путь совершенномудрого человека —
разливается-заполоняет,
испуская-воспитывая тьму вещей,
вздымаясь до самого Неба.

Как исполнен величия!

Церемоний-ритуалов — триста,
церемоний-обрядов — три тысячи.

Найдется их человек — и после осуществляются.

Посему сказано:

Если не высшее *Дэ*,
высшему *Дао* не выкристаллизуются.

Посему цзюньцзы,

что *Дэ*-природу, высказывается, спрашивает, учится,
достигая высших широты-величия, исчерпывает сущност-
ное-тончайшее,
достигая предельной высоты-ясности, направляется сре-
динным-обыкновенным,
оживляя знакомое, узнает новое,
всецело-щедро преклоняется перед ритуалом.

Вот почему, пребывая наверху, не заносится,
будучи внизу, не противостоит.

У государства есть *Дао* —

его речей достанет для подъема;

у государства нет *Дао* —

его молчания достанет для выживания.

В «Стихах» сказано:

*Ясность да разум —
Тем сохранишь себя.*

Вот о чем говорится здесь!

Чжан 28

Цзы сказал:

Глухие, а любят себя применить,

Подлые, а любят себя выделить,

**живут в мире/поколении нынешнего,
обращаются к *Дао* древнего.**

Подобные таким — это навлекающие на себя бедствия.

Не Сын Неба, да

не судит о ритуале,
не утверждает мер/эталонов,
не пересматривает письмен.

Ныне, когда в поднебесной

повозки одинаковы колеёй,
книги одинаковы письменами,
поведение одинаково видами отношений,
хоть есть его положение⁸,
если нет его Дэ,

не дерзай создавать ритуал-музыку при этом;
хоть есть его Дэ,
если нет его положения⁹,

также не дерзай создавать ритуал-музыку при этом.

Цзы сказал:

Мне нравится ритуал династии Ся —

**в государстве Ци он недостаточно авторитетен/обна-
ружен;**

я изучил ритуал династии Инь —

в Сун существует что-то от него;

я изучил ритуал династии Чжоу —

ныне применяют его.

Я следую Чжоу.

Чжан 29

Когда в правлении поднебесной есть три важнейших¹⁰,
не малочисленны ли в нем ошибки!

Что выше¹¹ этого, хотя и добро/совершенно — нет авторитетности/обнаруженности,

Нет авторитетности — не доверяют,

не доверяют — народ не подчинится/последует;

Что ниже¹² этого, хотя и добро/совершенно — не чтимо,
не чтимо — не доверяют,

не доверяют — народ не последует/подчинится.

Посему Путь цзюньцзы

укоренен в нем самом,

авторитетен/обнаружен в простом народе,

проверен по ванам трех династий, и его не извращают,

учрежден по Небу-Земле, и ему не противостоят,

испрошен у духов-божеств, и нет места сомнениям,
в ста поколениях ожидают совершенномудрого человека и
не сбиваются с толку.

Испрошен у духов-божеств, и нет места сомнениям —
знание Неба;

в ста поколениях ожидают совершенномудрого человека и не
сбиваются с толку —
знание человека.

Вот почему

воздействие цзюньцзы мир/общество принимает как *Дао*
для поднебесной,
осуществление/поведение мир принимает как образец для
поднебесной,

речи мир принимает как закон/нормы для поднебесной.

Когда он вдали, то взирают;

когда он вблизи, то не надоедает.

В «Стихах» сказано:

*Находится там — нет отвораченья,
Находится здесь — нет отторженья.
И спозаранку, и ночью
Вечно славят его.*

Еще не было цзюньцзы, не подобных этому и быстро не просла-
вившихся в поднебесной.

Чжан 30

Чжун Ни

как предков продолжает Яо и Шуня,
как уложения выражает ванов Вэнь и У,
вверху настраивается на времена Неба,
внизу приспосабливается к воде-почве.

Будто Небо-Земля, для которых
нет того, что она не поддерживает-носит,
нет того, что оно не покрывает-покровительствует.

Будто попеременный ход/осуществление четырех времен года,
словно поочередная ясность/свет солнца-луны.

Тьма вещей вкупе воспитывается, друг другу не вредя,

по Пути вкупе идут, друг другу не противостоя,

малое *Дэ* потоками растекается,
великое *Дэ* всецело преобразует.

Это то, что делает Небо-Землю великими.

Чжан 31

Только высшая совершенномудрость поднебесной делает способным

к остроте-ясности, прозорливости-мудрости —
достаточным, чтобы был надзор за низшими;
к терпимости-щедрости, теплоте-мягкости —
достаточным, чтобы было приятие;
к инициативе-силе, твердости-непреклонности —
достаточным, чтобы была реализация;
к ровности-торжественности, срединности-правильности —
достаточным, чтобы было уважение;
к пристальному наблюдению узора-устройства —
достаточному, чтобы было различение.

Всеобще-обширно, бездна-источник и вовремя выходит.

Всеобще-обширно, словно Небо.

Бездонно-исконно, словно бездна.

Увиденно — и в народе нет неуважающих,
изречено — и в народе нет недоверяющих,
осуществлено — и в народе нет недовольных.

Вот как молва-имя

разливается-заполняет срединные государства,
расходится-достигает южных и северных варваров.

Куда доезжают на лодках-повозках,

куда добраться людям по силам,

где Небо покрывает,

что Землей несомо,

что освещают солнце-луна,

где выпадают иней-роса —

везде, где есть кровь-ци, нет никого не чужих-родственных.

Посему сказано: пара Небу.

Чжан 32

Только высшая подлинность поднебесной делает способным
задавать-закреплять великие устои поднебесной,
устанавливать великий корень/основу поднебесной,
знать преобразование-воспитание Неба-Земли —
тогда откуда же взяться уклону/пристрастию?

Неподдельна его человечность,
бездонна его бездна,

безбрежно его Небо.

Если не крепкий в остроте-ясности, в совершенномудрости-уме и
всехватном небесном Дэ,

кто же может знать это?

Чжан 33

В «Стихах» сказано:

Одет в парчу – поверх холщовая накидка.

Отвращение здесь к очевидности узора/внешнего.

Посему Дао цзюньцзы затемнено, но с каждым днем проступает
ярче;

Дао малого человека очевидно, но с каждым днем приближает
к гибели.

Дао цзюньцзы

пресно, но не надоедает,
просто, но узорно/изысканно,
мягко, но устроено/структурировано,
знает близкое в отдаленном,
знает себя в нравах,
знает тончайшее в явном –
позволит вступить в Дэ.

«Стихи» гласят:

*Пусть глубоко погрузилась,
Все же вполне различима.*

Посему цзюньцзы

следит, чтобы внутри не было изъянов,
и нет отвращения к собственным устремлениям.

Цзюньцзы не в том ли только недостижим, что другим не видно!

«Стихи» гласят:

*Заглянуть в твои комнаты –
Не срамишься даже под угловым оконцем¹³.*

Посему цзюньцзы

не воздействует, но его уважают,
не изрекает, но ему верят.

В «Стихах» сказано:

*Величественно шествуют – нет речей.
Время, когда не о чем спорить.*

Вот почему цзюньцзы

не награждает, а народ поощрен,

не гневается, а народ утрашен, больше чем топором-секирой.

В «Стихах» сказано:

*Не явно ли Дэ.
Сотни владык воплощают его!*

Вот почему цзюньцзы искренен-учтив, а поднебесная умиротворена.

«Стихи» гласят:

*В себе лелею ясное Дэ –
Не возвеличиваясь голосом и видом.*

Цзы сказал:

Голос-вид в преображении народа – самое последнее/поверхностное.

В «Стихах» сказано:

Дэ легковесно, словно волосок.

Но и волосок соотносим.

*Небо вверху творит
Без голоса, без запаха –*

вот высшее!

Примечания

¹ Далекое, отдаленное ассоциируется с малопонятным, сложным, туманным (сравните «ближние речи» в 6-м чжане). Здесь на примере из мира вещей показано, как возникает это ощущение отдаленности, сложности, когда внутренние критерии воспринимаются как внешние.

² *Чжао* и *му* – левая и правая сторона в храме предков. В храме предков в центре лицом на восток ставили образ главы рода – Великого предка (*Тай цзю*); по левой стороне (*чжао*) лицом на юг располагали таблички, представляющие четные поколения предков; по правой стороне (*му*) лицом на север – таблички, представляющие нечетные поколения.

³ По контрасту с обычным порядком любого ритуала во время жертвенного возлияния первыми поднимают кубки и пьют жертвенное вино младшие по возрасту (ниже – «подлые»).

⁴ То есть в храмы предков.

⁵ *Цзяо* – жертвоприношения Небу в храме предков в центре, обращены к верховному владыке Шан Ди; *шэ* – жертвоприношения Земле, обращены к повелителю Почвы Хоу Ту. Здесь имя Хоу Ту опущено, как ясное из контекста и лишнее в ритмическом рисунке.

⁶ *Ди* – большое жертвоприношение, устраивавшееся раз в пять лет в храме предков сына Неба. *Чан* – осеннее жертвоприношение, здесь называется как представитель всех четырех ежесезонных жертвоприношений.

⁷ *Чао* и *пинь* — обязательные регулярные аудиенции удельных князей (*чжухоу*) у вана. Согласно комментарию Чжу Си, аудиенция *чао* давалась раз в пять лет, малая аудиенция *пинь* — каждый год, большая аудиенция *пинь* — раз в три года.

⁸ В интерпретации Чжу Си: положение сына Неба.

⁹ В интерпретации Чжу Си: ситуация Конфуция.

¹⁰ Имеются в виду ритуал, меры и письмена, о которых говорилось в предыдущем чжане.

¹¹ Имеются в виду совершенные правители древности, такие как, Яо и Шунь.

¹² Имеются в виду совершенномудрые люди без статуса правителя, такие, как Кун-цзы.

¹³ Древние китайцы спали у северной стены дома, а вверху в северо-западном углу делали небольшое окно. Это было самое укромное место в доме.



А.Е. Лукьянов

«ЧЖУН ЮН»: КОНФУЦИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О СЕРЕДИНЕ

Введение

В отечественной китаеведческой литературе трактат «Чжун юн» встречается под различными наименованиями: «Учение о середине», «Срединное и неизменное», «Средина и постоянство», «Центр истины и ее бытие». Многообразие переводов названия памятника проистекает из различного понимания термина *юн*. В тексте «Чжун юна» его объяснение не дается. Вероятно, трактовка *юн* в значении «неизменного» восходит к знаменитому неоконфуцианцу Чжу Си (1130–1200), который во вступительном комментарии к «Чжун юну» сказал: «Неуклонное это и есть срединное (*чжун*), неизменное это и есть постоянное (*юн*). Срединное — это совершенное Дао Поднебесной, постоянное — это непреложный закон (*ли*) Поднебесной». Отсюда и переводится «Чжун юн» как «Срединное и постоянное» с прибавлением понятийного содержания *дао* и *ли*. Подстрочный же комментарий определяет *юн* в значениях «использования», «действия», «функции» и того, что «принимается к руководству», чему «следует внимать».

Предлагаемый здесь перевод названия как «Следование середине» обусловлен авторским пониманием текста и значениями входящих в него иероглифов: *чжун* — «середина», *юн* — (гл.) «использовать», (сущ.) «применение», «подвиг», «тяготы», «стена», «большой колокол». «Следование середине» — это еще один вариант названия памятника в русском переводе. В будущих синологических исследованиях варианты будут множиться. Однако, скорее всего, они не смогут значительно повлиять на понимание трактата, если только исследователи не будут исходить из тезиса об определяющей роли его переводного названия. И действительно, стоит исследователю принять название «Срединное и

неизменное» за исходную методологическую установку, как он будет вынужден искать в трактате «срединное» и «неизменное», определять их единство и различие и в свете этого анализировать все идейное содержание. А если за такую установку будет избрано название «Центр истины и ее бытие», то критерии осмысления «Чжун юна» могут значительно измениться.

Несомненно, оригинальное название письменного памятника имеет большое значение для его понимания: оно может отражать процесс формирования текста, подчеркивать его идейную направленность, символизировать принадлежности к какому-либо учению и т.д. Но все же в целом название произведения вторично относительно его содержания и, как правило, дается после завершения работы самим автором или учениками и последователями. Причем названий может быть несколько. Например, основополагающий даоский трактат вначале назывался «Хуанди шу» («Книга Желтого первопредка») — по имени мифологического предка китайцев, затем «Лао-цзы» — по имени предполагаемого автора этого трактата и, наконец, «Дао дэ цзин» — по основной категориальной диаде *дао-дэ*. В свою очередь, и переводное название «Чжун юна» является вторичным относительно оригинального названия и вторичным относительно исследовательского понимания содержания «Чжун юна». Поэтому в каком-то одном варианте перевода названия этого трактата менее всего следует рассчитывать на понятийную адекватность. К подлинному значению названия «Чжун юн», по всей видимости, можно приблизиться только через множество переводных названий и авторских исследований.

Автором «Чжун юна» традиция считает внука Конфуция (551–479 гг. до н.э.) Цзы Сы (ок. 483 – 402 г. до н.э.), который унаследовал учение своего деда от Цзэн-цзы (505 – ок. 436 г. до н.э.) — одного из способнейших учеников Великого Учителя. Первоначально «Чжун юн» в виде двух глав входил в состав конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи ритуалов»), написанного несколькими авторами в период с IV по I в. до н.э. Приблизительно с IV–VI вв. н.э. «Чжун юн» фигурирует в среде философской литературы как самостоятельное произведение. В правление династии Сун (960–1279 гг. н.э.) тексты «Чжун юн», «Лунь юй» («Беседы и суждения»), «Мэн-цзы» («Книга [философа] Мэн [Кэ]») и «Да сюэ» («Великое учение», первоначально 42-я глава «Ли цзи») были сведены в канонический сборник «Сы шу» («Четыре

книги») и затем объединены с созданным при династии Западная Хань (140–87 гг. до н.э.) сводом «У цзин» («Пять канонов») в литературно-философский корпус «Сы шу у цзин» («Четыре книги [и] Пять канонов»).

«Чжун юн» не случайно выделен как самостоятельный трактат. Он конкретизирует, дополняет и развивает положения «Лунь юя». В целом эти дополнения можно свести к следующему.

Во-первых, «Чжун юн» воспроизводит отсутствующую в других источниках картину конфуцианской космогонии, посредством чего конфуцианство закрепляет свои идеи в мироздании культуры Дао и приобретает статус философского учения.

Во-вторых, «Чжун юн» дает определение природы человека, о чем, по свидетельству учеников, умалчивал Конфуций [14, V.13].

В-третьих, «Чжун юн» раскрывает космогонические и нравственные функции духа и души, что оставлено за предметными рамками «Лунь юя».

В-четвертых, «Чжун юн» глубже отражает нравственную генетику духовного качества человеколюбия (*жэнь*): в «Лунь юе» человеколюбие определяется через почитание родителей и старших братьев [14, I.2], в «Чжун юне» — через созидание человеком себя в опоре на космогоническую искренность [28, § 25].

В-пятых, «Чжун юн» конкретизирует данное в «Лунь юе» определение философии — *хао сюэ* [14, XVII.8; XIX.5] и прямо указывает на его эпистемологическое содержание [28, § 20].

В-шестых, «Чжун юн» выстраивает систему генерации философских категорий, спиральные цепочки которых зарождаются в недрах мифа и переводятся в план философского сознания методом многоступенчатого просветления. «Чжун юн» вскрывает мифологические корни конфуцианских категорий и тем самым расставляет вехи генетической дистанции конфуцианской философии по общей формуле генезиса мировой философии «от мифа к логосу».

Трактат «Чжун юн» переведен на основные европейские языки. Переводы на русский сохранились в рукописном наследии основоположников отечественного китаеведения — Я.Волкова (р. 1728?), Н.Я.Бичурина (1777–1853), Д.П.Сивиллова (1798–1871), существует и три опубликованных перевода. Первый выполнен А.Л.Леонтьевым («Джун-Юн, т.е. закон непреложный», 1784) [6], второй — Д.П.Конисси («Средина и постоянство», 1895) [21], третий — В.Г.Буровым («Учение о середине», 1973) [25].

За последние 200 лет развития отечественного китаеведения «Чжун юн» несколько раз включался в предметное поле филологической работы в силу того, что философские классические произведения — *цзинь*, а «Чжун юн» с полным правом относится к ним, полагались «в основу китайского литературного комплекса старинного стиля, действовавшего вплоть до начала XX в.» [1, с. 31]. Однако «Чжун юн» ни разу не был предметом специального историко-философского и структурного текстового анализа. Посильному восполнению этого пробела и посвящена данная книга.

Учение о середине в древнекитайской философии

«Чжун юн» уникален по своему названию: в литературном корпусе древнекитайской философской классики нет больше ни одного памятника, в название которого входило бы понятие «середины». Как следствие возникает вопрос: а так ли уникально и передаваемое «Чжун юном» учение о середине или это выражение общей закономерности формирования философского самосознания?

Содержание древних философских канонов показывает, что все первые философские учения строятся по статико-динамической системе космогонии и космологии. Это не прихоть, не мода и не изобретение философов, а способ идейного бытия философии, ее пульс и жизнь. В зависимости от полагаемого первоначала (Пустота, Хаос, Великая Перемена, Великий Предел, Беспредельное, Великое Единое, Великая Пустота и т.д.), способов и мотивов его деления, связи единого и его частей космогоний насчитывается несколько типов. Однако при всей их многочисленности в действительности оказывается, что философские учения варьируют одну и ту же модель, основанную на одном и том же структурно-функциональном архетипе.

Первозданную основу космоса образует вселенская пустота-энергия, в которой в довоплощенном виде содержатся телесное, идеально-мыслительное и духовное (психическое) качества. Пустота имеет горизонтально-вертикальную (перпендикулярную) энергетическую напряженность, составляющие которой

называются *инь* и *ян*. Горизонтальной *инь* присуща характеристика «прямызны», вертикальному *ян* — характеристика «волнообразности» (в объемном представлении — характеристики «кубичности» и «сферичности»). Вследствие разности таких характеристик при пересечении *инь* и *ян* образуется бинарный спонтанно пульсирующий центр — *цзы*. Центр выражает дискретность пустоты-энергии Дао, а прямая *инь* и волнообразный *ян* ее континуальность. Под воздействием пульсирующего центра *инь* и *ян* сворачиваются в энергетический объем: *инь* образует куб, *ян* — сферу, которые в процессе пульсации центра стремятся охватить друг друга. При этом куб «прямит» («кубирует») сферу, а сфера «кривит» («сферирует») куб. Энергетическая континуальность куба и сферы реагирует на дискретную пульсацию центра. Вследствие этого на поверхности куба в его центральном горизонтальном сечении образуется пять точечных *иньских* полей. Четыре из них располагаются по углам квадрата, получаемого от условного сечения куба, а пятое совмещается с центром. То же самое происходит и со сферой. На ее поверхности в вертикальном сечении образуется четыре точечных *янских* поля, пятое совмещается с центром. Эти ряды пяти *иньских* и пяти *янских* точечных полей соотносятся как энергетические противоположности. Под воздействием пульсации центра они попарно сходятся в центре, сливаются в тождество, меняются знаками (*инь* превращается в *ян* и наоборот) и расходятся на *иньскую* и *янскую* траектории. В полном пятиступенчатом цикле эти ряды точечных полей свивают энергетическую спираль, или спираль Дао. В процессе своего движения точечные поля втягивают оболочки куба и сферы в центр, где, образно говоря, выворачивают их наизнанку: куб превращается в сферу, а сфера — в куб.

Эта дискретно-континуальная энергетическая спираль точечных полей и оболочек *инь* и *ян* образует структурно-функциональный архетип Дао, который получил название у *син* — «перекрестие пятерок». В нем структура — это прерывно-непрерывная кубо-сфера, функция — центробежно-центростремительная пульсация и уравнивающий всю конструкцию полюс, или предел покоя, — центр *цзы*.

Спираль у *син* сепарирует развоплощенные в пустоте-энергии телесное, духовное и идеальное качества. В результате из каждого качества получаются по пять *иньских* и *янских* элементов: телесные элементы — *му*, *хо*, *ту*, *цзинь*, *шуй* (дерево, огонь, земля,

металл, вода); духовные — *дэ, жэнь, и, ли, синь* (добродетель, человеколюбие, справедливость, ритуал, вера); идеально-мыслительные — *и, сань, у, цзи, цзю* (1, 3, 5, 7, 9 — *янские* числа) и *эф, сы, лю, ба, ши* (2, 4, 6, 8, 10 — *иньские* числа).

Спираль архетипа Дао смешивает эти элементы в единую массу и заворачивает ее в кубо-сферическую оболочку, придавая форму тео-зоо-антропоморфного существа, которое олицетворяет космос. Таким способом энергетическая вселенская пустота, проходя качественное воплощение, трансформируется в космическое существо.

Космическое существо Дао и есть собственно космос, который в привычном для нас виде состоит из трех органических частей: а) Неба, разделенного согласно архетипическому количеству элементов на девять *янских* квадратов (средний квадрат бинарный — *инь-янский*), по которым рассеяны светонесущие узоры Солнца, Луны, звезд и созвездий (они же идеально-мыслительные образы и числа); б) Земли, разделенной на столько же *иньских* квадратов, по которым сосредоточены темные узоры гор, вод, лесов и долин (они же телесные формы); в) Центра — духовного медиума между Небом и Землей, представленного под именем *цзы*. Границы квадратов Неба и Земли составляют объемную координатную сеть ландшафта космоса. Центр играет роль духовно-душевного генетического ядра.

Так творится космос: в центробежном движении энергии он постоянно рождается (воплощается), в центростремительном — постоянно умирает (развоплощается), чем и обеспечивается его вечное равновесие и существование.

В философском космосе середина космоса антропоморфизируется. В нее помещается человек в образе совершенномудрого человека (*шэнь жэнь*), играющего роль прообраза будущего философа (*цзы*). Поскольку самосознание философа работает в ключе энергетических импульсов середины и по системе архетипа у *синь*, то в создаваемых учениях все физические, духовные и мыслительные конструкции фокусируются на середине и выстраиваются в эволюционно-инволюционную (рождение-умирание) диалектическую спираль. Поэтому учение о середине, можно сказать, органически присуще китайской философии. Какую бы область ее мы ни взяли, везде в качестве системообразующего звена фигурирует середина либо в прямом категориальном обозначении, либо в содержательном и формальном описании философских построений.

Впервые середина в качестве космологической составляющей встречается в предфилософии, которая запечатлена в памятниках «Шань хай цзин» («Канон гор и морей», III в. до н.э.) и «Хуайнань-цзы» («Философ из Хуайнани», II в. до н.э.). Сочетание *шань хай* в названии первого из них означает «горы и моря» или «горы и воды». Гора и вода — это ландшафтный аналог архетипа у *син*: здесь гора символизирует вертикальное, мужское (*янское*), вода — горизонтальное, женское (*иньское*) начала. Горы и воды служат жизнетворными пунктами окружающего их пространства.

Сам текст «Шань хай цзина» тоже построен по модели архетипа у *син* и насчитывает четыре витка. Первый виток, называемый «Горы», состоит из пяти звеньев. Он начинается в восточной стороне и заканчивается в центре. Другие три витка, носящие названия «Заморье», «Внутриморье» и «Великие Пустыни», состоят каждый из четырех звеньев. Все они начинаются в южной стороне и заканчиваются в восточной стороне. Возможно, что виток «Внутриморья» центрируется отдельно стоящим и завершающим трактат звеном «Внутриморья».

В «Шань хай цзине» середина обозначена территорией «Центральных гор». Горы центра вместе с обвивающими их лентами рек выстроены в несколько линейных последовательностей, состоящих из различного количества гор. Эти последовательности непосредственно не связаны с такими же линейными последовательностями гор и рек остальных четырех сторон света, но в совокупности с ними образуют спиральное построение. Такое же спиральное построение просматривается и в трех других витках «Шань хай цзина».

Исследователи еще не пришли к единому мнению, какую космологическую структуру изображает «Шань хай цзин», вернее, в каком порядке укладываются ее витки. Приблизительно ее можно представить в следующем виде: в центре располагается спиральный виток гор и центральная территория внутриморья; горы окружены кольцом южных, западных, северных и восточных территорий внутриморья; далее идет кольцо восьми морей (по количеству основных и промежуточных сторон света), соединенных в океаническое кольцо; за морями лежат территории заморья и пустынь. В такой проекции космологическая структура «Шань хай цзина» имеет земной плоскостной вид, хотя, возможно, в нем сокрыто и объемное строение. Однако в том и дру-

гом случае центр здесь статичен. В данной космологической картине недостает динамичного ядра, которое бы находилось выше земной плоскости и проявляло контуры космологической кубо-сферы. По-видимому, это ядро воспроизводит мировоззренчески связанный с «Шань хай цзином» памятник «Хуайнань-цзы». Космическую середину он изображает в виде системы пяти планет, повторяющей устройство архетипа у *син*. Это планеты-духи — Суй (Юпитер), Инхо (Марс), Чжэнь (Сатурн), Тайбо (Венера), Чэнь (Меркурий). Своим движением они сплетают спираль светоносного духовного ядра космоса, которая хронологически и пространственно ритмизована, расцвечена пятью цветами и озвучена пятью музыкальными тонами. Каждая из планет несет на себе небесного и земного первопредков, а в них — телесное и идеальное, зооморфное и антропоморфное качества Земли и Неба [27, с. 37].

Что суть пять звезд!

Юг — Огонь.

Его Первопредок — Яньди.

Помощница — Чжумин,
держит в руке весы и
управляет Летом.

Его дух — Инхо-звезда (Марс).

Его зверь — Красная Птица.

Его звук — *чжи*.

Его дни — *бин, дин*.

Центр — Земля.

Его первопредок — Хуанди.

Помощница — Хоуту,
держит в руке отвес и управляет
четырьмя сторонами света.

Его дух — Чжэнь-звезда (Сатурн).

Его зверь — Желтый Дракон.

Его звук — *зун*.

Его дни — *моу, цзи*.

Север — Вода.

Его Первопредок — Чжуаньской.

Помощница — Сюаньмин,
держит в руке гири и
управляет Зимой.

Его дух — Чэнь-звезда (Меркурий).

Его зверь — Сюань.

Его звук — *юй*.

Его дни — *жэнь, зуй*.

Запад — Металл.

Его Первопредок — Шаохао.

Помощница — Жушоу,
держит в руке угольник
и управляет Осенью.

Его дух — Тайбо-звезда (Венера).

Его зверь — Белый Тигр.

Его звук — *шан*.

Его дни — *гэн, синь*.

Восток — Дерево.

Его Первопредок — Тайхао.

Помощница — Гоуман,
держит в руке циркуль и
управляет Весной.

Его дух — Суй-звезда (Юпитер).

Его зверь — Синий Дракон.

Его звук — *цзяо*.

Его дни — *цзя, и*.

От первопредков планет исходят генеалогии, которые спиральными лентами ложатся на поверхности Неба и Земли. Они

врастают в их ландшафт и порождают родовые сообщества — людей, вещи и их тотемов.

«Шань хай цзин» и «Хуайнань-цзы» отображают позднемифологические и раннефилософские космологические представления древних китайцев. Постепенно эти представления формируются в учения, в которых структурной доминантой выступает середина. Она проявляется в триединстве своих архетипических ипостасей на всех трех уровнях мироздания: на Земле — в виде архетипической модели горы и воды, на Небе — в виде созвездия дракона (здесь эта архетипическая ипостась не рассматривается) и в центре между Небом и Землей — в виде спирали пяти планет. Хоровод планет-духов «растанцовывает» и «распевает» земные горы и воды и небесного дракона, настраивая их на гармоничные ритмы космического карнавала жизни и смерти. В каждом его органическом такте первостепенную роль играет середина.

Следующий вариант учения о середине дает «И цзин» («Канон перемен»), точнее, конфуцианские комментарии «Ши и» («Десять крыльев») на спиральные графические системы триграмм и гексаграмм. Это учение создавалось в условиях разложения родового строя и перехода общества к государственному устройству и цивилизации.

С разрушением рода изменилось место и самочувствие человека в космосе. Род перестал воспроизводить себя. Центр рода, занимаемый поколениями детей, опустел, что тут же мировоззренчески отразилось на космографии. Человек вместе с центральными первопредками и физическими стихиями выпал из космического центра, и на их месте образовалась пустота. Космос хронологически, пространственно, биологически и социально расслоился на не связанные средним (духовным) звеном противоборствующие верхи и низы.

В целях воссоздания космической гармонии нужно было закрыть зияющую брешь центра таким типом человека-вещи-первопредка, который соединил бы в себе родовое естество и наступающую цивилизацию. Эту задачу принялись решать совершенномудрые люди — духовные наставники Поднебесной. Они настроились на пульсы естества и цивилизации, вычленили в узорах (*вэнь*) Неба и узорах (*ли*) Земли вертикальную и горизонтальную составляющие архетипа у *син*, перевели узоры этих составляющих в графические символы восьми *янских* и восьми

иньских триграмм, задали им нужный ритм и хороводное движение, сопрягли их и сплели 64-частную спираль гексаграмм. В полученной системе последовательность гексаграмм, возглавляемая гексаграммой Цянь, воплотила мужское Дао космической области Неба, а последовательность гексаграмм, возглавляемая гексаграммой Кунь, воплотила женское Дао космической области Земли. Гексаграмма Цянь вобрала в себя знание великого первоначала, раскрываемое спиралью небесных Перемен (идеально-мыслительные перемены), гексаграмма Кунь вобрала способность физического рождения вещей, раскрываемую спиралью земного Текста (физические перемены). Человеку было отведено место между Переменами Цянь и Текстом Кунь с тем, чтобы он перенял их ритмы и овладел принципами гармонизации Поднебесной:

Освоишь Перемены и Текст — обретешь принципы упорядоченности
 Поднебесной.
 Обретешь принципы упорядоченности Поднебесной — с успехом утвердишься в центре нее [23, А. 1].

Отсюда и начинается учение о середине «И цзина», развертывающееся в вертикальной триаде верха, центра и низа и в сопряженной с ней пятичастной горизонтали, состоящей из двух перекрещивающихся триад (в космических координатах это триады Север–Центр–Юг и Восток–Центр–Запад).

Размещение в середине дает возможность прочесть и рационально постичь Дао и Дэ в узорах плоскостей Неба и Земли, как это и делает совершенномудрый человек:

«Перемены» с Небом и Землей совпадают,
 поэтому могут полностью сплести Дао Неба и Земли.

Смотрю вверх — созерцаю в Небе узоры-*вэнь*,
 смотрю вниз — рассматриваю на Земле узоры-*ли*,
 по ним познаю основы мрака и света.

Начало обращается концом,
 по ним познаю смысл смерти и жизни.

Цзин и *ци* творят вещи,
 дух (*хунь*) парящий творит метаморфозы,
 по ним познаю натуру и облик души-*гуй* и духа-*шэнь*.

Вместе с Небом и Землей друг другу уподобляемся,
 поэтому не нарушаю [гармонии триединства].

Знаю круговорот в мириадах вещей и как Дао помогает Поднебесной,
 поэтому не преступаю меры.

Иду себе стороной и не останавливаюсь

(*Варианты перевода:*

1. сбоку следую и не перетекаю (в чужие циклы);

2. прохожу все из конца в конец и не источаюсь),

радуюсь Небу, знаю Судьбу,

поэтому не печалюсь.

Спокойно живу на своем месте, искренен (щедр) в человеколюбии,

поэтому могу любить [людей].

Беру за образец изменения Неба и Земли и не нарушаю [его].

[Беру за образец] кругоизвивное творение мириад вещей и не покидаю

[его].

Проникаю в Дао дня и ночи и познаю.

Поэтому у духа нет постоянного места, а у перемен нет неизменной

формы [23, А.4].

Так работает познавательный (*чжи*) взгляд, направленный из центра на узоры Неба и Земли, в соответствии с чем и строится поведение человека. Однако целевые установки совершенно-мудрого человека идут еще глубже. Он ставит задачу постичь и обрести духовное Дэ, развоплощенное в пустоте космической середины. Здесь включается еще одна познавательная способность, а именно просветление (*мин*). При этом взгляд человека направляется не на узоры, а на светоносные образы Неба и темносные образцы Земли. По ним он создает объемную матрицу триграмм, посредством которой проникает в духовное Дэ. Так, по свидетельству «И цзина», поступал Баоси (или Фуси, один из первопредков китайцев):

В древности Баоси был ваном Поднебесной.

Смотрел вверх — созерцал образы на Небе.

Смотрел вниз — созерцал образцы на Земле.

Созерцал узоры птиц и зверей и наземный порядок.

Близкое (сходное) брал с себя.

Далекое (различное) брал с вещей.

С этого начал создавать восемь триграмм,

чтобы проникнуть в просветленное духом Дэ,

чтобы классифицировать свойства мириад вещей [23, Б.2].

В светящемся духовной энергией центре спирали гексаграмм Баоси обретает социокосмические нравственные основы, а в самой спирали — принципы классификации вещей и экологически безвредные способы их технической обработки. Баоси наследуют Шэньнун, Хуанди, Яо, Шунь и совершенномудрые люди, ко-

торые по аналогии с заложенными в гексаграммах мерами сочетания естества и цивилизации создают хозяйственную, экономическую, политическую, юридическую, военную, архитектурную и т.д. оснащенность Поднебесной. Поэтому культуру древнекитайской Поднебесной, согласно «И цзину», можно с полным правом назвать культурой социоприродной середины.

Итак, середина в учении «И цзина» представляет собой пульсирующий энергетический вакуум. Волны его расходятся по космической сфере, вспыхивают в образах небесных светил и затемняются в земных образцах. На пути к центру они транскрибируются в объемной матрице триграмм и гексаграмм, на клавиатурах которых разыгрывается социоприродное действие Поднебесной.

В «Дао дэ цзине», излагающем основы даоской философии, учение о середине не выделяется в какой-либо специальный раздел, однако онтологически и гносеологически середина четко обозначена. Как и в «И цзине», она представляется в виде пульсирующей живым дыханием космической пустоты:

Небо и Земля не соотносятся через человеколюбие (*жэнь*),
и потому мириады вещей живут как трава и собаки.

Совершенномудрые люди не соотносятся через человеколюбие (*жэнь*),
и потому все роды человеческие живут как трава и собаки.

Пространство между Небом и Землей, не подобно ли оно кузнечному
меху?

[Оно] пусто и не складывается, а сжимается и выдыхает.

[Однако] много слов – всё напраслина.

[Поэтому] не лучше ли держаться середины [4, § 5].

Середина как величина равновесия, гармонии и порядка вместе с противоположащими относительно нее сторонами переднего и заднего, левого и правого, верхнего и нижнего задает мыслительную парадигму всему дальнейшему даоскому философскому мышлению. Без этой кардинальной точки отсчета в изучении даосизма нельзя и шагу ступить. Без середины остаются непонятными диалектика единого и многого, стилистика философского суждения в форме парадокса на фоне тождества и вся объемная космо-логическая модель небесного круга и земного квадрата с соединяющей их мировой осью (у Чжуан-цзы). Без середины утрачивается путь телесного, духовного и идеально-мыслительного вхождения в Дао и Дэ и метафизическую самость человека.

Школа легистов (законников) разработала свою концепцию власти с опорой на середину. В частности, это характерно для Хань Фэй-цзы (288–233 гг. до н.э.). Он был крупнейшим теоретиком легизма, сумевшим обобщить и развить предшествующие доктрины Шан Яна (390–338 гг. до н.э.) и Шэнь Бухая (385–337 гг. до н.э.). Основным объектом теоретизирования Хань Фэй-цзы избрал чиновничество, стоящее под властью сильного и мудрого правителя. О глубине, актуальности и весомости разработки Хань Фэем юридических норм говорит факт назначения его первым советником Цинь Шихуана — основателя первой централизованной империи Цинь (221–207 гг. до н.э.) [7, с. 492–494]. В область теоретического мировоззрения Хань Фэй-цзы вышел через даосизм и конфуцианство, позаимствовав у них системообразующие категории *дао*, *дэ* и *ли* (принцип). Тем самым Хань Фэй-цзы расширил диапазон значимости своих воззрений до общекультурных масштабов.

Как того и требует философская методология системного оформления идей и сращивания их с культурой Дао, Хань Фэй-цзы встраивает свою модель власти в сферу космогонии Дао. Он заимствует эту пульсирующую сферу из предшествующей философской традиции в неизменном виде и насыщает ее категориальные объемы новым, политическим содержанием, отчего космогония Дао превращается в генератор политических норм и законов. Хань Фэй-цзы использует все мыслительные потенции и формы философской космогонии — миф, символ и понятие. Поэтому у него мы встречаем ту же систему категорий, что у Лао-цзы и Конфуция, только единое Дао у него фигурирует не как натурфилософский (в даосизме) и нравственный (в конфуцианстве) принципы, а как политический образец для просвещенного (просветленного) монарха. При этом недеяние связано с тайнственностью и отрешенностью правителя, географические координаты четырех сторон света — с алгоритмом отправления политических служб, космические верх и низ — с социальной иерархией, трансцендентное Дао воплощает политическое величие, а имманентное вещам Дэ — выверку принципа (*ли*). В центре этой «космократической» сферы и утверждается срединный принцип высшей власти и сам властитель в роли мудрого политического вождя:

Властителю не надобно открыто выступать:
согласно положенью он вечно пребывает в недеяньи.

В пределах четырех сторон отлажен механизм служебных дел,
а ключ к нему хранится в середине.

И если мудрый человек удержит этот ключ,
то отовсюду к нему придут на беззаветное служенье.

Он с сердцем, полного покоя, их будет ждать,
и каждый сам свою способность явит.

Страна уже подспудно копит силы,
и Дао из глубокой тьмы на свет выходит.

Уже назначены министры — левый с правым,
и за важнейшее ответ на них возложен.

Запретом строгим пресекая нарушенья и небрежность,
[монарх] велит сей двоице вершить на пару,
они же действуют, не зная перерыва.

Вот это и зовется тем, как надо поступать
согласно принципу (*ли*) на деле [26, с. 30].

Изложение учений о середине можно было бы продолжить, но, вероятно, сказанного достаточно для иллюстрации того, что учение о середине является неотъемлемой и главной частью древнекитайской философии. Категория середины обеспечивает в рамках культуры Дао связь всех философских школ, течений и направлений. В середине они достигают осознания своего единства и различия. Образно говоря, каждое из учений пытается удержать рукоять середины, которой вращается спираль гармонии Поднебесной. И то из учений, которому это удастся, рано или поздно устанавливает свое гражданское и политическое главенство. Теорию своего восхождения, утверждения и дальнейшего существования оно неизбежно строит на основе архетипа у *син* по типу пульсирующей космогонии. Примером тому может служить конфуцианство.

Конфуцианское философское учение о космосе: космогония и космология «Чжун юна»

В китаеведческой литературе преобладает мнение об отсутствии в конфуцианстве космогонических учений. И это объяснимо. В конфуцианстве интенсивно разрабатывается идея морфологического подобия космоса и человека, т.е. идея формального и структурно-функционального изоморфизма макрокосма (при-

родной Поднебесной) и микрокосмоса (человеческой Поднебесной). При утверждении собственного мировоззренческого статуса конфуцианство на передний план выдвигает не космогонию, а космологию, насыщенную морально-нравственным содержанием. Оно ищет и находит образцы нормативного постоянства в извечно повторяющихся природных (небесных) циклах. Космос здесь не имеет собственной истории, вернее, ее траектория замкнута в кольцо (спираль), в котором первостепенную роль играет не генезис, а структура. История, выходящая за пределы этого кольца, т.е. в линейную космогонию, не только безынтересна конфуцианству, но и опасна. В периодическом возврате к истокам бытия нравственное мышление деградирует, оно теряет нормативные скрепы и растворяется в стихии первозданного хаоса, а он несет подсознательные для конфуцианской цивилизации архетипы естества и способен к творению какого угодно космоса. Стоит только конфуцианству допустить космогонию, оно тут же обречет себя на внутреннюю оппозицию и идейный разлад, ибо, исходя из хаоса, всякий мыслитель сможет выстроить свою теорию морального закона.

Поэтому конфуцианство избегает космогонии как принципа и модели построения собственного учения. Оно омертвляет мировую диаду: стерилизует Землю-Мать и лишает ее порождающей мощи. Брак мировой пары расторгается. Небо и Земля превращаются в космические плоскости, в узорах которых фиксируется замкнутая в кольцо человеческая история поколений царей-ванов наверху и простолюдинов внизу с их моральными кодами.

Удивительно, но за происходящее конфуцианство не несет никакой ответственности, так как во многом все это подготавливает сама же история. При подходе к цивилизации история сводит окончательные счеты с мифологией: она демифологизирует ландшафтное пространство и время, после чего мифология если и существует, то только в исторической оболочке под ликами добродетельных и недобродетельных правителей Поднебесной. В сохранившихся древнейших письменных источниках мы застаем лишь заключительную сцену этой драмы в картине мирового потопа. Ее сюжет широко известен по «Шань хай цзину» и «Шан шу» («Книге истории»). В событии, которому, по всей видимости, предшествовала ссора космической семьи, участвуют пять персонажей:

1. Первопредок (*ди*) – олицетворение мужского небесного начала.

2. Земля-Мать – в облике саморастущей земли (*си жан*), плененной и упрятанной Первопредком.

3. Гунь – героизированная ипостась Земли-Матери (возможно, женщина, а не мужчина-герой, как его обычно понимает наша современность).

4. Юй – героизированная ипостась Неба-Отца.

5. Хунь-дунь – первозданный Хаос в виде вздымающихся к Небу вод, который дает, по меньшей мере, две возможности развития дальнейшей жизни Поднебесной. Одна на основе рождения открывает путь жизни в сторону естества, другая на основе творения – в сторону цивилизации.

Освобождая Землю-Мать из плена, Гунь похищает у Первопредка саморастущую землю, возводит из нее стены вокруг вздымающихся вод, создает мировой аквариум (космическое лоно земной прародительницы) и помещает туда органический спиральный архетип у *син*, пытаясь направить космическую жизнь по пути естества. Юй по повелению Первопредка-Отца выступает против Гуня и Земли-Матери. Он разбивает живые земные стены мирового аквариума, лишая материнское начало порождающей способности, и отводит воды в моря (мировой океан), высвобождая сушу (гору). Вслед за этим Юй получает от Первопредка «Хун фань цю чоу» («План [обуздания] потопа в девяти разделах»). Юй вгоняет все земное зооморфное потомство в Землю и застилает ее поверхность полученным «Планом». При этом он меняет в архетипе у *син* порядок естественной связи элементов Дерева, Огня, Земли, Металла, Воды, придает им социоморфные качества и запускает развитие жизни Поднебесной по пути цивилизации.

После лишения космической Матери порождающей способности матрилинейная генеалогия Юя замещается патрилинейной. Первопредок узурпирует производящие права природной диады Неба и Земли, и потому Юй переходит в разряд его прямого потомка. В конце драмы остаются Сын (Сын Неба) и Отец (двупольный Первопредок-Небо) при умерщвленных ими Матери (Земле) и Гуне (Дочери) в перспективе структурной антропологической гармонизации Космоса (Хаоса), так как диахрония те-ряет пространственно-временные перспективы и остается толь-

ко синхрония. С мифологией покончено, теперь не может родиться ни один новый природный космос и не может умереть старый. Последний без материнских чувств пребывает в анабиозе, безразличный к техническим препаратам человека цивилизации. Вместе с устранением из мирового процесса Земли-Матери Небо-Отец отбирает и ее эмоциональные качества — веселье, гнев, печаль и радость.

Казалось бы, этот мифологический комплекс не имеет никакого отношения к философии. Однако именно он закладывает мыслительные парадигмы и конфуцианства, и даосизма, что совершенно отчетливо показывают конфуцианский памятник «Бо ху тун» («Диспут в зале Белого Тигра», I в. до н.э.) и даосский памятник «Хуайнань-цзы» на уровне графических формул генетических кодов спиралей у *син*.

«Бо ху тун» занимает особое место в ряду конфуцианских канонов. Он формально утверждает ортодоксальную доктрину поздниханьского конфуцианства и знаменует победу школы «новых текстов» над школой «древних текстов» (см. [2, с. 225–252]). «Бо ху тун» воспроизводит конфуцианскую спираль у *син* в составе пяти элементов — Дерева, Огня, Земли, Металла, Воды. В этой последовательности они порождают друг друга и имеют модальности «царствования», «помощи», «умирания», «пленения», «отдыха». В последовательности — Дерево, Земля, Вода, Огонь, Металл элементы побеждают друг друга. В полном цикле данная спираль у *син* при полной реставрации может быть передана следующей записью:

Дерево царствует, Огонь помогает, Земля умирает, Металл пленяется, Вода отдыхает.

Земля царствует, Металл помогает, Вода умирает, Дерево пленяется, Огонь отдыхает.

Вода царствует, Дерево помогает, Огонь умирает, Земля пленяется, Металл отдыхает.

Огонь царствует, Земля помогает, Металл умирает, Вода пленяется, Дерево отдыхает.

Металл царствует, Вода помогает, Дерево умирает, Огонь пленяется, Земля отдыхает.

Здесь фигурируют три персонажа: Сын, Отец и Мать. В модальности «царствования» всегда находится Сын, в модальности «отдыха» — Отец, который порождает Сына, в модальности

«умирания» («смерти») — Мать, убиваемая Сыном за то, что в последовательности победы элементов одного над другим вредит Отцу. Эта тройца повторяет ситуацию взаимоотношений тройцы Юя, Первопредка и Гуня и показывает, что эти отношения слиты со связями элементов архетипической спирали у *син*, т.е. заложены в конфуцианство на генетическом уровне.

«Хуайнаны-цзы» дает даоский вариант спирали у *син* [27, с. 62]:

Дерево крепнет, Вода стареет, Огонь рождается, Металл пленяется, Земля умирает.

Огонь крепнет, Дерево стареет, Земля рождается, Вода пленяется, Металл умирает.

Земля крепнет, Огонь стареет, Металл рождается, Дерево пленяется, Вода умирает.

Металл крепнет, Земля стареет, Вода рождается, Огонь пленяется, Дерево умирает.

Вода крепнет, Металл стареет, Дерево рождается, Земля пленяется, Огонь умирает.

В отличие от социоморфной конфуцианской спирали у *син* даоская спираль имеет органическое наполнение. Она несет генетический код природных вещей, что и подтверждается текстом «Хуайнаны-цзы».

Дерево побеждает Землю, Земля побеждает Воду, Вода побеждает Огонь, Огонь побеждает Металл, Металл побеждает Дерево. Поэтому злаки весной рождаются, осенью умирают; фасоль летом рождается, зимой умирает; пшеница осенью рождается, летом умирает; пастушья сумка зимой рождается, в середине лета умирает [27, с. 62].

Сюда же в генетический код упорядочивания пяти элементов включается создание орудий труда, обслуживающих земледелие (не вредящее с точки зрения даосизма природе, а только стимулирующее ее животворящую мощь).

Вода согласуется с Землей, Земля согласуется с Огнем, Огонь изменяет Металл, Металл упорядочивает Дерево, а Дерево возвращается в Землю. Пять элементов (у *син*) друг друга упорядочивают, на чем и основывается создание различных орудий [27, с. 62].

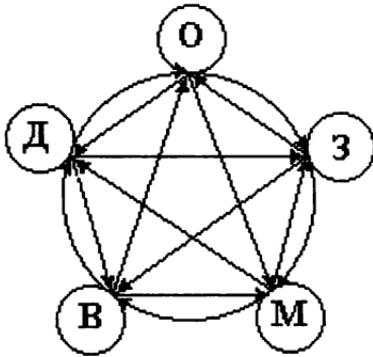
Для выяснения других особенностей даоской и конфуцианской спиралей у *син* схематизируем их построения.

Даоская спираль у син						Конфуцианская спираль у син					
	<i>а</i>	<i>б</i>	<i>в</i>	<i>г</i>	<i>д</i>		<i>а</i>	<i>б</i>	<i>в</i>	<i>г</i>	<i>д</i>
I	Д	О	З	М	В	I	Д	З	В	О	М
II	В	Д	О	З	М	II	О	М	Д	З	В
III	О	З	М	В	Д	III	З	В	О	М	Д
IV	М	В	Д	О	З	IV	М	Д	З	В	О
V	З	М	В	Д	О	V	В	О	М	Д	З

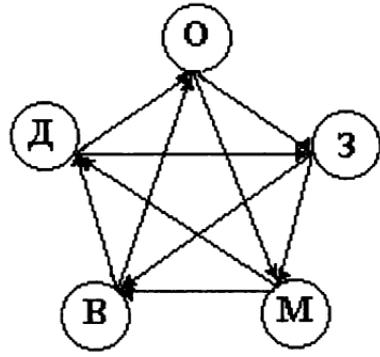
Горизонтальные ряды I–V данных построений – это женские (*иньские*) витки, а вертикальные ряды *а–д* – это мужские (*янские*) колонны. Из сопоставления спиралей видно, что горизонтальные *иньские* витки даоской спирали стоят в вертикальных *янских* колоннах конфуцианской спирали (спирали перпендикулярны друг другу), что подтверждает узурпацию женской генетической способности мужским началом в конфуцианском мировоззрении. Следовательно, если конфуцианская спираль мужская, то даоская – женская. Это видно и из проекции конфуцианской триады Сына, Матери и Отца на даоскую спираль. Там, где Сын «царствует» в конфуцианской спирали, в даоской Дочь «крепнет», там, где Мать в конфуцианской спирали «умирает» («мертва»), в даоской она «рождается» («живет»), там, где в конфуцианской спирали Отец «отдыхает», в даоской он «умирает» («мертв»). В даоской спирали в согласии находятся Мать с Дочерью, в конфуцианской – Отец с Сыном, первая спираль органическая и матрилинейная, вторая социоморфная и патрилинейная. Отсюда в даосизме идеалом Дао является Дочь Земли, в которой воплощается земная естественность (*цзы жань*) (Лао-цзы: «Все сто родов человеческих называют меня естественностью (*цзы жань*)» [4, § 17]). В конфуцианстве идеалом Дао выступает Сын Неба, в котором воплощается небесная искусность (*и*) и культурность (*вэнь*) (Конфуций: «В обладании культурой (*вэнь*) никто не ровня мне»; «Я не был призван на службу, поэтому освоил многие искусства (*и*)» [14, VII.33; IX.7]).

Для наглядности выразим генетические коды обеих спиралей в графических формулах. Горизонтальные ряды элементов даоской спирали и вертикальные колонны элементов конфуцианской спирали (одинаковые последовательности) расположим по кругу и проведем внутри них соответственно вертикальные связи элементов даоской спирали и горизонтальные связи конфуцианской спирали.

Графическая формула
генетического кода
даоской спирали у *син*



Графическая формула
генетического кода
конфуцианской спирали у *син*



Формула даоской спирали состоит из графической триады: а) материнского кольца (*инь*) со связью элементов в направлении по часовой стрелке; б) вписанной в нее отцовской пентаграммы (*ян*) с неперекрещивающимися сторонами со связью элементов в направлении против часовой стрелки; в) вписанной в них обеих (и внесенной сюда *ян*ской колонной) дочерней пентаграммы (*цзы*) с перекрещивающимися сторонами. В каждом из пяти элементов — Дерева, Огня, Земли, Металла, Воды сходятся по три начала: *инь*, *ян* и уравнивающий их центр *цзы*.

Формула конфуцианской спирали состоит из графической диады: а) отцовской пентаграммы (*ян*) с неперекрещивающимися сторонами, которая вобрала в себя генетическую потенцию материнского начала, поэтому в противоположность даоскому аналогу имеет связь элементов в направлении по часовой стрелке; б) вписанной в нее сыновней пентаграммы (*цзы*) с перекрещивающимися сторонами.

Графические формулы генетических кодов даоской и конфуцианской спиралей у *син* показывают их архетипическое сходство и различие и раскрывают сущность системного построения даоского и конфуцианского менталитета. Конфуцианская спираль у *син* и ее выраженный в графике генетический код служат ключом к пониманию всех основных идей конфуцианской философии Дао, в том числе и космогонии «Чжун юна».

Обращаясь к ней, нужно сразу же отметить, что собственно космогонии в ее субстратном телесном, духовном или идеально-

мыслительном варианте в «Чжун юне» нет. Мы не найдем никакого первоначала (*юань*, *сюань*), из которого рождался бы космос. Конфуцианский космос накрепко стянут Небом и Землей, ничто не проникает к нему внутрь и ничто не выходит из него вовне. У него нет ни начала, ни конца. Все хронологические даты прошлого, настоящего и будущего занесены в узоры неподвижных созвездий Неба, а пространственные координаты — в узоры Земли. Они отражаются друг в друге, а пять вращающихся по спирали между ними планет сшивают из них цветное пространственно-временное полотно. Пространство на нем сливается со временем, и то и другое предстает как вечность — вечный пространственно-временной континуум, или спиральный текст вечности.

Историческое прошлое и настоящее здесь совмещены, а древность переосмыслена с положительным знаком совершенства. Как эталон земной жизни древность пространственно выведена на плоскость Земли (храмы-первопредки), а хронологически — введена в вечность Неба (звезды-первопредки). В конфуцианском космосе для нее нет выхода в первозданный хаос, поэтому древность сама является социально-историческим началом, в нее нет доступа анархии земного человека, так как древность покоится в мире духов. При таких условиях историческая перспектива переворачивается: движение человека в сторону от древности-совершенства понимается не как развитие, а как деградация. Человек вынужден отворачиваться от будущего и поворачиваться лицом к древности, по которой корректирует свою жизнь. Подлинной историей для него должно быть не движение вперед, а движение назад, к древности.

Двойственность такого положения — произвольное удаление в будущее с осмысленным устремлением в прошлое снимается в конфуцианском космосе его синхронией: вечность древности покрывает и объединяет и прошлое, и настоящее, и будущее. Она вбирает в себя историческую ретроспективу и историческую перспективу, завивается в биспираль и встраивается в середину космического пульсара. Жизненный путь человека оптимизируется. Человек начинает движение в настоящем по равнодействующей прошлого и будущего, и потому то и другое соприсутствуют в каждом его шаге. Точнее говоря, поскольку человек, как и древность, размещается в космической середине между Небом и Землей, то не он движется, сущностно оставаясь в веч-

ной древности, а прошлое и настоящее набегают на него и расходятся от него спиральными волнами на периферию Неба и Земли.

Вещи космоса, в среду которых на правах одной из таких живых вещей включен и человек, рождаются, растут и умирают. Таков непреложный закон естества. Но этого еще недостаточно для проявления сути человека в новом социоморфном космосе. Человек тут пока еще только животное, а не человек. Ему не хватает того самого качества, которое обозначил «Чжун юн»: «Человеколюбие (*жэнь*) — это и есть человеческое (человечность, суть человека, собственно человек)» [28, § 20].

С приходом цивилизации Конфуций и общество столкнулись с реальной и жизненно важной проблемой соотношения государственного права и традиционной общинной морали. Относительно общинного самосознания право действует извне и не требует от человека согласования своего состояния и поступка с совестью. Право бессовестно: поступай по закону и тебе будет гарантировано комфортное существование. Нравственные общинные обязательства право не интересуют. Но при этом община разрушается, а люди организуются в новый тип семьи, где даже брачные отношения и те строятся на основе правовых отношений. Община и общинная мораль противостоят этому партикуляризму и праву. Человек попадает в противоречивое положение, что прослеживается по всей вертикали Поднебесной. С одной стороны, Сын Неба — отец ста родов человеческих, т.е. глава вселенской общины. С другой — он царь, требующий от каждого беспрекословного подчинения закону. Не все у него ладно и с Небом и волей Неба (мандатом на правление). Небо дает Сыну Неба мандат на правление как носителю высшей нравственности, но одновременно или его заставляет действовать в роли деспота, или само деспотически вершит дела помимо своего избранника. Эта проблема отчетливо проявилась в одической поэзии «Ши цзина».

Неба великого гнев над страную!
 Смута, не зная предела, растет
 И умножается с каждой луною,
 Благостей мира лишая народ.

* * *

Велик ты, неба вышний свод!
 Но ты немилостив и плешь

И смерть, и глад на наш народ,
Везде в стране чинишь грабеж!

* * *

И Царь сказал: «Увы мне, горе нам!
Чем ныне провинился наш народ?
Послало небо смуты нам и смерть,
И год за годом снова голод шлет».

* * *

Великий, великий верховный владыка —
Владыка народов, живущих внизу.
Жестокий и грозный верховный владыка —
Дары его злом осквернились внизу!

(Перевод А.Штукина
[32, с. 159, 166, 261–262, 251])

Известный отечественный китаевед Л.С.Переломов специально исследовал нарастающий процесс проникновения государства в общину [17, с. 206–226]. Родовая аристократия, главы патронимий и общин не желали добровольно расставаться со своими привилегиями, к тому же правовым абстракциям противилась и общинная психология. В поисках способов правового внедрения в общину главы царств обращались к представителям различных этико-политических и философских школ. Современник Конфуция Цзы Чань, которого считают одним из родоначальников «школы фа» (легистов), предложил государственной верхушке ввести в общину систему круговой поруки, основанную на поголовном доносительстве, чтобы взорвать общину изнутри. Его последователь Шан Ян предложил распространить доносительство на всех членов общества, исключая только главу государства, и советовал вознаграждать доносчика за счет правонарушителя: «Независимо от того, является сообщивший знатным или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалованье того старшего чиновника, [о проступке которого сообщит правителю]» [8, с. 207].

Внутри общины система доносительства давала отрицательный эффект, чего, конечно, не одобрял Конфуций: «Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем дане есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом“. Кун-цзы сказал: „Прямые люди моего дана отличаются от ваших,

отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота» ([14, XIII.18]; перевод Л.С.Переломова [18, с. 396]).

Учитывая многие трактовки данного положения в других письменных памятниках и точку зрения Конфуция на роль чувств в формировании «человеческого сердца», т.е. нравственности, Л.С.Переломов находит, что «в самой человеческой природе, прежде всего в страхе и вожделении, скрываются объективные условия для воспитания „прямых людей“ Шэ-гуна. В то же время, то, что человеку присущи радость, скорбь и, конечно, любовь, внушало светлые надежды на воспитание высоконравственной личности» [17, с. 212].

Конфуцианство избирает сторону общинной морали (*дэ*) и пытается согласовать с ней государственный закон (*фа*). На практике это не получалось. Конфуций создал школу, привлек туда государственных деятелей и чиновников, путешествовал с учениками по царствам, неустанно доказывал преимущества своего учения, но ни в одном царстве при жизни Конфуция оно не было принято к руководству. Нужна была всеобщая теория, построенная на уровне этнопсихологических архетипов, которая работала бы как живая культура и пульсировала как сердце китайской Поднебесной. Для выведения своей идеи на социокосмические пути конфуцианство обратилось к моральной космогонии, что и зафиксировал канон «Чжун юн».

В нравственном отношении космос пуст, и эту пустоту Кун-цзы пытается заполнить посредством нравственной космогонии и нравственного переустройства мира Поднебесной. Ради достижения этой цели Кун-цзы сознательно берет на себя архетипические функции. Этому способствует даже его имя. Дело в том, что Кун в имени Кун-цзы означает не только великость, но и сокровенность и пустоту (наряду с *сюй* и *чун*), в которой, согласно, например, даоскому учению, начинается космогонический процесс. «Дао дэ цзин» говорит: «Объем пустого (*кун*) Дэ совпадает только [с пустым объемом] Дао» [4, § 21].

Это, конечно, несомненная случайность, что имя философа Кун и имя космической пустоты *кун* омонимичны, а в понятийном отношении идентичны. На месте Кун-цзы мог оказаться кто угодно, какой-нибудь Ли или Чжэн. Но факт сам по себе интересен. При достаточном воображении из него можно вывести некую мистическую концепцию рождения философа как типа лич-

ности или создать занимательный детектив. Ведь, действительно, природный и социальный космосы проделывают какую-то сложную процедуру появления Кун-цзы на свет (о биографии Кун-цзы подробнее см. [17, с. 39–56]). У Кун Хэ (будущего отца Конфуция, имевшего второе имя Шулян), храброго и заслуженного воина, и его первой жены (из рода Ши) все никак не появлялся сын-наследник, а одна за другой родились девять девочек (количество элементов генетической матрицы Дао). Почитаемый за героизм Кун Хэ, которому шел 64-й год (количество гексаграмм спирали «Перемен»), чувствовал себя неполноценным, что всякий раз подчеркивали и недоброжелатели. Тогда Кун Хэ взял наложницу, которая родила ему долгожданного сына. К сожалению, он появился на свет хромоножкой. Видимо, боясь, что и последующие дети от наложницы могут быть неполноценными, Кун Хэ воздержался от продолжения с ней брачных отношений. Спустя некоторое время он обратил свое внимание на знатную семью Янь из г. Цюйфу, имевшую трех дочерей на выданье. Старшая и средняя отвергли сватовство, младшая же без колебаний согласилась («Кабы я была царица...»). В ту пору Кун Хэ было 66 лет, а его новой жене Янь Чжи — не более 17.

Все бы хорошо, однако их бракосочетание оценили как *e хэ*, т.е. как «варварский союз», «незаконное сожитие», «совокупление» и т.п. Примечателен и сам момент рождения Кун-цзы. Почувствовав приближение родов, Янь Чжи вместе с Кун Хэ отправились совершить молебен в пещере глинистого холма, который располагался за 30 км от г. Цюйфу и, по старым поверьям, обладал плодоносной магической силой. Там, в пещере, после молебна 27 августа 551 г. до н.э. (по новым данным — в 552 г. до н.э.) и родился мальчик, которого назвали Цю и дали прозвище Чжун Ни. Спустя 15 месяцев умер его отец Кун Хэ, а с достижением Кун-цзы возраста матери, когда она его родила, умерла и мать, Янь Чжи. В 19 лет Кун-цзы женился, и у него родился только один сын.

Если проследить цепочку ожидания и вызывания Кун Хэ к жизни своего полноценного мужского первенца, то вся она состоит из архетипических звеньев: у Кун Хэ было три жены, от первой родились девять дочерей; от второй, собственно не жены, а наложницы, — неполноценное дитя, хромоножка (что тоже имеет архетипический оттенок — хромоногим был Великий Юй, основоположник цивилизации Поднебесной и первый прави-

тель в династийной истории; о «юевом шаге» см. [20, с. 119–125]); от третьей жены, которая сама третья из трех сестер, родился, наконец, Кун-цзы, притом в пещере, т.е. в какой-то обладающей магической силой хтонической утробе. Вскоре после этого родитель умер, и судьба назначила Кун-цзы нового отца — Небо. «Тот, кто знает меня, — Небо», — сказал впоследствии Конфуций [14, XIV.35].

Приход его в Поднебесную действительно напоминает подготовленное природой явление философа, и кажется, что Кун Хэ был только средством в руках высших космических сил. Конфуций рождался словно бабочка, которая претерпевает несколько непонятных нам генезисных метаморфоз: закладывается в яйцо, потом превращается в гусеницу, та — в куколку, а из нее выпархивает ни на что предшествующее не похожее дивное крылатое существо. Так и Конфуций сначала «закладывается» в девяти сестрах, в которых женская генеалогия полностью исчерпывает себя. За сестрами рождается хромоножка, в социальном плане некое среднее «бесполое» существо. Потом появляется дитя мужского пола, выпархивающее на свет из горной пещеры и сохраняющее на всю жизнь эту летучесть в движениях: «Когда шел вперед, то словно несся на крыльях», «Сойдя по ступенькам, устремлялся вперед, словно на крыльях» [14, X.3, 4]. Этот великий муж по имени Кун-Пустота и закрывает собой центр космической пустоты между Небом и Землей.

Итак, космос нравственно пуст, в нем нет ничего подлинно человеческого, в нем нет *жэнь* — «человеколюбия», как сказал бы Конфуций. Какое же начало избрать автору «Чжун юна» для нравственного обустройства Поднебесной — даоское сокровенное, одинокое, изначальное Дао (*юань Дао*), которое таит в глубинах своего хаоса идеальные, физические и духовные энергии [4, § 21]? Нет, такое начало не подходит. Кто его видел и слышал и кто в нем что-либо усмотрел? Визуально такое изначальное Дао, во-первых, не обнаруживается; во-вторых, это докосмическое, дочеловеческое и доисторическое Дао; в-третьих, для стимулирования его пульсации нужно другое построение и другая связь элементов архетипа у *син*. Обратиться к нему — значит покинуть свое Дао, выйти в область бесконечных по количеству начал и типов истории. Поэтому «Чжун юн» с первых же строк, выдвигая ряд аргументов, отсекает это начало от космогенеза:

Дао! Его нельзя покинуть и на миг,
 а что покинуть можно — то не Дао.
 Вот почему муж благородный
 так осторожен, когда он ничего не видит,
 так боязлив, когда он ничего не слышит.
 Не видно ничего в сокрыто-тайном,
 не слышно ничего в тончайше-сокровенном.
 Вот почему муж благородный серьезен так в самостоянии [28, § 1].

Космогония начинается спонтанным импульсом середины, испускающей гармоничное эмоционально-чувственное Дао:

Когда веселье, гнев, печаль и радость еще не разошлись, зовется это
 серединой.

Когда ж расходятся они по ритмам пульса середины, гармонией зовется
 это.

Великий корень Поднебесной — середина.

Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной.

Вот пробудилась середина, она дала гармонии начало,
 установились Небо и Земля, и вещи стали нарождаться [28, § 1].

В этой космогонии три звена: середина — корень Поднебесной, гармония — Дао Поднебесной, Небо и Земля — космические родители вещей. Наш стереотип понимания космогоний склоняет к предположению о том, что вещи будут рождаться через процедуру космического брака мировой диады Неба и Земли. Однако, как мы уже выяснили, никакого рождения вещей в конфуцианском космосе не происходит. Вещи субстратно уже рождены, и теперь они рождаются только в эмоционально-нравственном смысле. Следовательно, вещи рожают не сами по себе Небо и Земля, а Дао Неба и Дао Земли. Но и при таком условии генезис вещей не может состояться. Спираль конфуцианского архетипа *у син* и его графическая формула генетического кода показали, что небесное (отцовское, *янское*) начало вбирает в себя протогоническую потенцию земного (материнского, *иньского*) начала и космогонические построения должны соответствовать этому коду. Иначе говоря, хотя конфуцианство и очерчивает космос уровнями Неба и Земли, это только визуальные пределы и ориентировочные вехи. Сам же по себе космос не двойствен и, в сущности, есть Небо. Поэтому для нас не будет удивительным положение о том, что, «рождая вещи, Небо непременно щедро к каждой в соответствии с ее качествами» [28, § 17], т.е. Небо рождает вещи самостоятельно, без сопряжения с противополож-

ным началом. Разумеется, что и Дао Неба и Земли тоже должно быть недвойственным, а потому процесс эмоционально-нравственного рождения им вещей в ключе диадического генезиса непостижим: «Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: „Поскольку оно по природе недвойственно, то порождение им вещей непостижимо [в своей глубинной сути]“» [28, § 26].

Логика космогонии единого Дао такова, что оно не распадается на эмпирическое множество и в каждой части сохраняет неделимую целостность. Единое Дао актуализирует нравственную генерацию, а последняя не только процессуально осуществляется, но всегда и везде осуществлена. Из физической области Поднебесной такое единое Дао указывает на необходимость существования метафизической нравственной сферы, при наличии которой только и может осуществиться подобный космогенез.

Метафизический уровень нравственной космогонии образует тождественная Дао искренность (*чжн*). Она наделяется всеми необходимыми характеристиками такого первоначала. В своем совершенстве искренность неистощима, вечно, беспредельна и безгранична, широко-щедрая по горизонтали и высоко-светлая по вертикали. В этом объеме своей пространственно-временной длительностью-вечностью она создает вещи, на щедрой широте несет их и светлой высотой покрывает их. В проекции на бытие Поднебесной искренность составляет чету Небу и Земле, но в Дао недвойственна, «будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деет, но созидает» [28, § 26].

Метафизическая искренность генетически связана с вещами: «Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей» [28, § 25]. Она источник и условие их нравственного бытия. Однако автор «Чжун юна» показывает, что эмпирически привычное понимание связи искренности и вещей по формуле причина—следствие вызывает затруднение. «Искренность — это Дао Неба», — говорит «Чжун юн» [28, § 20], а Дао Неба «недвойственно» и «порождение им вещей непостижимо» [28, § 26]. Со стороны эмпирической действительности тоже невозможно напрямую подняться к метафизике Неба. «Чжун юн» дает развернутую иллюстрацию того, что процедура эмпирического обобщения не имеет выхода к метафизике Неба.

Автор называет четыре, кажущимися небольшими в радиусе наблюдения человеком предмета — Небо, Землю, гору и воду

(в которых легко угадывается архетипическая конструкция космоса: небесно-земной объем и расположенный внутри него ландшафтный архетип горы-и-воды; то есть рассуждение здесь тоже строится по архетипу *у син*). Он предлагает визави расширить обзор до пределов высоты Неба, широты Земли, толщины горы и глубины воды: «Взгляни на это Небо, оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то в нем висят Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей» [28, § 26]. Но и при этом для эмпирического созерцания всегда остается непреодолимая граница. Тем самым автор говорит, что навеваемые эмпирическим познанием модели, такие, по сегодняшнему определению, как органическая (рождение вещей мировой диадой), креативная (творение вещей трансцендентным началом), эманационная (истечение или излучение вещей субстанцией), похожая на нее эволюционная модель (ступенчатая деградация высшей нравственной ценности) и другие для объяснения космогонии искренности не годятся.

Космогония культуры Дао строится по собственной архетипической модели. Она состоит из умопостигаемого метафизического, чувственно воспринимаемого физического и центрального между ними духовного звеньев. Все космогонические события протекают в них одновременно, как вечно длящийся без начала и конца акт. Метафизика и физика космоса зеркально отражаются друг в друге через преломляющий это отражение центр. В центре метафизическая и физическая противоположности взаимообращаются и создают особое духовное качество центрального звена. По своему статусу это звено выше каждой из входящих в него противоположностей. В целом вся система представляет собой центробежно-центростремительный пульсар, работающий на бесконечно малых энергиях («непроявленности», «неподвижности», «недеянии»). Именно на такой модели основывается «Чжун юн» с целью создания учения духовной (и, следовательно, интеллектуальной и физической) гармонизации Поднебесной, и именно эта модель объясняет, почему космогоническая и космологическая середина «Чжун юна» одновременно и метафизическая, и физическая, и средняя между ними духовная величина, которая выражается в соответствующих понятиях. Эмоционально-нравственные качества здесь одинаково творят вещи и их смыслы и вливаются в их структурные кос-

мологические уровни. Так происходит повсюду в культуре Дао. В «И цзине», например, первая же фраза «Си цы чжуани» показывает единство физического и духовно-нравственного: «Небо высоко-почтенно, Земля низка-презренна». Субъектом этого учения, превращающим космогонию в нравственность, выступает человек, взятый в фокусе срединного предела.

Учение о едином, Дэ и Дао

«Чжун юн», как было отмечено выше, конкретизирует, дополняет и развивает некоторые основные положения конфуцианства, которые влияют на философскую квалификацию этого учения. Название «учение» (*цзяо*) звучит относительно конфуцианства как само собой разумеющееся понятие. Так же определяются и даосизм, моизм, легизм и т.д. — все они учения. У каждого из них свое содержание, но понимается оно исследователями по-разному. Конфуцианство, например, трактуется современной наукой как философия, религия, политика, этика или разновидность идеологии (включая их сочетания). Судя по собственным меркам и критериям, мы зачастую считаем, что древние мудрецы по наитию и умозрительно, исходя исключительно из собственных побуждений, создавали свои учения. Однако историческая и культурная действительность свидетельствует о другом: древние мудрецы и философы основывали свои учения на мощнейшей системе архетипа Дао. Поэтому их учения просуществовали тысячелетия, конституировались в мировоззрение и самосознание нации и вызвали светское доверие у тех, кто понимал эти учения, и почти религиозное благоговение у тех, кто не понимал.

«Чжун юн» с первых же строк определяет предмет и содержание конфуцианского учения.

Небесная судьба называется природой.

Неуклонное следование природе называется Дао.

Совершенствование в Дао называется учением.

Дао! Его нельзя покинуть и на миг,

а что покинуть можно — то не Дао.

Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной [28, § 1].

В другом месте «Чжун юн» добавляет, что «природа – это Дэ» [28, § 25]. Выстраивается следующая цепочка из звеньев понятийных тавтологий и примыкающего к ним понятия учения: небесная судьба – природа – Дэ – Дао – гармония – учение. Учение «Чжун юна», собственно, и есть учение Дао, завершающее стадиальность трансформаций небесной судьбы. Чтобы выявить его особенности, сопоставим его с учениями Дао в «И цзине» и «Дао дэ цзине».

«И цзин» в комментариях «Шо гуа чжуань» и «Си цы чжуань» определяет иное положение своего учения Дао в системе нравственного мироздания Поднебесной. Авторы учения – совершенномудрые люди древности. Они констатируют расхождение судьбы и человеческой природы, которые расположены соответственно на небесном и земном уровнях, и ставят своей задачей согласование их по принципам упорядоченности через систему Перемен:

В древности совершенномудрые люди создавали Перемены, стремились к тому, чтобы согласовать принципы природы и судьбы.

Для этого –

установили Дао Неба, назвали *инь* и *ян*;

установили Дао Земли, назвали мягким и твердым;

установили Дао Человека, назвали человеколюбием и долгом.

[Они] соединили три исходных [Дао] и удвоили их, поэтому в Переменах из шести черт составляются символы (гексаграммы) [34, § 2].

Здесь учение Дао в виде диалектических спиральных систем триграмм и гексаграмм стоит между судьбой и природой, в то время как в «Чжун юне» оно располагается после природы. Системы триграмм и гексаграмм обладают полнотой, к ним ничего не добавить и от них ничего не убавить. Может быть, поэтому Конфуций вначале не принял «И цзин», так как Дао в этой системе будто бы и некуда дальше развиваться.

Однако, если разобраться детальней, последовательность связи учения Дао с судьбой в «И цзине» та же, что и в «Чжун юне», т.е. такая же, как и вообще в конфуцианстве: от Дао – к природе, а от нее – к судьбе. На это указывает комментарий «Шо гуа чжуань», передающий технологию построения учения Дао в «И цзине». Согласно этому комментарию, совершенномудрые налаживали согласие в Дао–Дэ и устанавливали принципы в долге. Затем посредством исчерпания этих принципов и природы они достигали предела небесной судьбы [34, § 1]. Оказывает-

ся, архетипическая система гексаграмм открыта к насыщению ее нравственным содержанием и чрезвычайно удобна для вывода идей на социокосмические пути. Вероятно, осознав это, Конфуций в конце концов принял «И цзин». На склоне лет с печалью он заметил в разговоре с учениками: «Если бы мне добавилось несколько лет жизни, то пять-десять лет я бы посвятил изучению „Перемен“ и тогда смог бы избежать больших ошибок» [14, VII.17]. Помня заповеди Конфуция, ученики надстроили над графикой триграмм и гексаграмм комментарии и создали одну из ветвей конфуцианского учения.

В отличие от «Чжун юна» и «И цзина» трактат «Дао дэ цзин» снимает проблему соотношения судьбы и человеческой природы. Вернее, он ее не ставит, а потому и не решает. Даосизм — противоположное по мировоззренческой направленности конфуцианству учение. Человеческое Дао приравнивается в нем постоянному, безмянному, природному Дао. Вследствие этого и задачи учения, и само учение здесь совсем другие: спасти людей и вещи от гибели в техногенной цивилизации и привести Поднебесную к гармонии в тождестве с естеством (*цзы жань*). Дао и Дэ в своей онтологической сущности свободны от всякой судьбы:

Дао рождает их (вещи), Дэ пестует их, вещество оформляет их, условия завершают их.

Поэтому среди мириад вещей нет таких, которые не почитали бы Дао и не ценили Дэ.

Дао почитаемо, Дэ ценимо, нет над ними судьбы, они в постоянной естественности [4, § 51].

Если «Дао дэ цзин» устами Лао-цзы и говорит о судьбе, то как о сущности, тождественной корню рождения вещей, покою и постоянству:

Вещей многое множество,
но каждая возвращается к их общему корню.
Возвращение к корню называю покоем,
покой называю судьбой возвращения,
судьбу возвращения называю постоянством,
знание постоянства называю просветленностью [4, § 16].

Согласование Дао с естеством еще раз подчеркивается «Дао дэ цзином» в порядке нормативного следования уровней природного бытия: «Человек берет за образец Землю, Земля берет

за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец естественность (*цзы жань*)» [4, § 25].

Самое общее сравнение названных учений показывает, что учение Дао в «И цзине» направлено на получение ответа для решения проблем гармоничного сопряжения естества и цивилизации вечно длящегося настоящим; Дао в нем и постоянно (в естестве) и изменяется (в цивилизации). Даоское учение Дао направлено на нисхождение к гармоничному естеству вечно длящегося прошлого; Дао в нем постоянно и неизменно. Учение Дао конфуцианства направлено на восхождение к искусственно строящейся гармонии вечно длящегося будущего; Дао в нем изменяется без претензии на законченность. Конфуцианское Дао вырастает в реалии человеческого бытия и пытается гармонизировать его в соответствии с требованиями истории. Конфуций специально подчеркивает эту специфику Дао в «Лунь юе»: «Человек может расширить (развить) Дао, но не Дао человека» [14, XV.29].

Связь между небесной судьбой и учением Дао в «Чжун юне» знаменательна не только тем, что по ней определяется место учения Дао в конфуцианстве. Она, кроме того, заметно уточняет высказывания Конфуция о небесной судьбе и человеческой природе, приведенные в «Лунь юе». Небесная судьба устойчиво фигурирует в «Лунь юе», и, казалось бы, Конфуций должен был уделить ей значительное внимание. Однако, как это ни странно звучит, «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и человеколюбии» [14, IX.1]. Если это относится лично к Конфуцию, то такая оценка справедлива. Но если это говорится вообще о суждениях и беседах Конфуция, то относительно человеколюбия это весьма условно. Конфуций много говорил о человеколюбии, а вот небесная судьба действительно упомянута им едва ли не дважды, но, правда, с большим значением. Небесная судьба входит в состав трех вещей, играющих роль психологических гарантов сохранения благородным мужем своего качества в противоположность маленькому человеку:

Конфуций сказал:

«Есть три вещи, которых страшится благородный муж:

страшится небесной судьбы,

страшится великого человека,

страшится слов совершенномуудрого человека.

Маленький человек [поступает наоборот]:

не знает небесной судьбы и не страшится ее, дерзок с великими людьми, насмехается над словами совершенномудрого человека» [14, XVI.8].

Кроме того, небесная судьба включается еще в одну триаду, которая тоже выступает гарантом качества благородного мужа, его утверждения среди людей и знания их:

Конфуций сказал:

«Не зная [небесной] судьбы, не станешь благородным мужем.

Не зная ритуала, не утвердишься.

Не зная [сути] слова, не будешь знать людей» [14, XX.3].

Конфуций ставит небесную судьбу вдали не только от простого человека, о нем вообще и речи нет, но и от благородного мужа. Последний должен знать ее (вероятно, как социологизированный принцип гармонизации Поднебесной), но он и страшится ее. Судьба для него — сущность эпическая, ибо в судьбе общее превалирует над частным.

С человеческой природой у Конфуция дело обстоит так же, как и с судьбой:

Цзы Гун сказал:

«Что написал Учитель [о музыке и ритуале], услышать можно, а вот что говорил Учитель о природе человека и Дао Неба, услышать невозможно» [14, V.13].

По-видимому, разрабатывая основы учения, Конфуций еще находился в поиске того, как соотнести не согласованные между собой небесную судьбу и земную природу. Если признать человеческую природу изначально злой, то такой же будет и небесная судьба, что недопустимо. А если признать ее изначально доброй или нравственно нейтральной, то тогда зачем нужна судьба? Во всех этих случаях наносится ущерб авторитету и совершенству судьбы и нарушается срединное равновесие. «Чжун юн» дает свое решение. Он убирает всякую дистанцию между небесной судьбой и человеческой природой и отождествляет их. Это наилучшим образом отвечает космологическому социоморфизму конфуцианства, ибо таким способом решается антропологическая космополитическая проблема: небесная судьба становится природой не отдельной личности или этноса, а вообще всех людей китайской Поднебесной. Объединив небесную судьбу с человеческой природой, «Чжун юн» с необходимостью должен

был нравственно рационализировать природу, а с ней и учение о природе, что он и делает [28, § 21].

«Чжун юн» вводит в космогонию на правах нравственного первоначала искренность (*чэн*) и тем самым этизирует все физические, духовные и интеллектуальные процессы. «Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей», — говорит «Чжун юн» [28, § 25]. Она есть Дао Неба и Дао Человека, с ее помощью земной человек исчерпывает свою природу и осуществляет созидание себя вплоть до того, что становится космической сущностью, равномошной Небу и Земле:

Только совершенная искренность Поднебесной дает способность исчерпать свою природу.

Если сможешь исчерпать свою природу,
то сможешь исчерпать природу людей.

Если сможешь исчерпать природу людей,
то сможешь исчерпать природу вещей.

Если сможешь исчерпать природу вещей,
то сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба и

Земли.

Если сможешь содействовать преобразующим и питающим силам Неба
и Земли,

то сможешь составить с Небом и Землей триединство [28, § 22].

Таково общее построение учения Дао в «Чжун юне». На практике же Конфуций и его последователи столкнулись с реальным затруднением. «Дао! Оно не осуществляется», «не идет», «не действует» — слышны неоднократные восклицания и в «Лунь юе», и в «Чжун юне» [28, § 4, 5]. Скорбью объята душа великого мудреца: «Дэ не совершенствуют, изученное не проповедуют, слыша о долге, не в состоянии следовать ему, недоброе не могут изменить — вот о чем я скорблю» [14, VII.3]. В ответ на это Конфуций сознательно принимает на себя обязанности просветителя и Учителя Поднебесной. Он создает школу не только как философский союз ближайших сподвижников, но как школу вообще, школу обучения людей нормам Дэ и Дао, т.е. «культуре, поведению, преданности и доверию» [14, VII.26].

Выполняя просветительские задачи, Конфуций вместе с учениками занялся проповедничеством, тут и там увещевая правителей принять свое Дэ и Дао к руководству царствами. Порой он не стыдился даже выглядеть зазывалой, доводя свой образ до ка-

рикатурности, но тем самым еще более подчеркивал низкий моральный уровень обывателя:

Находясь в царстве Вэй, Учитель бил в каменный гонг. Некто с корзиной за плечами, проходя мимо ворот дома Конфуция, заметил:

«В ударах гонга слышится призыв к вниманью».

Затем послушал немного и сказал:

«Вот дикое упрямство! Коль не идут тебя узнать, так прекрати и всё».

[Как говорится в „Ши цзине“]:

„Коль глубоко — в одежде перейду,

Коль мелко — подниму полу“».

Учитель сказал:

«Действительно, ничто ему не трудно» [14, XIV.39].

Конфуций не раз был близок к отчаянию, он хотел то замолчать, то сесть на плот и уплыть куда-то к морю, то просто скрыться от посторонних глаз. Но всё это были короткие моменты в состоянии его философской души. Вновь и вновь он брался за свою демоническую работу, где недостаточно было быть только дворовым звонарем. Нужно было бить в колокол Поднебесной, образно говоря, нужно было самому становиться таким колоколом, и Конфуций стал им, что и засвидетельствовал в «Лунь юе» один из его героев:

Чиновник (по размежеванию земель и устройству царского Алтаря Земле) из И, явившись на прием, сказал:

«Не было еще случая, чтобы я не встретился хоть с одним из благородных мужей, прибывших сюда».

Ученики представили его.

Выйдя, он сказал им:

«Что вы печальны, словно в трауре? В Поднебесной уже давно нет Дао, однако Небо сделало Учителя [возвещающим гармонию] колоколом» [14, III.24].

Превращая в школу всю человеческую и природную Поднебесную, Конфуций предельно расширяет Дао и маркирует им все ее области. Отсюда у него появляются Дао небесной судьбы, Дао Неба и Земли, древнее Дао, Дао человека, Дао благородного мужа, Дао маленького человека, Дао вещей, Дао искренности, Дао середины и т.д. Читателю может показаться, что в «Чжун юне» у Конфуция много различных Дао. Однако это одно и то же Дао, строящее отношения гармонии в социоприродном космосе. Дао нужно было ввести в действие, и Конфуций использует все имеющиеся средства: структурно-функциональный архетип

у син, исторический факт, семейную крепость родства отцов и детей, авторитет предков и их религиозное почитание, государственный устав, способность человеческого самосознания, ландшафт Поднебесной в узорах Неба и Земли, запрос человека о знании тайн грядущего.

Прежде всего, Конфуций начинает с выяснения, почему «Дао не осуществляется» и «не понимается». Причину он находит в том, что не следуют середине и срединному Дао. Например, в поведенческой практике «умный выходит за него, невежа не доходит». Аналогичное наблюдается и в теоретическом постижении Дао — «мудрый выходит за него, бездарный не доходит» [28, § 4]. Корчащий из себя умника обыватель, приступив к делу, там и сям попадает в сети и ловушки и не может из них выпутаться, а если выбирает следование середине, то не способен соблюсти этого даже в течение месяца [28, § 7]. Ценность следования середине непреходяща, она выше государственного суверенитета, правительственного статуса и военного могущества государства: «Царства и царствующие дома Поднебесной можно уравнивать, от титулов и жалования можно отказаться, оружие можно втоптать в землю, а следования середине все же не сможешь достичь» [28, § 9].

Середина — это особого рода могущество, основанное на равновесии противоположащих сторон. «Чжун юн» разрабатывает даже геополитическую стратегию могущества середины, выбирая в качестве осевой линии географическую и политическую вертикаль Север–Центр–Юг:

Цзы Лу спросил о могуществе.

Учитель сказал:

«[Что Вы имеете в виду?]

Могущество Юга?

Могущество Севера?

Или свое могущество?»

[И, продолжая, сам же отвечал:]

«Учить великодушию и мягкости, не преследовать за отсутствие Дао — в этом состоит могущество Юга. Благородный муж основывается на нем.

Спать в латах, не выпуская из рук оружия, идти на смерть, не испытывая трепета, — в этом состоит могущество Севера. Опирающиеся на силу основываются на нем.

Поэтому благородный муж хранит гармонию и ни к кому не примыкает.

Вот могучая непреклонность!

Стоит в середине и не склоняется в [чью-либо] сторону.
 Вот могучая непреклонность!
 Когда в стране есть Дао, [он] не меняется от благодарностей.
 Вот могучая непреклонность!
 Когда в стране нет Дао, [он] идет на смерть, но не изменяет [себе].
 Вот могучая непреклонность!» [28, § 10].

Размещаясь в середине, благородный муж обретает качества совершенномудрого человека, которые не укладываются в оценочные рамки обывателя. Последний судит о положительных достоинствах по шкале максимальных достоинств, а не по гармоничному центру. С его точки зрения, уж если это совершенномудрый, так обязательно дальновидный и многознающий. А благородный муж, напротив, «бежит от мирской суеты», мнение толпы, щекочущее самолюбие какого-нибудь задаваки, его не трогает, и он нисколько не сожалеет о своей неизвестности [28, § 11]. Осознание своей сущности у него много глубже поверхностных эмоций стороннего наблюдателя. В середине благородный муж обретает социокосмический статус триединства с Небом и Землей и именно отсюда транслирует свое Дао во все стороны Поднебесной. Оно общедоступно и в то же время сокровенно, как говорит «Чжун юн». Даже простолюдин и тот может получить знание о Дао и осуществлять его. Однако что касается практического и теоретического совершенства Дао, то и для мудрого человека в том есть нечто непостижимое и нечто невозможное. «Чжун юн» совершенно точно указывает вектор расширения Дао и пределы его космической социоморфизации и антропоморфизации: «Дао благородного мужа берет начало среди простого люда, но что касается его вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли». Там Дао хранит свое «великое», которое не может примерить на себя ни один человек Поднебесной, и «малое», которое никто не способен раскрыть [28, § 12].

Указание на небесный и земной пределы совершенства Дао отнюдь не означает его удвоения. Благородный муж держит эти пределы в равновесии, ибо единственная и подлинная мера совершенства складывается как раз в середине. Порознь же названные пределы совершенства не выражают.

Механизм нравственного воздвигания Поднебесной благородным мужем совпадает с космогоническим. В роли совершенномудрого человека благородный муж утверждается в центре

космической диады между Небом и Землей, а людской хаотический субстрат вращается вокруг него. Благородный муж располагает мерой человечности, по которой из человеческой заготовки делает человека и тем осуществляет Дао. «Чжун юн» высказывает ключевую конфуцианскую формулу Дао нравственного обустройства Поднебесной: «Учитель сказал: „Дао не удалено от человеческого... Поэтому благородный муж посредством человеческого выправляет человека и, лишь исправив, останавливается“» [28, § 13]. А если учесть, что мера человеческого, как говорит тот же «Чжун юн», это человеколюбие [28, § 20], то, следовательно, благородный муж выправляет человека именно посредством человеколюбия. Нравственный императив его прост и абсолютен: «Чего себе не желаешь, того не делай и другим» [28, § 13].

Таково требование благородного мужа к самому себе при нахождении в середине. В отношении же к социальным и природным верхам и низам этот императив дополняется преданностью первым и снисходительностью ко вторым. Кстати, посредством этой нравственной вертикали Конфуций в «Лунь юе» выражает Дао в сущности единого: «Учитель сказал: „Шэнь, мое Дао состоит в том, что одно-единым пронизываю всё“ ... Когда Учитель вышел, ученики спросили: „Что это означает?“ Цзэн-цзы ответил: „Дао Учителя – преданность [верхам] и снисходительность к [низам]. Вот и всё!“» [14, IV.15].

Полученное таким образом множество нравственно обогащенных людей иерархизируется через Дао благородного мужа и превращается в общество с семейно-государственной структурой, где каждый нижестоящий по чину или родству относится к вышестоящему как к отцу и государю:

Учитель сказал:

«Дао благородного мужа состоит из четырех [положений], я, Цю, пока не способен осуществить и одного из них:

служить отцу так, как это требуется от сына, —

пока на это не способен;

служить государю так, как это требуется от подданного, —

пока на это не способен;

служить старшему брату так, как это требуется от младшего, —

пока на это не способен;

прежде испытать на себе то, что требуешь от друзей, —

пока на это не способен.

Если в добродетельном поведении и выражаемом в словах почтении чувствуешь какой-то недостаток, не смей не прилагать усилий, а если чувствуешь избыток, не смей считать, что исчерпал предел. Слово должно соответствовать делу, а дело — слову. Как может благородный муж тут быть не твердым!» [28, § 13].

Теоретическое обоснование необходимости следования середине автор «Чжун юна» подкрепляет примером какой-либо широко известной личности. Как правило, это уже умершие люди. Нравственный авторитет их неоспорим и не может быть поколеблен, ибо исторически они уже состоялись как выдающиеся личности Поднебесной и включены в разряд человеческого идеала на уровне обыденного и теоретического сознания. Из истории, события которой занесены в звездную вечность небосвода, в качестве такой личности избирается великомудрый Шунь [28, § 6]. Другой пример дан от лица Конфуция. Здесь таковым выступает Янь Хуэй — любимый ученик и единственный из всех, кого, кроме себя, Учитель назвал философом (*хао сюэ*): «Хуэй был таким человеком, кто избрал следование середине» [28, § 8].

В учении «Чжун юна» Дао связано с Дэ. Для выявления содержания последнего лучше всего сопоставить их друг с другом. Это необходимо еще и потому, что диада Дао–Дэ всеобща для древнекитайской культуры, и от того, в какую связь их поставит исследователь или какую подлинную связь он отыщет, зависит сущностное понимание культуры Дао–Дэ.

В отечественной историко-философской, религиоведческой и литературоведческой науке довольно прочно утвердилось положение, что «Дао первично», а «Дэ вторично», что Дэ есть «манифестация Дао» во множестве индивидуальных качеств видимого мира вещей, что Дао и Дэ представляют разные уровни бытия и разные ступени раскрытия Абсолюта, что Дао всеобще и абсолютно, а Дэ индивидуально и относительно и т.д. Однако это скорее мнение, принятое «на слух» из западной синологии, или результат проекции западноевропейских позднеантичных (частью христианских) креационистских (творение мира Абсолютом) и инволюционных (истечение мира из Абсолюта) моделей на почву китайской философской культуры. О первичности Дао или Дэ если и можно судить, то только в конкретных смыслах. Диалектика единого и многого Дао–Дэ внутри телесно-духовно-идеального пульсара небытия-бытия не допускает однонаправленной причинной обусловленности одного другим. Это

все равно что сказать о первичности *инь* или *ян*, не нарушая их логического и онтологического единства.

Обратимся непосредственно к китайской философской древности и посмотрим, что о соотношении Дао и Дэ говорят «Дао дэ цзин», «И цзин», «Лунь юй» и «Чжун юн». Это основополагающие памятники даосизма, ицзинистики и конфуцианства, и где, как не в них, нужно искать ответ на вопрос о первичности и вторичности Дао и Дэ.

Уже сразу же, в первом параграфе «Дао дэ цзин» дает исчерпывающий ответ о взаимоотношении первоначал: тождество (*тун*) содержит в себе единство и различие двух первоначал (*юань чжи ю юань*), открывающих средствами мышления все тайны (*мяо*) бытия и небытия. В единстве эти абсолютно противоположные начала образуют постоянство (*чан*), а в различии они только по-разному именуется. Их можно назвать (и они так и называются в построении даоского учения) «небытием и бытием» (*у* и *ю*), «*ян* и *инь*» или «Дао и Дэ», чему «Дао дэ цзин» дает достаточное количество иллюстраций. В философской метафизике Дао характеризуется постоянством, но таким же постоянством обладает и Дэ [4, § 28, 32]. В своей функции Дао «недеяет и не недеяет», и точно так же функционирует и Дэ [4, § 37, 38]. «Дао рождает вещи, Дэ пестует их», — говорит «Дао дэ цзин», и, казалось бы, здесь первичность Дао несомненна. Однако в этом же параграфе та же самая порождающая способность приписывается Дэ, и оно наравне с Дао определяется как изначальное Дэ (*юань Дэ*) [4, § 51], по своей метафизической сущности противоположное вещам [4, § 65], а онтологические пустотные объемы Дао и Дэ равны [4, § 21].

В «Дао дэ цзине» есть иерархическое построение нравственных ценностей, где Дао стоит над Дэ: «Вот почему после потери Дао следует Дэ, после потери Дэ следует *жэнь*, после потери *жэнь* следует *и*, после потери *и* следует *ли*. *Ли* — это ничтожность преданности *синь* (доверию) и голова смуты. Только что представленная (вам норма *ли*) — это цветок Дао и начало тупости» [4, § 38]. Но и такое расположение Дэ не означает первичности Дао. Данный пассаж «Дао дэ цзина» свидетельствует только о критике конфуцианства. Лао-цзы берет пятичастную вертикаль духовно-нравственных элементов *дэ-жэнь-и-ли-синь* архетипа *у син*, на которой базируется конфуцианство, и посредством Дао выдавливает оттуда конфуцианскую поведенческую норму *ли*

(ритуал), лишая ее онтологической сущности *синь* (доверия) и умственного достоинства (*ли* – это тупость). Стоит только выбить звено нормы *ли*, на которую конфуцианство возлагает поведенческие и познавательные обязанности, как рухнет вся эта конфуцианская пирамида. Словом, это не даосское построение с уровневым преобладанием Дао над Дэ. В космологии и социологии даосизм не пользуется вертикалью нравственных ценностей архетипа у *син*, о чем ясно свидетельствует «Дао дэ цзин», говоря, что ни Небо и Земля, ни совершенномудрые люди не соотносятся через *жэнь* [4, § 5].

«И цзин» представляет собой спиральную систему графических символов, копирующую космологическое устройство Поднебесной. Над этой системой надстроен текстовый комментарий, он или полностью конфуцианский, или подвергшийся значительной конфуцианской обработке. По тому, что говорится в нем о Дао и Дэ, тоже невозможно установить их первичности и вторичности.

«И цзин» объясняет Дао через ритмику *инь* и *ян* внутри единого: «*Инь* одного-единого, *ян* одного-единого – это и есть Дао. То, что наследует его, – добро, то, что завершает его, – природа». Все три звена этой цепи, *инь-ян* – добро – природа, есть Дао в своей вертикальной проекции на срединное добро и нижнюю природу. Перемены совпадают с Небом и Землей и потому полностью сплетают Дао Неба и Земли, копируя его [23, А.4, 11]. Две первые гексаграммы системы «И цзина» – Цянь (Небо) и Кунь (Земля) открывают и завершают витки Перемен (познавательной способности) и Текста (физической способности). Срединное добро этих витков Перемен и Текста копирует совершенное Дэ [23, А.6]. Получается, что Дэ входит в вертикаль Дао и из области срединного добра распространяется на верх (Небо) и низ (Землю) и выступает в параллели Дао Неба и Земли: «Дао Неба и Земли – чистое созерцание... Великое Дэ Неба и Земли называется рождением» [23, Б.1]. Если Дао рассредоточено по спирали графических символов, то Дэ находится в пустотном духовном центре, и его еще нужно выявить, высветить духом, для чего, собственно, и создавалась система Перемен [23, Б.2].

Дэ связано с духовностью, сосредоточено в центре спирали Дао и пульсирует в ритмах *инь-ян*. Дао фокусируется в Дэ и превращается в него, а Дэ рассредоточивается по спирали Дао и выступает под сущностью Дао. Дао и Дэ не только чередуются в по-

зициях, но внутри единого они одновременно соприсутствуют в центре и на периферии (в спирали гексаграмм), постоянно меняя знаки положительного и отрицательного заряда, но всегда и там и тут составляют разнополюсную, равновесную и гармоничную пару. *Инь-янская* энергия спирали гексаграмм концентрируется в духовном центре и вызывает его свето-тенивое (аналог — солнечно-лунное) свечение, в котором Дао и Дэ просветляются (*мин*) и в состоянии тождества (*тун*) превращаются друг в друга. А вдали от центра, в спирали гексаграмм, они превращаются друг в друга в состоянии телесного и идеально-мыслительного различия. Дао и Дэ соотносятся как первоначало в первоначале, из которых ни одно не претендует на первичность. В системе Перемен они только выражаются друг через друга, вынося на поверхность диалектическую сущность той предметности, с которой они имеют дело. Например: «*Ян*-символы — нечет, *инь*-символы — чет. Каково действие их Дэ? В *ян*[-символах] единица главенствует, двойка подчиняется. Это Дао благородного мужа. В *инь*[-символах] двойка главенствует, единица подчиняется. Это Дао маленького человека» [23, Б.4]. В данном случае скорее Дао «манифестирует» Дэ, чем Дэ Дао.

Согласно «Лунь юю», человеческое Дао генерируется из первичной духовной основы (корня) — почитания родителей и старших братьев (*сяо ти*) — посредством духовного архетипа у *син*, представленного человеколюбием (*жэнь*) [14, I.2]. Дэ происходит из следования середине: «Следование середине образует Дэ — вот совершеннейшее!» [14, VI.29]. «Чжун юн» тоже указывает на связь Дао с человеколюбием («Дао совершенствуй по человеколюбию» [28, § 20]) и на рождение Дао из середины в виде гармоничного соотношения четырех эмоций — веселья, гнева, печали и радости [28, § 1], откуда получается Дао середины (*чжун* Дао) [28, § 20].

Дэ и Дао взаимозависимы («Если нет [людей] с совершенным Дэ, не осуществится и совершенное Дао» [28, § 27]) и взаимопроницаемы («Дао благородного мужа... Это то, с чем можно войти в Дэ» [28, § 33]). Исходя из системного построения учения «Чжун юна», тоже невозможно сделать заключение о первичности Дао или Дэ.

В «Чжун юне» есть одна архетипическая модель, которая при ее прямом прочтении может создать иллюзию причинных связей Дао и Дэ, к тому же где не Дао обуславливает Дэ, а, наоборот, где Дэ обуславливает Дао:

Всепроникающее Дао Поднебесной [включает] пять [видов отношений], а то, чем [оно] приводится в действие, исчисляется тремя [качествами]. А именно: отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, другом и другом — эти пять [видов отношений] и есть всепроникающее Дао Поднебесной. Мудрость, человеколюбие и мужество — эти три [качества] и есть всепроникающее Дэ Поднебесной. То, чем оно (Дэ) приводится в действие, есть одно-единое [28, § 20].

Данная архетипическая модель построена в последовательности нечетных чисел 1–3–5. В отсчете от одного-единого, детерминирующего действие последующих ступеней, Дао стоит за Дэ. Если брать их в линейной последовательности, то нужно признать, что Дао «манifestирует» Дэ, Дэ первично, а Дао вторично. Однако учтем следующее. Во-первых, между 1–3–5, в которых обозначаются одно-единое, Дэ и Дао, нет хронологической динамики. Здесь есть числовая последовательность, но нет временной, где бы за единицей следовала тройка, а за ней пятерка. Во-вторых, одно-единое — это онтологизированное, гносеологизированное и этизированное число, представляющее нравственный космос в его нераздельности. Одно-единое обнимает трехчастное Дэ и пятичастное Дао, которые заполняют его объем. Перед нами не линейная последовательность, а объемный пульсар, где трехчастное Дэ занимает вертикаль, пятичастное Дао — горизонталь. Вместе они составляют систему архетипа *у син* (вертикаль выражена через триаду). Под воздействием пульсов одного-единого Дэ и Дао сплетают онтологическую, гносеологическую и духовно-нравственную спираль Поднебесной. Здесь тоже не может быть и речи о какой-либо «первичности» или «вторичности» Дао и Дэ, а «манifestация» их обоюдна.

Подтверждением сказанному может служить универсальность архетипической модели «трех и пяти», где три и пять находятся в такой же онтологической, гносеологической и психологической равномошности, как Дэ и Дао. Эта модель встречается повсюду в мировой философии. У китайцев в «И цзине» на ней закручена спираль Перемен:

Три и пять метаморфозами сплетают их (Перемен) счисления, циклизуют эти метаморфозы и по порядку вершат узоры Неба и Земли.

[Три и пять] приводят к пределу их счисления и по порядку утверждают образы Поднебесной [23, А.10].

У греков эта модель служит матрицей вертикальной развертки эпической картины мира, которую изобразил Гомер в «Илиаде», вложив повествование в уста Посейдона:

Три нас родилося брата от древнего Крона и Реи:
Он — громовержец, и я, и Аид, преисподних владыка;
Натрое все делено, и досталось каждому царство:
Жребий бросившим нам, в обладание вечное пало
Мне волношумное море, Аиду подземные мраки,
Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо;
Общую всем остается земля и Олимп многохолмный [3, с. 238].

Несколько позже эта модель фигурирует в теокосмогонии Ферекида, о чем свидетельствует неоплатоник Дамаский:

Ферекид Сиросский говорит, что Зас был всегда, и Хронос с Хтонией тоже — три первых начала... Хронос же создал из своего житнетворного семени (γονου εαυτου) огонь, воздух и воду... из которых, после того как они распределились в пяти зонах, образовалось новое многочисленное поколение богов, называемое пятисферным, что, вероятно, равнозначно пятичленному Космосу [ДК 7 А 8] (перевод А.В.Сёмушкина; цит. по [22, с. 133]).

У индийцев в упанишадах на модель 1–3–5 положен весь физический, духовный и идеально-мыслительный мир предков и людей, на котором выткан саман, приводящий субъекта к единству со всем мировым содержимым.

Тройное знание — звук „хм“; три мира — это *фрастава*; огонь, ветер, солнце — это *удгитха*; звезды, птицы, лучи — это *фратихара*; змеи, гандхарвы, предки — это *нидхана*. Это *саман*, вытканый на всём.

Кто знает, что этот *саман* выткан на всём, тот становится всем.

Об этом такой стих:

Нет ничего выше
Тех триад, которых пятеро,
Кто знает это, тот знает все —
Все страны света приносят ему подношения [29, с. 68].

Категория одного-единого встречается в «Чжун юне» только в двух названных моделях и безотносительно к Дэ и Дао собственных определений не имеет. Но так и должно быть, если одно-единое обнимает весь телесно-духовно-идеальный космос. В свою очередь, все определения Дао и Дэ направлены на человека в его человеческой сущности.

Конфуцианский тип человека, «человеческое» в «человеколюбии»

Изучая конфуцианство, мы свободно оперируем понятиями «человек», «люди», «совершенномудрый человек», «благородный муж» и т.д. как чем-то данным и само собой разумеющимся. У нас даже не возникает вопроса, что Учитель китайской Поднебесной мог вести свою философскую проповедь в пространстве, где отсутствует человек как человек. Положение «Чжун юна» о тождестве природы (*син*) и небесной судьбы (*тянь мин*) [28, § 1] говорит обо всем и ни о чем. Эта природа есть природа вообще, она настолько же человеческая, насколько и вещная. Сколько бы мы в нее ни всматривались, сразу и непосредственно ничего человеческого в ней не увидим. Не случайно ученики Конфуция сожалели, что им так и не довелось услышать от Учителя суждений о человеческой природе [14, V.13].

Если мы обратимся к мифическим, допотопным временам, описываемым древними источниками, то обнаружим, что люди жили в согласии с природой и едва ли чем отличались от животных и по виду, и по языку («Шань хай цзин»). Но вот завершился какой-то космический цикл, хаос объял Поднебесную, и на Земле начался потоп: «Воды потопа взмыли к Небу» [31, с. 301]. Он не закончился сам собой, как это должно было произойти согласно тому же циклу, а был побежден. Новые тотемы, первопредки цивилизации, даровали Юю первую конституцию — «План [обуздания] потопа в девяти разделах». Согласно этому «Плану», Юй отвел воды потопа в моря, срыл родовую мировую опору — холм Куньлунь и возвел на его месте девятислойный Город-башню. Подняв таким способом сушу, он создал новый ландшафтный архетип горь-и-воды как опору восходящей цивилизации. За содеянное Юй был наречен Великим.

Казалось бы, Поднебесная должна была умиротвориться и жить в гармонии. Однако первопредки цивилизации и Великий Юй с ужасом обнаружили, что в Поднебесной нет людей. Есть беснующаяся в жестоком хаосе войны человекоподобная масса, есть искусственный архетип цивилизации, а самой цивилизации пока нет и ее нужно целенаправленно и обдуманно создавать. Первые правители Поднебесной, которых впоследствии назвали мудрыми и добродетельными, в факте подавления естества и

торжества цивилизации вдруг осознали и великую трагедию происходящего: первоначально со своим «Планом» и Юй прервали естественный ход бытия и вызвали в циклической стадии хаоса социальную мутацию. Поднебесная обезлюдела. Теперь нужно было из человекоподобного материала создавать нового человека, соответствующего архетипу цивилизации. Правители, спрашивая посредством социальной мантики (гаданий) совета у предков, прилагали титанические усилия для совершенствования законов построения государства и очеловечивания пространства Поднебесной. Но проблема не решалась и лишь приобретала новые очертания. С той же силой она звучала и во времена жизни Конфуция: «Ай-гун спросил о принципах управления. Учитель ответил: „Принципы управления Вэнь-вана и У-вана начертаны на бамбуковых планках. Если подходящие люди есть, то эти принципы процветают. Если подходящих людей нет, то эти принципы угасают... Отсюда следует, что эффективность управления зависит от наличия [подходящих] людей“» [28, § 20].

Как и древние совершенномудрые, Конфуций задавался вопросом: где же взять этих подходящих для политики людей и людей вообще? Он с горечью признавал, что тогдашние правители не отвечали требованиям конституции цивилизации и человеческим нормам, а Поднебесную, как и прежде, населял лишь человеческий субстрат, обладающий равной с вещами природой. В поисках корней человеческой сущности Конфуций обратился к духовной составляющей архетипа Дао, к спирали у *чан*, состоящей из *дэ* (добродетели), *жэнь* (человеколюбия), *и* (долга/справедливости), *ли* (ритуала), *синь* (веры/доверия). Корнем духовного Дао и первым принципом очеловечивания Поднебесной он избрал человеколюбие (*жэнь*): «Подбирай людей по себе, себя совершенствуй по Дао, Дао совершенствуй по человеколюбию. Человеколюбие – это и есть человеческое (человечность, суть человека, собственно человек)» [28, § 20].

Наивно было бы думать, что человеколюбие, как норма архетипа неведомой в истории цивилизации, само по себе привьется к человекоподобной массе и очеловечит ее. Нужен был мудрый шаг, и Конфуций сделал его: он срастил человеколюбие с семейными отношениями *сяо ти* («почитание отцов и старших братьев»), восходящими к рефлексу родовой жизни. То есть он соединил естество и цивилизацию [14, I.2].

Однако для этого нужно было переходное звено — особый тип Человека, чтобы затем «посредством человеческого выправлять человека», т.е. из природы (*син*) создавать людей по человеческому эталону, подобно тому, как топорщице вырубает топором по образцу, находящемуся прямо перед глазами [28, § 13]. Мера эталонного Человека была закреплена в физическом облике, духовных качествах и интеллектуальных способностях благородного мужа (*цзюньцзы*). Совершенство его столь значимо, что даже сам Конфуций не отваживался называть себя овладевшим Дао благородного мужа [28, § 13] или принимал это с большими оговорками [14, VII.34]. Первым благородным мужем нельзя было стать по желанию, им нужно было родиться. А тайны этого рождения сокрыты в космосе и социальной истории Поднебесной.

В «Лунь юе» и «Чжун юне» конфуцианство развертывает грандиозное учение о благородном муже. Определение его дал Конфуций: «Учитель сказал: „Если естественность превосходит культуру, то это дикость. Если культура превосходит естественность, то это книжничество. Когда культура и естественность составляют внутренне-внешнюю целостность, вот тогда получается [качество] благородного мужа“» [14, VI.18].

Социальные значения культуры (*вэнь*) и естественности (*чжи*) совмещены в этом определении со значениями небесного смыслового узора (*вэнь*) и земной физической материи (*чжи*), так что благородный муж определяется Конфуцием в социокосмических параметрах. Показательно, что Конфуций при этом не пользуется понятием «человек» (*жэнь*), иногда произвольно подставляемым сюда переводчиками. То есть он не говорит об условиях превращения человека в благородного мужа, а дает социокосмическую формулу благородного мужа, его генетический принцип. Благородный муж рождается как сын социоморфизированного космоса, а потому называется сыном правителя, царским сыном (*цзюньцзы*). Он располагается в центре между Небом и Землей, социальными верхами и низами, культурой и бескультурьем, знанием и незнанием — словом, он занимает положение среднего звена всех возможных физических и мыслительных оппозиций верха и низа. А это значит, что он превращается в символ: соединяя и отождествляя различные социокосмические пласты противоположностей верха и низа, *цзюньцзы* символизирует самость вещи и человека.

Вслед за «Лунь юем» «Чжун юн» тоже помещает благородного мужа в середине. Здесь он утверждается в гармоническом равновесии: он не склоняется ни в одну из сторон, ни к кому не прижимается и тем самым обретает неодолимые могущество и силу. Вне зависимости от того, есть ли Дао в стране или нет его, благородный муж не покидает середины и ценит свое положение выше жизни [28, § 10]. Находясь в середине, благородный муж выключается из мирской суеты, погашает противостояние познавательных способностей чувственной интуиции и логики разума, внутренне очищается от аффектов и сближается по своему качеству с совершенномудрым человеком: «Благородный муж опирается на следование середине, бежит от мирской суеты, не слывет знающим и не сожалеет об этом. Только совершенномудрый способен так поступать!» [28, § 11].

Середина — это место совершенной мудрости (*шэн*), добра (*шань*), веры/доверия (*синь*), Дао-Дэ и одного-единого (*и*). Все они являются символами самости. Середина есть выход ее символического выражения, которое осуществляется через человека (*жэнь*). Середина ждет его как своего человека. Когда он приходит в нее, он сливается с символами самости и превращается в человека середины (*чжун жэнь* — «середина-человек»), совершенномудрого человека (*шэн жэнь* — «душа-человек»), человека добра (*шань жэнь* — «добро-человек»), человека доверия (*синь жэнь* — «доверие-человек»), человека срединных Дао и Дэ, человека одного-единого (*и жэнь* — «единое-человек») и т.д.

Размещение благородного мужа в социоприродной середине происходит без противоборства со стороны совершенномудрых людей и людей добра, генеалогически восходящих к древности. Дело в том, что ко времени жизни Конфуция их уже не было, во всяком случае, они уже не встречаются в Поднебесной, и потому их место остается свободным для нового типа конфуцианского человека:

Учитель сказал: «Что касается совершенномудрого человека, то мне не удавалось увидеть такого, а вот что касается возможности увидеть благородного мужа, то это осуществимо».

Учитель сказал: «Что касается человека добра, то мне не удавалось увидеть такого, а вот что касается возможности увидеть обладающего постоянством, то это осуществимо» [14, VII.26].

В процессе исторического движения Поднебесной совершенномудрые люди древности постепенно исчезают, но их Дао

со всем его духовно-нравственным арсеналом мировоззренчески сохраняется в книге космоса и передается потомкам:

О, как величественно Дао совершенномудрого человека! Изобилующее! [Оно] растит и пестует мириады вещей, стремясь к пределам Неба. Щедрое, величественное! Его ритуальные церемонии исчисляются тремя сотнями, его правила этикета исчисляются тремя тысячами. Оно ждет подходящих людей и только потом осуществляется [28, § 27].

Помещая благородного мужа, воплощающего совершенное Дэ, в социоприродную середину, конфуцианство одновременно помещает его и в середину Дао совершенномудрого человека. В силу своего происхождения от гармоничного слияния культуры (*вэнь*) и естественности (*чжи*) благородный муж приживается там. Как наследник совершенномудрого человека, благородный муж перенимает его Дао, он осваивает его и пытается запустить в действие. Благородный муж буквально шаг за шагом проходит по спиральной траектории Дао совершенномудрого человека и переводит нормы его ритуальных церемоний и правила этикета в свой принцип ритуальной организации Поднебесной, называемый *ли* (продолжение предшествующей цитаты):

Поэтому говорится: «Если нет [людей] с совершенным Дэ, не осуществится и совершенное Дао». Вот почему благородный муж чтит природу Дэ и идет путем-Дао пытливого овладения учением, доходит до пределов широкого и великого и исчерпывает до дна тончайше-сокровенное, достигает пределов высокого и светлого и идет путем-Дао следования середине, усваивает причины и постигает новое, проявляет искренность и великодушие и таким образом возвышает ритуал [28, § 27].

В колыбели Дао совершенномудрого человека благородный муж вплотную сближается с совершенномудрым, но окончательно с ним не отождествляется. Дао, как мы уже заметили по «Чжун юн», ждет своего человека, т.е. совершенномудрого. А благородный муж замещает его и держит на своих плечах культуру Поднебесной, пока тот проходит какой-то тайный тончайший синтез в сотне поколений людей. В одном месте «Чжун юн» так прямо и говорит, что «Дао благородного мужа состоит в том, чтобы... ожидать прихода совершенномудрого человека через сто поколений и не тревожиться» [28, § 29].

Следовательно, каким бы длительным ни был срок пребывания благородного мужа в Дао совершенномудрого человека, он там человек временный и основная задача его сводится к тому,

чтобы сохранять Поднебесную и неустанно гармонизировать ее. Решал он эту задачу путем трансформации Дао совершенномудрого человека в Дао благородного человека и постоянного расширения последнего в зависимости от изменения социальной обстановки.

Легко сказать и легко поверить в то, что благородный муж без усилий попадает в середину, приживается там, принимает обличье совершенномудрого человека, осваивает его Дао, преобразует Дао совершенномудрого человека в свое Дао и спокойно распространяет его на людскую массу, а та его принимает и радуется своему счастью. На деле все значительно труднее. Появляясь в середине, благородный муж ничего не привносит туда извне — ни логики мышления обывателя, ни принципов познания ученого, ни поведенческих навыков нравственной личности. Всё это не годится для раскрытия тайны срединного Дао. Рассудку обывателя нет входа в середину. В его измерениях корпускула середины слишком мала, чтобы он мог в нее войти, а космическая сфера слишком велика, чтобы он мог отыскать в ней середину. В середине благородный муж находится вне мирской суеты, в абсолютном покое и равновесии. Для вхождения в Дао ему необходим лишь бинарный импульс Дао, с противоположностями которого он составил бы гармоничное триединство. Этот импульс задает онтологическая нравственная и творческая сущность — добро (оно же искусство — *шань*), среднее звено в триадическом развертывании одного-единого.

Формулу этой развертки мы уже приводили выше. Она проходит сквозь всю древнекитайскую философию и в полном виде фиксируется в «И цзине». Повторим ее еще раз: «*Инь* одного-единого, *ян* одного-единого — это и есть Дао. То, что наследует его, — добро. То, что завершает его, — природа» [23, А.5].

Дифференцированное одно-единое в триаде Дао-добро-природа становится доступным умозерцанию человека, ищущего человеколюбия и знания, и он считывает их с этой триады. «И цзин» продолжает: «Ищущий человеколюбия, видя его (Дао), называет его человеколюбием. Ищущий знания, видя его (Дао), называет его знанием» [23, А.5].

«Дао дэ цзин» почти целиком воспроизводит эту формулу, отмечая антиномично-синтетический символизм Дао и Дэ и их метафизическую сокровитость и безымянность:

Светлое Дао подобно темному.
 Наступающее Дао подобно отступающему.
 Совершенное Дао подобно ущербному.
 Верхнее Дэ подобно [нижнему] руслу.

 Закрытое Дэ подобно похищенному.

Дао сокрыто и безымянно.

Только Дао снисходит как добро и завершается [природой] [4, § 41].

В даосизме добро является тем сущностным качеством, обретая которое человек проникает в метафизическое, тайное и пустотное Дао:

В древности те, кто, воплощая добро, стали учеными мужами, проникли в тончайше-сокровенное первоначало. [Они] сокрылись в такой глубине, что [их] невозможно постичь.

Тот, кто хранит это Дао, не страдает наполнения.

А так как не наполняется, то может сокрыться и заново не родиться [4, § 15].

Конфуций необычайно ценил срединное добро. В своем завещании он наставлял учеников следовать Дао добра, и наставлял так, что заключил в одну фразу и искренность, и веру, и философию, и жизнь и смерть: «Искренне верьте в философию, до смерти стойте за Дао добра» [14, VIII.13]. А когда Цзы Чжан спросил его о Дао людей добра, он ответил: «Если не пойдешь по их стопам, то и не вступишь в обитель [Дао добра]» [14, XI.20].

Поскольку добро является средней ипостасью развертывания Дао, то для вхождения в добро подходит только один познавательный метод — просветление (*мин юй шань* — «просветление в добре»), общий для всей философской древности. Просветление фигурирует в древнекитайской философии повсюду как универсальный метод вхождения в физические, духовные и мыслительные символические структуры Дао и Дэ.

Например, «И цзин» выстраивает по образам Неба и образцам Земли их спиральный графический аналог *ба гуа* (матрицу восьми триграмм), «чтобы проникнуть в просветленное духом Дэ, чтобы классифицировать свойства мириад вещей» [23, Б.2]. А само это Дэ содержится в срединном добре, расположенном между Переменами Неба и Текстом Земли (т.е. в середине между небесными образами и земными образцами, переведенными в

графику триграмм). Поэтому духовное просветление в Дэ равносильно здесь просветлению в добре, что открывает символические ипостаси трансцендентного Великого Предела (*тай цзи*). Великий Предел испускает спираль *инь* и *ян* (Дао), а человек по изоморфной ей графической модели осуществляет имманентизацию Великого Предела, насыщая графику триграмм и гексаграмм социоморфным содержанием.

В «Дао дэ цзине» просветление генерируется в акте осознания постоянства (*чан*), которое (осознание) представляет понятийную транскрипцию первоединого. В свою очередь, первоединое изображается в трех ипостасях: 1) предела пустоты; 2) органической ипостаси Матери и детей Поднебесной; 3) эмбриона Дэ. В первом случае Лао-цзы сам в состоянии чистоты и покоя достигает тождества с пределом пустоты. Отсюда он умственным взором созерцает круговорот вещей – рождение их из срединного корня и возвращение обратно. Лао-цзы одновременно трансцендирует множество вещей к их единому и иммануирует единое во многом. В гносеологической (понятийной) и онтологической (бытийственной) развертке генезиса вещей на третьей ступени он получает гносео-онтологический эффект просветления. Лао-цзы говорит:

Достиг [срединного] предела пустоты, сохраняю покой и чистоту.
 Вещи попарно творятся, а я созерцаю их возвращение.
 Вещей многое множество, но каждая возвращается к их общему корню.
 Возвращение к корню называю покоем,
 покой называю судьбой возвращения,
 судьбу возвращения называю постоянством,
 знание постоянства называю просветленностью [4, § 16].

Во втором случае просветление связано у Лао-цзы со способностью «видения малого» или, в другом контексте этого же положения, с состоянием даоского субъекта, который низводит себя до младенческой сущности. Как и в предыдущем случае, просветление неразрывно с постоянством, но здесь постоянство уже является его практической функцией:

Видение малого называю просветленностью,
 Сохранение мягкости называю могуществом.
 Пользуйся этим светом, возвращайся к этой просветленности –
 и тогда не обречешь себя на погибель.
 Это и есть овладение постоянством [4, § 52].

Третий случай достижения просветленности аналогичен первому по работе познавательной рефлексии (познание постоянства) и аналогичен второму по связи просветленности с младенческой сущностью, заключенной здесь в качество Дэ:

Таящий в себе полноту Дэ подобен новорожденному...

Весь день голосит, но не хрипит —
это совершенство созвучия (гармония).

Знание созвучия называю постоянством.

Знание постоянства называю просветленностью [4, § 55].

Постоянство в «Дао дэ цзине» — это архетипическая характеристика абсолюта-первоначала. Из всех категорий постоянство ближе всех стоит к первоединому и имеет этический статус. Добро (*шань*) в функции спасения людей и вещей совершенно мудрым человеком тоже сопрягается с постоянством и выходит на просветленность:

...совершенномудрый человек

постоянным добром спасает людей и таким образом не отвергает людей,

постоянным добром спасает вещи и таким образом не отвергает вещи.

Это и есть практическое осуществление просветленности [4, § 27].

Как видим, в функции спасения просветленность и постоянство являются обратными величинами: использование просветленности во избежание гибели есть практическое осуществление постоянства, а использование постоянства, сопряженного с добром, во имя спасения людей и вещей есть практическое осуществление просветленности.

В «Чжун юне» просветленность тоже направлена на добро, результатом чего является гносео-онтологическая норма искренности (*чэн*): «Есть Дао обретения искренности в себе: если не достигнешь просветления в добре, не будет и искренности в себе» [28, § 20].

Искренность представляет собой антропологическую трансформацию добра и заключенного в нем Дао Неба (космоса): «Искренность — это Дао Неба, стремление стать по нему искренним — это Дао человека» [28, § 20]. Подлинным субъектом искренности, а значит и Дао, выступает совершенномудрый человек середины. Он — идеал, движение к которому начинается с осознанного выбора добра: «Искренний добивается цели без усилий, обретает без размышлений, спокойно сливается с Дао

середины, таков совершенномудрый человек. Стремящийся стать по нему (Дао Неба) искренним, это тот, кто выбирает добро и крепко держится его» [28, § 20].

Дао Неба поведенчески и познавательно достижимо. Конфуций настойчиво призывает широко изучать его, добираться до его сути, вдумываться в него, добиваться четких суждений о нем и неумоимо осуществлять. Однако встает вопрос, как это сделать? Без усилий и размышлений как совершенномудрый человек? Но люди далеко не совершенномудрые. Их нужно еще просветить учением о Дао. Поэтому «Чжун юн» осуществляет второе просветление: насколько стремление к искренности отстоит от самой искренности, Дао человека — от Дао Неба, человек — от совершенномудрого человека, настолько второе просветление отстоит от первого. Искренность есть результат просветления в добре, и, следовательно, искренность есть нравственное просветление, могущее трансформироваться в следующую ступень просветления с новым качеством:

Просветление от искренности — это природа (*син*),

Искренность от просветления — это учение (*цзяо*).

Если искренен, то просветлен,

Если просветлен, то искренен [28, § 21].

Благодаря оборотности искренности и просветления появляются вторая природа и второе учение. Первая природа — это «небесная судьба», первое Дао — «неуклонное следование природе», первое учение — «совершенствование в Дао» [28, § 1]. В процедуре второго просветления через добро и искренность природа, Дао и учение подвергаются антропологической имманентизации и могут после этого совершенствоваться посредством Дао благородного мужа.

О процедурах двойного просветления как методе дедукции гносео-онтологических категорий наряду с «Чжун юном» говорит трактат «Да сюэ». В первой же фразе «Да сюэ», раскрывая суть «великого учения», прямо указывает на двойное просветление Дэ: «Дао великого учения состоит в просветлении просветленного Дэ...» [5, § 1]. Первое просветление Дэ, по всей видимости, осуществлялось в духовной середине объема социоприродного Дао и было просветлением Дэ посредством духа или в духе (ср. «И цзин»: Баоси создавал триграммы, «чтобы проникнуть в просветленное духом Дэ» [23, Б.2]). Второе просветление выво-

дит Дэ на периферию социоприродной сферы (Неба), т.е. в Дао, и здесь подхватывается учением совершенствующегося в Дао субъекта. Если подставить сюда две ступени просветления из «Чжун юна», то можно обнаружить категориальную тождественность со ступенями просветления из «Да сюэ». Например, в «Чжун юне»: просветление от искренности — это природа; искренность — это Дао Неба, природа — это Дэ; следовательно, просветление от Дао (Неба) — это Дэ, что повторяет связку Дао и Дэ из «Да сюэ».

Согласно древности, как говорит «Да сюэ», прежде чем приступали к просветлению просветленного Дэ, совершенствовали себя, т.е. обучались и, видимо, достигали сначала просветления в обучении. Эту же, третью от середины ступень просветления называет и «Чжун юн»:

Там, где другой прилагает одно усилие, ты прилагай сто.

Там, где другой прилагает десять усилий, ты прилагай тысячу.

В результате осилишь это Дао.

Если был глупым, станешь умным (просветленным).

Если был слабым, станешь сильным [28, § 20].

«Чжун юн» подробно описывает качества совершенной искренности и человека совершенной искренности, которые тождественны и выражаются одним понятием — *чжи чэн*. В то же время *чжи* — это показатель предельной степени совершенства следования середине (*чжун юн*): «Следование середине — вот совершеннейшее!» [28, § 3], и потому человек совершенной искренности есть человек середины, откуда начинается этапность просветления от добра, от искренности и от учения.

Искренность через просветление трансформируется в природу, и только человек совершенной искренности способен исчерпать свою природу, природу людей и природу всех вещей. В таком качестве он содействует преобразующим и питающим силам Неба и Земли и составляет с ними природно-космическую триаду: Небо–Человек–Земля [28, § 22]. Человек совершенной искренности становится средним космическим звеном, в котором аккумулируются производящие потенции природы. В задачу его входит направить эти силы из себя в среду людей по нужному Дао.

Искренность как первородная онтологическая сущность дает способность вещам изменяться (*хуа*). Любая мелочь содержит в

себе искренность и в силу этого обретает форму, проявляется, открывается, движется, преобразуется и изменяется. Человек тоже наделяется этой способностью к изменению, что в социальном контексте трансформируется в способность цивилизоваться и модернизироваться [28, § 23]. (В теории преобразования нынешнего Китая *хуа* вошло в понятие ключевого принципа «четырех модернизаций современности» — *сянь дай сы хуа*.)

Занимая весь объем космоса Поднебесной, Дао совершенной искренности открывает перед человеком совершенной искренности прогностическую перспективу: «Дао совершенной искренности дает возможность узнать грядущее» [28, § 24]. Это вполне доступно такому человеку, так как, будучи в середине, и он, и совершенная искренность являются носителями духовной сущности. А дух есть тот субъект, который хранит тайну метаморфоз космоса и к которому направляется запрос о грядущих событиях в коллективных мантических действиях. Поэтому технология прогностики человека совершенной искренности состоит во внимательном наблюдении за природными и социальными знаменами и за гаданиями по стеблям тысячелистника и по панцирям черепах. Вследствие своего подобия духу, космической изоморфности Небу и Земле и срединности человек совершенной искренности более всех точен в понимании символических ответов космического духа (дух пляшет в этом человеке):

Если страна накануне подъема, то непременно будут счастливые предзнаменования.

Если страна на краю гибели, то непременно случатся разные бедствия.

Все это проявляется в гаданиях по стеблям тысячелистника и по панцирям черепах, отражается в движениях четырех конечностей¹³.

Будущее сулит счастье и несчастье,

отзовется ли оно добром — непременно узнаешь об этом заранее,

отзовется ли оно злом — тоже непременно узнаешь об этом заранее.

Вот почему совершенная искренность подобна духу [28, § 24].

Способность к изменению и прогнозированию сочетается в искренности со способностью человека созидать себя и вещи:

Искренность — это созидание себя, а Дао — это слияние себя с Дао. Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей. Вот почему благородный муж так ценит искренность.

Искренность — это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего создаются вещи [28, § 25].

Созидательная способность искренности определяет динамичный характер конфуцианского человеколюбия, мудрости, Дэ и Дао, т.е. их возможность и даже необходимость деятельного расширения:

Созидание себя — это человеколюбие. Созидание вещей — это мудрость (знание). Природа — это Дэ. Сочетание внешнего и внутреннего — это Дао, а потому постоянное применение этого — то, что нужно делать [28, § 25].

Играя роль метафизического первоначала, искренность в соответствии с системой архетипа у *син* синтезируется в объемный космос, очерченный Небом и Землей:

Совершенная искренность не истощается.
 Если не истощается, то [она] вечная.
 Если вечная, то достоверная.
 Если достоверная, то длительно-долгая.
 Если длительно-долгая, то широко-щедрая.
 Если широко-щедрая, то высоко-светлая.
 Широко-щедрая — то, на чем несет вещи.
 Высоко-светлая — то, чем покрывает вещи.
 Длительно-вечная — то, чем созидает вещи.
 Будучи широко-щедрой — чета Земле.
 Будучи высоко-светлой — чета Небу.
 Будучи длительно-вечной — не имеет границ [28, § 26].

Метафизическая искренность стоит смысловым фоном за космосом Неба и Земли и как таковая не проявляется. Однако при всей своей сокрытости она все-таки доступна человеку — совершенному мудрому человеку, благородному мужу, человеку середины, человеку совершенной искренности. Искренность открывается ему в просветлении как символ одного-единого, и только такой человек — содействующий преобразующим и питающим силам Неба и Земли и составляющий с ними триединство, — «способен определить великие моральные принципы Поднебесной, утвердить великую основу Поднебесной, познать созидательную мощь Неба и Земли» [28, § 32]. Нравственная мощь его такова, что он ни от кого не зависит: «Как может он от кого-то зависеть!» Своим искренним человеколюбием он разрастается до масштабов всего космоса Поднебесной: «Искренне его человеколюбие, тиха и глубока его [земная] пучина, широко и необъятно его Небо» [28, § 32].

Теоретически такой человек есть, а вот в действительности его пока еще нет. Такого человека с нетерпением ждут, его пока замещают, но он должен появиться, сейчас или через сто поколений, но он непременно появится: «Если же в самом деле не будет таких, кто умен, просветлен, обладает совершенной мудростью, знанием и достиг Дэ Неба, то кто сможет постичь все это?» [28, § 32].

Ожидание человека совершенной искренности не означает пассивного времяпрепровождения и перекладывания ответственности с себя на плечи того, кто таковым станет. Каждый человек должен стремиться к искренности. Неважно, достигнет он этого или нет, главное — все будут ориентироваться на середину, распределяться по кругам ритуальных отношений, и тогда осуществится единение Поднебесной. В связи с этим «Чжун юн» проводит сквозную идею «совершенствования себя» (*сю шэнь*), которая полностью входит в разрабатываемую «Чжун юном» конфуцианскую концепцию управления Поднебесной.

Итак, в «Чжун юне» вырисовываются типологические черты конфуцианского субъекта. Во-первых, в качестве человеческого идеала конфуцианство выдвигает благородного мужа. Сущность его происхождения определяется не по родовому или этническому признаку, а по социокультурным и социокосмическим основаниям. Это человек, который гармонически сочетает культуру Неба и естество Земли. Он сын (*цзы*) Неба и Земли настолько, насколько они являются уровнями социоморфного бытия, возглавляемого Сыном Неба. А потому он Сын Правителя (*цзюньцзы*), гармонизирующий отношения верхов и низов общества.

Во-вторых, благородный муж — это человек середины (*чжун жэнь*), он носитель Дао и Дэ середины (*чжун дао, чжун дэ*), и где бы он ни находился, он центрирует человеческое и природное окружение. В качестве человека совершенной мудрости (*чжи шэнь*) он встраивается в объем небесно-земного космоса и в циклах круговорота времен являет свои умственные, нравственные, державные и прочие достоинства:

Только достигший совершенной мудрости Поднебесной становится
тем, кто
 может обладать умом и знанием,
 достаточными для того, чтобы быть всевидящим;
 [может обладать] широтой и мягкостью,

достаточными для того, чтобы быть великодушным;
 [может обладать] могуществом и твердостью,
 достаточными для того, чтобы быть державным;
 [может обладать] строгостью и справедливостью,
 достаточными для того, чтобы быть почитаемым;
 [может обладать] грамотностью и вдумчивостью,
 достаточными для того, чтобы быть разборчивым.
 Необъятно-широкий и глубинно-бездонный,
 [он] в соответствии с круговоротом времен проявляет это.
 Необъятно-широкий, как Небо, глубинно-бездонный, как земная пучина.

[Он] явится — и все как один оказывают почтение,
 скажет — и все как один верят,
 ступит — и все как один радуются.

Вот почему слава о нем гремит по всем Срединным царствам и доходит даже до варваров.

Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах, куда бы ни прокладывали дорогу человеческие усилия, что бы ни покрывало Небо, что бы ни несла Земля, что бы ни освещали Солнце и Луна, где бы ни выпадали иней и роса — везде, где есть кровь и дыхание, все как один чтят и любят [его]. Поэтому и говорят: «Небу чета!» [28, § 31].

В-третьих, человеческая сущность конфуцианского субъекта определяется человеколюбием (*жэнь*) [28, § 20], которое коренится в отношениях почитания родителей и старших братьев [14, I.2] и формируется в процессе созидания себя в искренности [28, § 25].

В-четвертых, конфуцианское учение антропоцентрично. Самочувствие и уверенность человека здесь доходят до того, что он приобретает творческую силу расширения Дао [14, XV.29] при условии непрерывного самосовершенствования по учению следования природе (*син*), тождественной небесной судьбе [28, § 1].

В-пятых, концепция человека разворачивается в конфуцианстве в направлении построения теории умиротворения Поднебесной и управления обществом.

Самосовершенствование и управление людьми

Теория управления Поднебесной входит неотъемлемой частью в конфуцианское учение. Какую бы область конфуцианства мы ни взяли, вскоре выясняется, что в ней разрабатывается

один из аспектов управления. В силу этого в исследованиях современных авторов конфуцианство нередко представляется в виде этико-политической доктрины. Однако не только содержание конфуцианского учения, но даже само понятие управления противится такому пониманию. У Конфуция управление имеет смысл «выправления», «выпрямления», «исправления» (*чжэн*), «упорядочивания», «лечения» (*чжи*) общества и государства. Вся конфуцианская литературная классика показывает, что теория управления Великого Учителя строится не на абстракциях либерального сознания и идеях правового государства, а на основах культуры Дао-Дэ. И Поднебесная берется им не как конгломерат политических режимов и искусственно разделенных государственных территорий, а как целостный социоприродный организм, которому нужно помочь восстановить гармонию путем духовно-нравственного совершенствования людей.

Согласно теории Конфуция, верховная власть в Поднебесной не узурпируется ни индивидом, ни группой лиц. Она даруется Небом, вручающим «небесный мандат» (*тянь мин* – «небесная судьба», «веление Неба», «дар Неба») на царствование. Этот мандат направляется Небом сверху в середину, на место совершенного человека, где расположено и Великое Дэ. В середине властная вертикаль сопрягается с безвластной горизонталью: снизу в середину помещается идеальный субъект, кто-либо из предков, который вбирает в себя качество совершенной мудрости и соединяет небесный дар на царствование и Великое Дэ. Первым таким субъектом называется Шунь – предок и великий мудрец древности, овладевший срединной мерой добра и зла. «Учитель сказал: „Шунь – вот кто великий мудрец! Шунь любил спрашивать и внимательно вслушивался в разговор окружающих. [Везде за правило считали] сокрытие зла и возвышение добра, [а он] брал эти две крайности и среднее между ними применял в отношении к народу. Вот почему он стал Шунем!“» [28, § 6].

Интересно, что Шунь не был родоначальником официальной династийной истории. Шунь наследовал Яо, который, согласно традиции, правил Поднебесной в течение ста лет – с 2356 по 2255 г. до н.э. Родители Яо были предками, отец – Ди-ку (по другим версиям – Ди-цзюнь), мать – дочь Предка Огня, Хо-ди (возможно, Янь-ди) (см. [16, т.2, с. 684–685]). Казалось бы, на ком, как ни на Яо, можно было проиллюстрировать акт дарения

Небом мандата на царствование совершенномудрому правителю. Однако для этого избирается именно Шунь, и не случайно. Через него проводится концептуальная конфуцианская идея ненаследственной передачи Поднебесной от одного лица к другому по нравственному основанию. У Яо был сын Дань-чжу, который должен был стать его преемником. Но Дань-чжу нарушал нравственные нормы. Поэтому Яо отказал своему потомку и добровольно уступил главенство над Поднебесной Шуню, тому, кто прославился своим благочестием – постоянным и неустанным проявлением сыновней почитательности. Поступая так, Яо действовал и в согласии с Небом, которое даровало Шуню мандат на царствование и заставило почитать его как Сына Неба [28, § 17].

Сюжет с Небом, небесным мандатом, совершенномудрым Яо, его непутевым сыном Дань-чжу и благочестивым Шунем в качестве основной нравственно-политической идеологии проходит сквозь всю историю Китая.

Следующими персонами, к кому благоволило Небо, были У-ван и его младший брат Чжоу-гун. Подобно Шуню они тоже проявляли великую сыновнюю почитательность. Относительно преждевременных она выражалась в том, чтобы, взойдя на престол предков, «осуществлять их ритуалы, исполнять их музыку, благоговеть перед тем, что они почитали, проявлять любовь к тем, с кем они были дружны, служить им мертвым, как служат живым, служить им ушедшим, как служат здравствующим». Относительно живущих людей сыновняя почитательность выражалась «в искусном следовании воле людей, в искусном продолжении деяний людей» [28, § 19].

Сыновняя почитательность, отправляемая в религиозных ритуалах жертвоприношений, конституировалась в способ управления Поднебесной: «Знание ритуала жертвоприношения Небу и Земле, знание сути Большого жертвоприношения в Храме предков и ритуала вкушения – все это то, что позволяет управлять страной так, как будто держат ее на ладони» [28, § 19].

Светская функция сыновней почитательности и ее роль в делах управления подчеркнута Конфуцием в «Лунь юе»:

Некто, обращаясь к Кун-цзы, спросил:

«Почему бы Вам, Учитель, не заняться делами управления?»

Учитель ответил:

«В „Шу“ („Книге истории“) сказано:

„Когда нужно проявить сыновнюю почитательность,

прояви сыновнюю почтительность,
относись с любовью к старшим и младшим братьям —
все это и выливается в управление“.

А так как это и есть „заняться делами управления“,
то зачем же мне еще обращаться к „занятию делами управления?“»
[14, II.21].

Соответственно архетипу Дао, достойных Неба правителей Поднебесной должно быть пять. Это были Яо, Шунь, Вэнь-ван, У-ван, на пятое, заключительное место претендовал Конфуций. Однако он испытывал затруднения в наследовании своим великим политическим предшественникам. К тому времени смысл ритуального жертвоприношения в Храме предков был уже утрачен и Конфуций не мог напрямую войти в элиту совершенных:

Некто спросил о сути Большого ритуала в Храме предков.

Учитель сказал:

«Не знаю, а случись знать его смысл,
управлял бы Поднебесной, как будто она вся у меня вот здесь» —
и указал на свою ладонь [14, III.11].

Чтобы не прерывать порядка наследования Поднебесной и перенять Дао и Дэ путем духовного просветления, Конфуций встраивается в середину между Небом и Землей:

Чжун Ни следовал заветам Яо и Шуня,
уважал законы Вэнь-вана и У-вана,
вверху брал в пример небесный круг времен,
внизу перенимал [естество] рек и почв [28, § 30].

Тем самым Конфуций проделывает, видимо, только ему доступный в то время священный акт санкционируемого Небом восхождения на пост правителя Поднебесной. По свидетельству «И цзина», первым в глубокой древности этот акт совершил первочеловек Баоси (Фуси), а Конфуций на новом, цивилизационном витке повторил его. В отсчете от Баоси до эпохи деятельности совершенномудрых людей было пять великих правителей, соединивших родовую эпоху и переходную эпоху ранней государственности и заложивших основы цивилизации Поднебесной. Это сам Баоси, Шэньнун, Хуанди, Яо и Шунь. «Чжун юн» открывает новый отсчет пяти совершенных правителей, начинающийся с Яо и завершающийся пятым — Конфуцием. Они соединяют переходную эпоху цивилизации с государственным устройством.

В своем социокосмическом статусе Конфуций превращается в правителя Поднебесной, но не в роли политического вождя, а в роли духовно-нравственного наставника и просветителя. Конфуций – середина, он Сын Поднебесной, ее нравственный движитель, объект почитания и любви. Человек для Конфуция не марионетка, а носитель человеколюбия, требующего постоянно совершенствования. Поэтому его нравственное управление охватывает человеколюбивых, а тех, кто таковыми не являются, нужно воспитывать, начиная это в семье и с малых лет:

Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять сыновнюю почтительность, а вне дома уважать старших, быть внимательными и честными, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если при этом останутся еще силы, то их можно потратить на изучение культуры» [14, I.6].

Конфуций не знал своего персонального преемника, как не знал его и Шунь, замыкающий пятерку первых совершенных правителей Поднебесной. За Шунем следовали анонимные совершенномудрые люди, в разряд которых вместе с Вэнь-ваном и У-ваном попал и Конфуций, воздействовавший на Поднебесную средствами нравственной силы. Завершая эпоху деятельности просветленных совершенномудрых людей (*шэнь жэнь*), Конфуций открывает новую эпоху и завещает продолжение дела новому типу человека – благородному мужу (*цзюньцзы*), в котором соединяются сыновняя почтительность и нравственное совершенство. Благородному мужу теперь нужно самому пройти весь путь Дао совершенномудрых и измерить его горизонталь и вертикаль своей поступью, своими мерами, т.е. создать свое Дао–Дэ в общем Дао Поднебесной: «Дао благородного мужа подобно далекому пути, который всегда начинается с первого шага; подобно высокому восхождению, которое всегда начинается от подножия горы» [28, § 15].

Благородному мужу нужно сначала укоренить это Дао в себе, найти ему подтверждение в народе, укрепить его в середине между Небом и Землей, в поисках сути жизни войти в контакт с космическими духом и душой, проявить терпение в ожидании нескорого возвращения совершенномудрых людей, основать на этом познание Неба и познание человека. В результате действия и поведение благородного мужа на века становятся культурным Дао и законом (*фа*) для Поднебесной [28, § 29].

Наряду с определением Дао человека относительно космической нравственности («Искренность — это Дао Неба, стремление стать по нему искренним — это Дао человека») «Чжун юн» определяет человеческое Дао относительно управления: «Человеческое Дао стимулирует управление государством, земное Дао стимулирует рост растений. Поэтому управление — это растущий камыш» [28, § 20]. «Чжун юн» высказывает здесь положение, которое редко встречается в конфуцианстве, но которое выражает суть конфуцианской теории управления и меняет наши устоявшиеся представления о ней. А именно: «Чжун юн» говорит о подобии управления естественному процессу, что свойственно, казалось бы, скорее даосизму, чем конфуцианству. Однако это совершенно точная характеристика конфуцианской политической максимы, если принять во внимание соотношение верха и низа в конфуцианском социоприродном космосе.

Согласно «Лунь юю» и «Чжун юю», все жизненные ценности генерируются вверху, на Небе — высшей социоприродной инстанции. Небо дарует природу людям и вещам. Природа — это Дэ, неуклонное следование природе и Дэ — это Дао, Дао совершенствуется через учение, учение заключается в искренности, искренность раскрывается в просветлении от добра, добро есть средний этап генерации Дао (точка вхождения в Дао Неба). Таким образом небесные ценности доходят сверху до середины, т.е. до пункта самосовершенствования человеческого субъекта.

Жизненные отношения (нормы поведения) взращиваются благородным мужем внизу, на Земле, в исходной клеточке природно-родовых отношений — в семье, которая повторяет себя в масштабе организма Поднебесной. Основное отношение, связывающее семью, называется *сяо ти* — почитание родителей и старших братьев. Из него непосредственно или опосредованно генерируются все другие отношения, которые кодируются в элементах спирали архетипа у *син*: отношение обоюдного доверия — кодируется в доверии (*синь*), обоюдной любви человека к человеку — в человеколюбии (*жэнь*), любовь к близким (*цинь цинь*) — в долге/справедливости (*и*), различие в любви к близким и разница в почитании мудрых — в ритуале (*ли*). Центральное Дэ скрепляет эти четыре типа отношений в архетипическое единство, и после этого «Дао рождается». Дао настраивается на ритм середины (область статико-динамического архетипа у *син*), ре-

зонирует и переходит в нее. Здесь земное Дао естества встречается с небесным Дао цивилизации, и они сопрягаются по вертикальной и горизонтальной осям архетипа у *син*.

Далее в дело вступает глубинное одно-единое (*и*), символизируемое благородным мужем. Оно антропоморфизует (заземляет) Дао Неба и возвышает Дао Земли. Полученное из них Дао Поднебесной одно-единое рассредоточивает в антропокосмическую диаду Дэ–Дао и по алгоритму «трех и пяти» (архетип у *син* в варианте «три-на-пять») вводит в действие тело, дух и мышление человека как человека вообще, как индивида родовой семьи и как гражданина государства Поднебесной [28, § 20].

Отсюда Дэ и Дао, архивированные в генетическом коде, по траектории удаления от середины и возвращения к ней транслируются одно-единым на Поднебесную и по-разному мыслительно и поведенчески усваиваются людьми в процессе их собственного очеловечивания:

Некоторые от рождения знают это,
 некоторые в результате обучения узнают это,
 некоторые, преодолевая трудности, познают это,
 и всё, к чему они приходят в познании, есть одно-единое.
 Некоторые ради безопасности следуют этому,
 некоторые ради выгоды следуют этому,
 некоторые скрепя сердце следуют этому,
 и всё, к чему они приходят в результате, есть одно-единое [28, § 20].

Конфуций показывает, как и какими познавательными и поведенческими путями люди идут к одному-единому. Однако они его не достигают и только вечно приближаются к нему. Главное тут не в достижении конечной метафизической инстанции одного-единого, ибо это было бы исчезновением человека из социокосмической сферы, а направленность и стремление к середине, где индивид очеловечивается благородным мужем, представляющим ипостась одного-единого. Намечая путь к одному-единому, Конфуций прокладывает его через архетипическое Дэ (мудрость, человеколюбие, мужество) и специально подчеркивает эту устремленность человека к Дэ, в которой, кстати, и проявляется сущность философии:

Учитель сказал:
 «Любовь к учебе ведет к мудрости,
 усердие в делах ведет к человеколюбию.
 сознание стыда ведет к мужеству» [28, § 20].

Знание этих трех положений Дэ открывает благородному мужу путь к самосовершенствованию и управлению людьми, домами и царствами Поднебесной. Принципы управления комплектуются по триаде Дэ, где на одно звено Дэ приходится три принципа (в «Чжун юне» этот процесс не детализуется, однако такая конструкция напрашивается в ходе прочтения текста). В собственном утроении в девяти принципах триада Дэ образует полную генетическую матрицу девяти полей, которая проходит сквозь всю древнекитайскую культуру как матрица формирования физических, духовных и интеллектуальных феноменов:

Всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной: совершенствование себя, почитание мудрых (достойных), любовь к близким, уважение к министрам, искреннее отношение к слугам, забота о простом люде как о своих детях, приглашение ремесленников, мягкое обращение с чужеземцами, привлечение на свою сторону местных князей [28, § 20].

Поскольку эти девять принципов (*цзю цзин* — букв. «девятиричный канон») производны от Дэ, а Дэ приводится в действие одно-единым, то принципы тоже приводятся в действие одно-единым: «Всего существует девять принципов [управления] царствами Поднебесной, а то, чем они приводятся в действие, есть одно-единое» [28, § 20].

«Чжун юн» довольно подробно раскрывает содержание этих принципов, и нам нет надобности все это пересказывать. Следует только отметить, что при построении системы управления Поднебесной конфуцианство значительное внимание уделяет упрочению принципа доверия между верхами и чиновничьими низами. Если у верхов нет доверия к чиновничьим низам, то, как говорит «Чжун юн», народом управлять невозможно. Доверие — один из ключевых принципов конфуцианства и наиболее слабое звено в системе нравственности. Видимо, не случайно, критикуя конфуцианство, Лао-цзы бил именно в эту точку слабой связи доверия с ритуалом: «Ритуал — это ничтожность преданности доверию (*синь*) и голова смуты» [4, § 38].

Сам Лао-цзы заботился о доверии в первую очередь. Придавая предельную прочность доверию, Лао-цзы онтологизирует его в духовной энергетической основе Дао [4, § 21]. Конфуций тоже задает онтологическую константу доверию, но только выводит его из Дао Неба. Доверие проводится через все звенья че-

ловеческой Поднебесной и скрепляет ее в единую семью [28, § 20]. Гарантом доверия выступает благородный муж, который, «даже не двигаясь, вызывает почтение, даже не вымолвив слова, вызывает доверие» [28, § 33].

«Чжун юн» специально подчеркивает, что в деле управления не обойтись без срединного добра, которое покоится на вере. Это настолько серьезно, что включается в уставные заповеди управления:

Для того, кто правит Поднебесной, существуют две заповеди, каждая из которых выражается в трех фразах; эти заповеди уменьшают промахи.

Верхняя гласит:

пусть это даже доброта, но без подлинности;

но если без подлинности, то и без веры,

а за тем, во что не верят, народ не пойдет.

Нижняя гласит:

пусть это даже доброта, но без почитания;

но если без почитания, то и без веры,

а за тем, во что не верят, народ не пойдет [28, § 29].

Теория управления «Чжун юна», акцентированная на самосовершенствовании личности, созвучна с концепцией «Да сюэ» [9, с. 227–251]. «Да сюэ» переводится как «Великое учение», «Учение о великом», «Учение для великих» и т.д. Смысл этого учения можно конкретизировать по системе космологических осей координат. В космологии *да* означает небесное великое, высокое, т.е. вертикаль, *гуан* — земное обширное, широкое, т.е. горизонталь. В проекции на социальный космос *да* превращается в иерархизированную социоприродную вертикаль и, следовательно, «Великое учение» — это учение для тех, кто занимает ступени чиновничьей (верхи — низы) и генеалогической (старшие — младшие родственники) лестницы. «Чжун юн» подтверждает это: великими (*да*) он называет отношения любви к близким (*цзинь цзинь*) и почитания достойных (*цзунь сянь*).

Дао «Великого учения» состоит из трех положений: «Просветления просветленного [духом] Дэ, любви к народу, утверждения в совершенном добре» [5, § 1].

Любовь к народу (*цзинь минь*) — это та же любовь, что и в «Чжун юне» любовь к близким (*цзинь цзинь*), которая входит в состав девяти принципов управления царствами Поднебесной. Термин *цзинь минь* имеет значения сближения с народом, породнения с народом и, в данном случае, любви чиновника к народу

как члену своей социальной семьи (подвластная чиновнику группа людей), что, вероятно, предполагает и обратную связь — любовь людей к чиновнику. Рассредоточенные по ступеням государственной иерархии и генеалогическим родовым коленам, чиновники и группы людей района, города, уезда и т.д. составляют звенья одной семьи Поднебесной, отцом которой является Сын Неба, а высшим Отцом — само Небо.

Если «любовь к народу» основывается на чувствах, то в «утверждении в совершенном добре» работает познавательная способность мышления. «Утверждение в совершенном добре» сначала осознается человеком, а затем от совершенного добра генерируются пять ступеней познавательного состояния и познавательных способностей, ведущих к обретению Дао: за знанием утверждения в совершенном добре наступает 1) состояние умосозерцательного настроения (неизменности), затем приходит 2) способность спокойствия, за ней — 3) способность безмятежности, после нее — 4) способность размышления и в конце — 5) способность обретения.

Третья составляющая Дао «Великого учения» — «просветление просветленного [духом] Дэ» достигается путем восьмиступенчатого прямого и обратного (*сянь-хоу*) хода совершенствования всех и каждого, начиная с отдельного человека и заканчивая всеми людьми Поднебесной, по образцу того, как это было в древности. Чтобы просветить просветленное духом Дэ, предварительно отлаживали управление в своем государстве, перед этим наводили порядок в своей семье, перед этим совершенствовали самого себя, перед этим исправляли свой разум, перед этим делали искренними свои помыслы, перед этим доводили до предела свои знания, перед этим проводили правильную классификацию вещей. Одновременно данная восьмиступенчатая процедура осуществлялась в обратном порядке. Корнем всего этого «Да сюэ» называет совершенствование себя: «От Сына Неба и вплоть до простолюдина, одинаково для всех, совершенствование себя является корнем» [5, § 6].

Концепции управления «Чжун юна» и «Да сюэ» не только созвучны по своим целевым установкам умиротворения Поднебесной, но и идентичны по развертке этих концепций на одних и тех же матрицах архетипа у *син*. В той и другой концепциях принципы управления генерируются в пятеричной и девятиричной матрицах, обобщаются в едином и выражаются в Дао и

Дэ. В рамках конфуцианского учения обе концепции вообще представляют собой две дополняющие друг друга части одной теории. Для нас сравнение их интересно в плане расстановки акцентов в деле очеловечивания Поднебесной и построения процесса управления: «Чжун юн» ставит акцент на самосозидании (*цзы чэн*) через искренность (*чэн*), «Да сюэ» – на «совершенствовании себя» (*сю шэнь*) через просветление просветленного духом Дэ; «Чжун юн» говорит о созидании человека, «Да сюэ» – о его развитии; одна концепция начинается, вторая ее продолжает, и вместе та и другая учитывают историческую поступь Поднебесной.

Внутренне Поднебесная исторически подвижна, несмотря на абсолютное господство хронологического циклизма в течении общественной и природной жизни. Историческая поступь проявляется в: а) смене хронологических периодов, социально выраженной в смене династий; б) смене типов поведения, социально выраженной в смене ритуалов; в) в смене духовного настроения, социально выраженной в смене музыки (соединение поведения и моральных императивов). Об этом Конфуций говорит неоднократно и в «Лунь юе», и в «Чжун юне». Например, на вопрос Цзы Чжана: «Можно ли узнать, что будет десять поколений спустя?» – Конфуций ответил:

«[Династия] Инь основывалась на ритуале [династии] Ся, что она изъела и что внесла нового, это известно.

[Династия] Чжоу основывалась на ритуале [династии] Инь, что она изъела и что внесла нового, это тоже известно.

Поэтому и о том, что будет при преемниках [династии] Чжоу, пусть пройдет хоть сто поколений, можно узнать» [14, П.23].

Субъектом смены ритуалов и режима правления и одновременно их гарантом выступает Сын Неба [28, § 28]. Вследствие близости к Небу, наделяющего его судьбоносной силой (*тянь мин*), Сын Неба связан с Небом не просто моральными обязательствами, но генетически, поскольку он является проводником небесной судьбы-природы в Поднебесную. Без обладания соответствующим Дэ ничего в Поднебесной менять нельзя [28, § 28].

Таким образом, в «Чжун юне» и «Лунь юе» Конфуций выстраивает оригинальную систему управления Поднебесной.

Во-первых, природная и человеческая Поднебесная берется Конфуцием как целостный организм, жизненные функции кото-

рого основываются на духовно-нравственном архетипе у *син*. Исторически социальный космос восходит к древности, когда управляли совершенные цари-ваны и Поднебесная пребывала в состоянии гармонии. В предыстории Поднебесная восходит к импульсу космообразования из «середины» и «гармонии». Древность для Конфуция величина не только хронологическая, но онтологическая, гносеологическая, философская, религиозная и политическая. Высказывания Конфуция: «Передаю (продолжаю, заимствую), но не создаю, верю в древность и люблю ее...», «Я не тот, кто с самого рождения постиг ее, а тот, кто, возлюбив древность, упорно стремится (обращается за помощью) к ней» [14, VII.1,20] – не метафоры, а точно выверенная философская установка. Конфуций не прерывает связь гармоничной древности с дисгармоничной современностью, поэтому понятие управления у него сводится к духовно-нравственному выправлению и лечению организма Поднебесной по образцу гармонии Дао исторической древности, упирающейся в вечность вселенской Середины.

Во-вторых, практика и способы управления воплощены Конфуцием в ритуале и музыке, идеалом которых выступают ритуалы и музыка жертвоприношений Небу и Земле и Большого жертвоприношения в Храме предков (древность в религиозно-нравственном и политическом аспектах).

В-третьих, параллельно пяти совершенным правителям древности – Баоси, Шэньуну, Хуанди, Яо и Шуню, повторяющим количество элементов у *син*, Конфуций выстраивает новую пятерку достойных Неба правителей, к которым причисляет и себя: Яо, Шунь, Вэнь-ван, У-ван, Кун Цю. Согласно своему статусу, Конфуций размещается в социоприродной середине, просветляется, наследует в архетипе у *син* древность, в соответствии с требованиями исторического настоящего социализует ее и в системе триады качеств Дэ и пяти отношений Дао, охваченных единым, передает человеческой Поднебесной. Последняя ритуализуется с согласия Неба. Оно назначает своего ставленника – Сына Неба, выдавая ему политический и нравственный мандат (*тянь мин*) на правление. В этом мандате содержатся и судьба, и природа людей и вещей.

В-четвертых, постоянный генезис и действие духовно-нравственных элементов *дэ*, *жэнь*, *и*, *ли*, *синь* архетипа у *чан* и слияние в них древности и современности внутри Поднебесной

обеспечиваются замкнутостью их на семейно-родовые отношения почитания родителей и старших братьев. Эти отношения персонифицируются в достойных Неба правителях Яо и Шуне.

В-пятых, в качестве правителя Конфуций выступает не как наделенный высшей властью администратор, а как сын космического и социального Отечества, духовный предводитель, наставник и просветитель людей. Высшая нравственная и политическая ценность для него — культура и добродетель: «Если жители далеких окраин не покоряются, то совершенствуют культуру и Дэ, чтобы привлечь их. А когда привлекут, то умиротворяют их» [14, XVI.1]. Культура Срединного царства центрирует Поднебесную, и только культура обеспечивает ему заслуженную планетарную гегемонию.

В-шестых, замыкая пятерку правителей, достойных Неба, Конфуций завещает свое достояние новой генерации людей цивилизации — благородным мужам. Он предвидит их дальнейшие трудности по воссозданию гармонии Дао и в высказывании об ожидании благородными мужами прихода новых совершенно мудрых людей через сотни поколений как бы намекает на нескорое создание ими союза новой пятерки мудрых правителей Поднебесной.

Мифогенезис философских категорий середины

Когда философские словари продолжают принуждать нас верить тому, что философские категории — это предельно общие, фундаментальные понятия, отражающие наиболее существенные связи и отношения действительности и познания, что они есть результат обобщения исторического развития познания и общественной практики, что развивающееся научное знание вычленяет ряд понятий, которые приобретают категориальный смысл, что категории находятся в определенной связи и представляют собой систему, построенную на основе единства исторического и логического и т.д., то создается впечатление, во-первых, что философские категории появляются в результате процедуры длительного эмпирического созерцания и логического обобщения и отличаются от понятий других наук высшей

степенью этого обобщения (почему философия и прозывается царицей наук, от которой отпочковываются частные науки); во-вторых, что философом может стать каждый, только возжелай и освой он десяток-другой философских категорий и применяй их сплошь и рядом для раскрытия сущности явлений.

Однако, как быть с первыми системами категорий первой философии, в поле нашего рассмотрения — с системами категорий философии Дао, которые появляются вовсе не в результате эмпирических и логических обобщений? И как быть с первыми философами, которые рождаются вместе с философией, и как быть вообще с философами, которые всякий раз рождаются с новым рождением своей философии? Философия Дао отвечает сама за себя. Она имеет свой энергетический генератор категорий и указывает его точное местоположение. Он находится между внетелесным, внедуховным, внеидеальным одно-единим (*у* — небытием) и телесным, духовным и идеальным много-многим (*ю* — бытием). В его роли выступает структурно-функциональный архетип *у син* — настоящий миф и живая диалектика, спиральный прообраз системы философских категорий.

Кстати, система генерации и связи категорий по пятичастно-пятичастному архетипу выявлена не только относительно восточной (китайской и индийской), но и относительно западной культуры. Сделал это выдающийся российский ученый и философ А.Ф. Лосев. К сожалению, мы не знаем, как А.Ф. Лосев пришел к этой системе и по каким основаниям Логоса он ее расшифровал, но нам доступно ее описание в неоконченной работе А.Ф. Лосева «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология». Вот что автор говорит в ней: «Категория становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что *все категории (в нашем случае выведенные пять) должны еще раз повториться в каждой из этих категорий*. Однако это не может быть простым повторением уже полученного ряда, т.е. повторением его пять раз. Это, конечно, ни к чему не привело бы. Все дело в том, что здесь каждый раз получают совершенно новые категории в зависимости от особенностей той сферы, в которой происходит это „повторение“ первого ряда. Тут-то как раз и становится до полной наглядности понятным, что такое *абсолютная диалектика*. В абсолютной диалектике *каждая мельчайшая* категория должна играть роль первенствующей

категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие потенции. Относительная диалектика как раз тем и страдает, что она берет только *некоторые* категории в качестве основных, остальные же оставляет в том их невыразительном, одномерном виде, в котором они предстали при первом прикосновении диалектической мысли» [11, с. 264].

А.Ф.Лосев анализирует эту архетипическую систему в известных нам по восточной философии матрицах «пять-на-пять» и «три-на-пять»: «Абсолютная диалектика в пределах данного ряда категорий есть конструкция всех и каждой категории из этого ряда в свете всех и каждой, т.е. *повторение всех категорий в каждой из них еще раз*. Поэтому наша таблица должна была бы иметь пять категорий в горизонтальном расположении и пять в вертикальном, чтобы на схождениях линий от каждой из них и получались искомые сложные категории. Почему же наша таблица содержит в вертикальном направлении только первые три категории?..» [11, с. 269–271]. И далее А.Ф.Лосев разворачивает систему «три-на-пять».

Мифологические образы спирали у *син* еще не категории. Это живые сущности, универсалии, хоровод которых рождается до философии (в ее перспективе от мифа к логосу) и после философии (в ее ретроспективе от логоса к мифу), как бы парадоксально это ни выглядело, ибо архетип у *син* пульсирует в середине в ключе вечности. Архетип несет вселенский генетический код и функционирует безотносительно к тому, что происходит в социальной и природной областях на планете Земля. То тео-зооантропоморфное существо (архаический род), из которого потом выделится (вывалится) человек (по параметрам нашего понимания человечности), застаёт архетип в готовом виде, тождественно ему и само насквозь есть живой миф и живая диалектика. Когда же тождество нарушается, разрозненное человеческое множество выпадает из бывшего природно-родового единства, а теоморфный и зооморфный у *син*, с одной стороны, в проекции на небесный и земной пределы становится трансцендентным человеку, с другой — уходит в самом человеке на подтелесный, поддуховный и подсознательный уровень. Зависая в пустоте, аморфная масса человеческих индивидов достигает абсолютной свободы и ввергается в хаос. В условиях гибели от взаимного истребления эта масса сбегается в толпу — новое тео-зооантропоморфное существо, не связанное жизненными циклами

ни с природой, ни с нарождающимся социумом. Эта толпа представляет собой нечто подобное полуроду, полусоциуму. Инстинктом животного и пробуждающимся интеллектом она чувствует и сознает трагедию своей физической, духовной и интеллектуальной конечности. В целях возрождения былого гармоничного единства и возвращения в бессмертие она по аналогии с родом порождает (выкидывает), а по аналогии с социумом выдвигает (выталкивает) из своей среды способных личностей, возлагая на них как на мудрецов надежду на свое выживание. Мудрецы организуются в родовые союзы (отцы и братья) по модели архетипа у *син*, поют и танцуют Дао и прозревают его трансцендентные (небесные и земные) теоморфные и зооморфные построения. Одновременно они поднимают их из своего поддтела, поддуха и подсознания и сопрягают на себе с их духовным архетипическим аналогом. Тем самым мудрецы полностью восстанавливают архетип Дао, а в нем генетический код гармонии Дао. При этом сами мудрецы мифологизируются. Они превращаются в живой миф, а затем рационализируют миф и себя, выявляя в узорах собственного тела и мифа смыслы всеобщей гармонии (пример – Баоси, см. [23, Б.2]). Они озвучивают у *син* в диалектическом и поэтическом слове и дают его зримую картину в ритуально-танцевальном действе. Подобно духовному Фэн-Хуану (Фениксу), они «себя поют» (*цзы гэ*), «себя танцуют» (*цзы у*).

Однако люди толпы не понимают того, что им поют и танцуют мифы-мудрецы. Инстинкт и мышление безродной толпы не могут расшифровать художественные символы рационализованного мифа и прорваться на уровень сознания мудрецов. В попытке добиться от толпы всеобщего и однозначного понимания Дао мудрецы осуществляют семантический параллелизм: рядом с мифологическими образами элементов архетипа у *син* они выстраивают их геометрические и математические параллели. Сплошная и прерванная линии, единица и двойка («И цзин») – вот первейшая и универсальная унификация мифологических образов.

Но и таким способом мудрецы не достигли своей цели и дальнейшую работу по имманентизации культурного архетипа Дао завещали своим преемникам – философам, представителям новой социальной общности, понимающим математические счисления спирального архетипа Дао.

Следуя методу мудрецов, философы «проваливаются» в миф, выстраиваются по траектории спирали архетипа *у син* и настраиваются на ритмы песнопений и танцев мудрецов. Как только достигается миг тождества с мирознанием мудрецов, у философов наступает духовное просветление (*мин*), в акте которого и происходит передача им образа гармоничного спирального строя элементов *у син*. Философы перенимают мифологическую и математическую ипостаси спирали *у син* и расставляют над ее графической и числовой клавиатурой наименования, взятые из словаря человеческого обихода. В этих наименованиях категориальные смыслы бытия и небытия Дао и выводятся на поверхность языка и сознания обывателя. Примером может служить «И цзин», где мифологический слой — это синий и желтый драконы (*ян* и *инь*), математический — сплошная и прерванная графические черты с числовой символизацией единицы и двойки, из которых строятся спирали триграмм и гексаграмм с бинарным математическим счислением, словесный уровень — названия триграмм, гексаграмм и афоризмы к гексаграммам и их чертам.

Таким способом происходит формирование философских категорий: не в абстрагировании и обобщении, а в просветлении (озарении) рационально-духовно-эмпирического субъекта, когда он получает в энергетических символах-образах изоморфный отпечаток архетипа вселенской гармонии. Философы называют архетип *у син* духовным корнем существования, прашуром и ребенком (эмбрионом) Дао и Дэ, единым и многим, небытием и бытием, *ян* и *инь*, которые вместе с центральным элементом *цзы* составляют диалектическую и мифо-логическую триаду *инь-цзы-ян*. При этом пятерицы телесных, духовных и идеальных качеств получают свои наименования.

Однако и это не облегчает участи обывателя, так как в философии происходит удвоение языка, и потому, даже зная наименования философских категорий, обыватель не схватывает их внутренней сути. Она не открывается ни в логическом анализе категорий, ни в запоминании их строя и содержания. Поэтому философам приходится проделывать новую кропотливую работу по иммантизации Дао и Дэ. Но для этого прежде им нужно создать человека. Философская школа — вот та среда, где осуществляется эта первая процедура.

В своем классическом варианте философская школа состоит из трех поколений. Философ, как глава школы, и его ученики, из

которых пестуются философы, — это младшее поколение (дети). Женско-мужские союзы совершенномудрых людей (*шэн жэнь*), такие же союзы первопредков и стоящие им в параллели природные существа (антропоморфные, теоморфные и зооморфные аналоги) — это среднее поколение (отцы). Вселенское первоединое (пустота) в пульсирующих ипостасях хаоса и космоса — это старшее поколение (деды).

Перед современником философская школа всегда предстает только в лице младшего поколения, внутри же школы все три поколения находятся в единстве. Вселенское первоединое постоянно порождает пульсирующую хаосом-космосом кубо-сферу с расположенным внутри энергетическим архетипом у *син*. Среднее поколение воплощается в этом архетипе или воплощает его в себе. Здесь не стоит удивляться тому, что не только первопредки, но и природные существа являются полноправными субъектами философствования. Например, птица Фэн-Хуан (Феникс) в пяти цветных узорах своего оперения несет энергетику пяти нравственных категорий *дэ-жэнь-и-ли-синь*. Черепаха в сегментах своего панциря несет девятичастную числовую матрицу Перемен. Дракон весь, от головы до хвоста, насыщен доверием (*синь*), или, в современном толковании, письмом, информацией («Шань хай цзин», «И цзин», «Тай сюань цзин»).

Младшее поколение, вторя в философском песнопении и танце среднему поколению, перенимает в акте просветления архетипический строй и энергию узоров (*вэнь*) первоединого, озвучивает их в слове, заключает их в оболочку обычного языка, превращает в культуру (*вэнь*) и выпускает в виде словесно-поведенческого учения о гармонии в среду человеческой Поднебесной.

Даже в самом простом виде это учение обывателем не воспринимается и не понимается. Не случайно Конфуций говорил о Дао: «Народ можно заставить руководствоваться им, но невозможно заставить постичь его» [14, VIII.9]. Поэтому конфуцианская школа осуществляет имманентизацию философского Дао в Поднебесной не через познание, а через поведенческий ритуал. Она упорно ищет ту ритуальную основу, которая была бы единой и для каждого индивида, и для всего общества. Основа же эта кроется в архетипе у *син* Дао, который ушел в подсознательную, поддуховную и подтелесную область человека. Стремясь воссоздать общественную гармонию, Конфуций и его школа раскрычи-

вают ритуальную модель архетипа Дао над массой людей с тем, чтобы вызвать резонанс архетипического единого. Поведенческую форму единого они пытаются вызвать в общественных низах, духовно-нравственную — в среде благородных мужей, интеллектуальную — в социальных верхах («Когда верховный любит ритуал, народ легко идет на подчиненье» [14, XIV.41]). Срединное духовно-нравственное звено, которое выражается в Дэ и является вершиной социоприродной сферы, скрепляет верхнюю (идеально-мыслительную) и нижнюю (поведенческо-практическую) формы единого. Опираясь на середину, Конфуций подключает генерацию социального единого к социоприродному вектору генезиса Дао, направленного сверху вниз: в природе — от Неба к Земле, в обществе — от Сына Неба к простолюдинам:

Не Сын Неба не вносит изменений в ритуалы, не устанавливает режим правления, не определяет [начертания] письмен. Ныне в Поднебесной все повозки имеют одинаковую колею, книги — единую письменность, поведение — единые моральные принципы.

Пусть даже воссядешь на его (Сына Неба) трон, но если не будешь обладать соответствующим ему Дэ, не смей создавать ритуалы и музыку.

Пусть даже будешь обладать соответствующим Дэ, но если не воссядешь на его (Сына Неба) трон, тоже не смей создавать ритуалы и музыку [28, § 28].

Без Философа и философской школы этнос утрачивает культурогенную связь со своим архетипом и отдается на волю техногенного произвола, превращаясь в монстра.

Повсюду в решении задачи гармонизации Поднебесной конфуцианство пользуется системой категорий. Она построена по архетипу *у син*, поэтому, во-первых, ее можно назвать архетипической. Субъектом ее творения является первое поколение философской школы — вселенское единое и хаос-космос. Единое определяется в «Чжун юне» как «одинокое» (в том смысле, что никакого другого начала нет и быть не может), «сокрыто-тайное» и «тончайше-сокровенное» [28, § 1]. Оно пульсирует в пределах внутренней середины и внешней гармонии. Середина разворачивается в две пары элементов — «веселья» и «гнева», «печали» и «радости». Она центрирует их, образует с ними две триады, рассредоточивает их в объемной сфере по горизонтальной *иньской* и вертикальной *янской* составляющим и преобразуется в гармонию многого. В свою очередь, гармония свертывается и фокусируется в середине. Над серединой надстраивает-

ся категориальное наименование корня, а над гармонией — Дао. Дао в фокусе середины именуется срединным Дао, а с вхождением сюда из гармонии многого проявляет Дэ. Далее из Дао и Дэ дедуцируются все другие парно-пятичастные наборы категорий как тавтологии пульсирующих середины и гармонии.

Во-вторых, вселенское единое и хаос-космос — это абсолютный миф. Следовательно, здесь можно с полным правом говорить о мифогенезисе философских категорий, который определяет дальнейшую специфику философствования: философия Дао и Дэ есть превращенный миф и, выражаясь словами А.Ф. Лосева, абсолютная диалектика.

В-третьих, при смене исторических эпох различные школы могут давать категориям разнообразные наименования, перестраивать порядок категорий вплоть до перестановки их горизонтальных и вертикальных рядов, как это наблюдается в даоской и конфуцианской школах [13, с. 135–140], но сама система архетипа остается неизменной. Поэтому при всем различии школ и направлений китайская философия обладает единством.

В-четвертых, китайская философия и ее системы категорий автохтонны, они вырастают на собственной культурной почве. При этом китайская философия не является этнически замкнутым явлением. Она открыта и космополитична, но только и именно в ключе согласования архетипов культур. Чужую идею, вредящую гармонии Поднебесной, она отфильтровывает, но сравнительно легко впускает идею, согласующуюся с архетипом культуры Дао (так, например, было с индийским буддизмом, легшим на почву китайского даосизма и конфуцианства).

В-пятых, философы и их школы — это явление цивилизации. При мировоззренческой ориентации в будущее они оптимизируют поступательный ход истории общества и послойно наращивают системы категорий, которые, однако, теряют энергию первоединого. При мировоззренческой ориентации в прошлое они черпают эту энергию в развертке единого в категориальной системе хаоса-космоса. Поэтому философия постоянно возвращается от своего конца (настоящего) к началу (прошлому) и от него вновь идет к концу. То есть она постоянно курсирует между абсолютным мифом и абсолютным логосом, привнося древность в современность и современность в древность и обновляя их лики.

В-шестых, обращаясь к Поднебесной, конфуцианство испытывает трудность: конфуцианское построение категорий по архетипу у *син* не совпадает с социальным ландшафтом (территориально-административное деление, система управления царствами и т.д.). Вследствие этого конфуцианство реструктурирует всю Поднебесную по системе архетипа у *син* и ритмизует ее ритуалом. При этом каждая философская категория онтологизируется и потому встречается под видом физической, духовной и идеальной сущности в процессе осмысления любого общественного или природного явления.

Заключение

Философское достоинство «Чжун юна» и его историко-философское значение неоспоримы. В этом каноне детализуется конфуцианская нравственная космогония и космология, описывается механизм мифогенезиса системы категорий Дао, конкретизируется понятие философии (*хао сюэ*), определяется сущность человечности, раскрывается содержание категорий человеколюбия, долга, ритуала, доверия, добродетели, показывается роль Конфуция в качестве философа и духовного наставника Поднебесной. Но, кроме того, у «Чжун юна» есть еще одно достоинство, пожалуй превосходящее все остальное: в нем фокусируется конфуцианская теория цивилизации.

«Чжун юн» рассматривает Поднебесную как биосоциальный организм в единстве человека, вещи и первопредка. У них одна космическая природа (*син*), дарованная Небом, которая одновременно является их судьбой (*мин*) и генетической программой. Поэтому в природной (доцивилизационной) Поднебесной человек, вещь и первопредок выступают только как антропоморфная, зооморфная и теоморфная ипостаси друг друга и своего единства. В них нераздельно соединены телесная, духовная и идеальная сущности.

Организм Поднебесной формируется на архетипе у *син*, в пятиэлементных горизонтальной и вертикальной составляющих которого располагаются по две триады *инь-цзы-ян*. Под воздействием собственной разнополюсной заряженности противоположности *инь* и *ян* притягиваются в центр к *цзы*, нейтрализуются и отталкиваются в разные стороны — на вертикальную и горизонтальную траектории. В центробежном (от *цзы*) и центрост-

ремительном (к *цзы*) движении *инь* и *ян* сплетают пульсирующую спираль архетипа у *син*, которая служит единым генетическим кодом всего телесного, духовного и идеального содержимого Поднебесной. Сюда, к коду, подключается генетическая программа судьбы, которая и вносит его в природу (*син*) человека, вещи и первопредка. Вследствие этого они не только выступают взаимными ипостасями, но и беспрепятственно превращаются (резонансно встраиваются) друг в друга. Телесная сущность их предстает в пяти *инь-янских* парах элементов Дерева, Огня, Земли, Металла, Воды, она закрепляется в полях сторон света на Небе, Земле и в спирали пяти планет в Центре; духовная сущность предстает в пяти парах цветных узоров *дэ, жэнь, и, ли, синь* духовного космического символа Фэн-Хуан; идеальная — в пяти парах четных и нечетных чисел, нанесенных точечными символами на панцирь космической черепахи. Способами существования человека, вещи и первопредка в таком космосе Поднебесной являются космический спиральный хоровод (танец, ритуал) и песнопение (проговариваемый в слове жест танца) в ритмах пульсации *инь* и *ян*.

Весь этот природно-естественный организм называется культурой Дао. Когда его гармония нарушается (в нем выбивается центральный элемент *цзы*, генетический код деформируется, единство человека, вещи и первопредка распадается), под активным воздействием человека он начинает реставрироваться и как следствие цивилизоваться. Заслуга «Чжун юна» как раз и заключается в том, что он отражает основные положения конфуцианской теории цивилизации Поднебесной.

1. «Чжун юн» выстраивает космогонический пульсар, полагая в первооснову по прототипу *инь* и *ян* две диады эмоций — «веселья» и «гнева», «печали» и «радости», которые в центростремительном пределе сливаются с серединой и образуют с ней пятиэлементное целокупное единое, в центробежном пределе рассредоточиваются и образуют с серединой пятиэлементное гармоничное множество, а в движении между ними свивают спираль архетипа у *син*. Эмоции середины, гармонии и спирали у *син* приводят в движение онтологизированные в космическом пульсаре физические, нравственные и интеллектуальные ценности и наделяют ими человека, вещь и первопредка, и потому цивилизация в своем сущностном выражении есть построение определенного типа системы физических, духовно-нравственных и ин-

теллеktуальных отношений между человеком, природой и первопредком.

2. «Чжун юн» восстанавливает природный архетип у *син* и телесно-духовно-идеальное единство человека, вещи и первопредка, социализует элементы архетипа у *син* и превращает его в архетип цивилизации. Последний выражается в едином и Дэ-Дао космоса, государства и человека. Тем самым «Чжун юн» закладывает новый код в культуру Дао и превращает ее в социоприродный организм, в котором совмещаются естество и цивилизация: естество остается в подтелесной, поддуховной и подсознательной внутренней области, а социализованная часть организма Дао размещается на поверхности, в поле активного цивилизационного воздействия человеческого субъекта.

3. Конкретно оцивилизовывание культуры Дао выражается в механизме жизнедеятельности. По структуре и набору способов (ритуал, пение и ритм) он прежний, но с другим, социальным содержанием: «Чжун юн» осуществляет новую ритуализацию социально-природного пространства, духа и мышления, задавая им соответствующие космические танец, музыку и ритмы цивилизации (аналогичное наблюдается в «И цзине»: «Совершенномудрые люди учредили образы, чтобы исчерпать мысли. Основали символы триграмм и гексаграмм, чтобы исчерпать правду и ложь. Приложили афоризмы к ним, чтобы исчерпать свои речи. Придали изменчивость и цикличность им, чтобы исчерпать пользу. Задали ритм и танец им, чтобы исчерпать дух» [23, А.12]).

4. Субъектом цивилизационного процесса выступает человек в единстве с природой и первопредком. Соединить мир естества и цивилизации, преодолеть между ними разрыв, взаимно переплотить их человеку помогает такая космосоциогенная сущность, как искренность. Она открывается человеку в акте просветления в добре, которое (добро) представляет собой среднее звено генерации Дао естества. Следовательно, природное Дао трансформируется в цивилизационное в духовной сущности, и цивилизация начинается в культуре Дао с психологии. Искренность подвигает человека к постоянному самосовершенствованию. В ней он созидает самого себя, преодолевает грань своего естества и обретает цивилизационную сущность человеческого в человеколюбии. Достигнув уровня совершенной искренности, человек становится вровень с Небом и Землей (со-

циоприродным космосом) и наделяется способностями творения вещей, социального прогнозирования и цивилизационного изменения Поднебесной.

5. В условиях телесного, духовного и идеального единства человека, природной вещи и первопредка всякое действие одного из них отражается на других субъектах. Поскольку цивилизация начинается с духовного Дао, доминирующей выступает духовно-нравственная компонента (неудивительно, что в настоящее время в странах «конфуцианского региона» экономический эффект ставится в прямую зависимость от уровня духовного совершенства нации).

6. Для того чтобы цивилизовать Поднебесную, нужен первый человек, Человек вообще, тождественный природному космосу и первопредку. Таким человеком в конфуцианстве стал Конфуций, который замыкает пятерку первопредков цивилизации Поднебесной и которого, по его же собственным словам, знает только Небо (космос). В объеме искренности Конфуций архетипизируется (воплощается в архетипе Дао) и архивируется (запечатлевается в нестареющей памяти нации), навечно оставаясь творцом цивилизации китайской Поднебесной.

По-китайски цивилизация называется *вэнь мин* и *вэнь хуа*, что буквально означает «просветление узора-культуры» и «развитие узора-культуры», а именно это и проделал Конфуций: высветил космические узоры естества Дао и цивилизовал их как субъект совершенной искренности.

Все это наравне с «Лунь юем» и описывает «Чжун юн», оставаясь не только памятником философской сокровищницы древности, но и необычайно актуальным канонем для современности.

Библиография

1. Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978.
2. Бань Гу. Бо ху тун. Пер. с кит. пяти глав Т.В.Степугиной. — Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
3. Гомер. Илиада. Пер. Н.Гнедича. М., 1981.
4. Дао дэ цзин. Шанхай, 1986 (Чжу цзы цзи чэн. Т. 3).
5. Да сюэ. Пекин, 1985 (Сы шу у цзин. Т. 1).
6. Джун-Юн, т.е. закон непреложный. Пер. с кит. А.Л.Леонтьева. СПб., 1784.
7. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

8. Книга правителя области Шан (Шань цзюнь шу). Пер. с кит., вступит. ст., коммент. и послесл. Л.С.Переломова. М., 1993 (Памятники письменности Востока. XX).
9. Кобзев А.И. «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — Историко-философский ежегодник. М., 1986.
10. Ли цзи. Пекин, 1983 (Шисань цзин чжу шу. Т. 1).
11. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология. — Лосев А.Ф. Миф — число — сущность. М., 1994.
12. Лукьянов А.Е. Истоки Дао: древнекитайский миф. М., 1992.
13. Лукьянов А.Е. Понятие философии у древних китайцев. — Проблемы Дальнего Востока. 1998, № 2.
14. Лунь юй. Шанхай, 1986 (Чжу цзы цзи чэн. Т. 1).
15. Мартынов А.С. «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
16. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1987–1988.
17. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.
18. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». М., 1998.
19. Переломов Л.С. Легизм. — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
20. Рифтин Б.Л. От мифа к роману. М., 1979.
21. «Средина и постоянство» (Священная книга последователей Конфуция). Пер. с кит. Д.Конисси. — Вопросы философии и психологии. М., 1995, кн. 4.
22. Сёмушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М., 1996.
23. Си цы чжуань. — Чжоу и. Пекин, 1985 (Сы шу у цзин. Т. 1).
24. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. Т. VI. М., 1992 (Памятники письменности Востока. XXXII, 6).
25. Учение о середине. Пер. с кит. В.Г.Бурова. — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М., 1973.
26. Хань Фэй-цзы. Шанхай, 1986 (Чжу цзы цзи чэн. Т. 5).
27. Хуайнань-цзы. Шанхай, 1986 (Чжу цзы цзи чэн. Т. 7).
28. Чжун юн. Пекин, 1985 (Сы шу у цзин. Т. 1).
29. Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI).
30. Шан шу. Пекин, 1983 (Ши сань цзин чжу шу. Т. 1).
31. Шань хай цзин. Шанхай, 1985.
32. Шицзин. Книга песен и гимнов. Пер. с кит. А.Штукина. М., 1987.
33. Ши цзин. Пекин, 1983 (Ши сань цзин чжу шу. Т. 1).
34. Шо гуа чжуань. — Чжоу и. Пекин, 1985 (Сышу у цзин. Т. 1).

В.Б.Югай

«ЧЖУН ЮН»:
ТЕКСТ В ТРАДИЦИИ

Древние тексты уже давно не принадлежат своим создателям, ими распоряжается традиция, т.е. люди, передающие эту традицию из поколения в поколение, череда которых все надежнее скрывает собственные истоки. Традиция изучения небольшого древнего трактата «Чжун юн» прервалась в начале нашего века, когда в 1905 г. была отменена система государственных экзаменов на должность и Китай стал быстро переходить на западные методы образования.

Слепок с умершей, но пока еще не забытой и не вполне отринутой традиции можно найти в первых изданиях толково-энциклопедического словаря «Источник слов» («Цы юань»)¹, написанного еще на древнекитайском языке последними носителями старой образованности. Словарная статья, посвященная «Чжун юн», гласит: «Название главы из „Ли цзи“ Создано Цзы Сы. Чжу-цзы составил [редакцию] с чжанами-синтагмами, вместе с „Да сюэ“, „Лунь юем“, „Мэн-цзы“ соединил в книгу четырех мудрецов».

Лаконичность придает обманчивую четкость изложенному, но как раз однозначности от китайской традиции ожидать не следует. Не потому, что китайские ученые пренебрегали историей текстов, наоборот, авторство и периодизация, отсылающие к сакральному пространству истории, были слишком значимыми символическими величинами. В каждом конкретном случае они становились полем борьбы между воспитанным стремлением к точности, лояльности к преданию и желанием углубить традицию. Поэтому современным ученым приходится чаще всего фиксировать разброс мнений и устанавливать интервал неопределенности.

Традиционная атрибуция «Чжун юна» восходит к Сыма Цяню (145–86 гг. до н.э.), автору «Исторических записок» («Ши цзи»),

¹ Первое издание вышло в 1915 г.

которые утвердили стандарты историографии, продержавшиеся вплоть до XX в. По сведениям историка, «Чжун юн» написан внуком Конфуция и его учеником во втором поколении (через Цзэн-цзы), Кун Цзи (ок. 483 – 402), получившим известность по своему официальному прозвищу – Цзы Сы. В XVIII в. появляются критически настроенные ученые, несогласные с устоявшейся атрибуцией. Предложенные альтернативные решения сводятся к следующим трем.

1. **Модификация традиционной версии.** Юй Чжэн-се (1775–1840), принимая авторство Цзы Сы, считал, что трактат вместе с другими конфуцианскими книгами был сожжен при Цинь Шихуане в конце III в. до н.э., а впоследствии, как и большинство дошедших до нас ранних конфуцианских произведений, был восстановлен по памяти усилиями многих боши (ученое звание) династии Хань.

2. **Трактат является компиляцией — разные авторы, одно время составления.** Большинство критически настроенных текстологов придерживалось именно этой версии. Они считали, что в «Чжун юн» вошли отрывки из разных произведений периода Воюющих царств (Чжаньго; 403–221 гг. до н.э.).

3. Цуй Шу (1740–1816) предположил, что **трактат складывался в течение долгого времени — разные авторы, продолжительное время составления** — и приобрел свою окончательную форму при ранней Хань.

В настоящее время предлагаются разные варианты этих же базовых версий на основании все тех же фактов — стиль, упоминаемые реалии и другие текстологические свидетельства (см. [5, с. 150]). Большинство современных ученых склоняется к разным вариантам третьей версии, но точно и однозначно никто ничего утверждать не может. Скажем, Рихард Вильгельм (1873–1930) полагал, что вторая часть текста (начиная с 20-го чжана в разбивке Чжу Си), запись разговора Кун-цзы с Ай-гуном, написана позднее первой и принадлежит к кругу текстов, описывающих три знаменитые аудиенции, которые Конфуцию дал правитель его родного государства, Лу [4, с. 27]. А Фэн Ю-лань (1895–1990), наоборот, утверждал, что как раз средняя часть текста, выдержанная в жанре записей бесед, является более ранней и именно она принадлежит Цзы Сы. Начало же и конец, написанные в жанре философского рассуждения, добавлены поздними конфуцианцами круга Мэн-цзы (см. [11, с. 1229]).

Подобный разноречивый мнений окружает практически все древнекитайские тексты. Движение к истокам в случае китайской традиции неизбежно влечет за собой выход за пределы истории в область предания, сталкивает с предысторией текста. Конечно, существуют археологические находки — шанские гадательные архивы, чжоуские бронзы. Но то — памятники, оставленные на века и не предназначенные для воспроизведения и распространения. Когда же дело касается настоящих книг, версия, первоначально введенная в коммуникацию, в подавляющем большинстве случаев оказывается для нас недоступной, а информация предания — не поддающейся проверке научными методами.

В доступное историческому наблюдению пространство текст обычно попадает после включения в состав канона или другого набора значимых произведений. С этого момента изменения в иероглифическом составе, в членении текста, перестановки частей если не документируются, то хотя бы упоминаются в каких-либо источниках. Текст, наконец, обретает окончательную нормативную форму, но вряд ли исконную, что осознавали реалистично мыслящие китайцы, и потому старались сохранить наряду с принятой редакцией все разночтения, варианты, а также различные мнения по поводу происхождения самого текста.

«Чжун юн» попадает в историю с включением в «Записки о ритуале» («Ли цзи») — представительную компиляцию различных доциньских и доханьских текстов (IV–I вв. до н.э.) об общих и частных аспектах ритуала как главной упорядочивающей силе общества.

Согласно «Книге [династии] Хань» («Хань шу», I в. н.э.), Лю Сян (I в. до н.э.) редактировал текст «Ли цзи» из 130 *пянь*/глав. В правление Сюань-ди (73–49) Дай Дэ и его племянник Дай Шэн составили свои редакции: соответственно «Да Дай Ли цзи» (85 глав) и «Сяо Дай Ли цзи» (49 глав). Последний вариант положен в основу канонической версии «Ли цзи», в которую «Чжун юн» входит как 31-я глава. К тому времени «Записки о ритуале» уже неотделимы от ставших скрижалями конфуцианства «Пяти канонов» («У цзин»): «Канон песен» («Ши цзин»), «Канон писаний» («Шу цзин»), «Записки о ритуале» («Ли цзи»), «Чжоуские перемены» («Чжоу и») и «Вёсны и осени» («Чуньцю»).

Теперь понятно, почему в словаре «Цы юань» говорится о «названии главы из „Ли цзи“», но в отличие от подавляющего большинства источников компилятивных «Записок», сохранив-

шихся только в корпусе «Ли цзи», «Чжун юн» воспринимался и как самостоятельное произведение. Отдельно он упомянут уже в первой подробной библиографии китайской литературы, написанной историком Бань Гу (32–92). Таким образом, за «Чжун юном» издавна закрепились некоторая неопределенность статуса, но сам текст, по крайней мере, с I в. до н.э. вряд ли менялся.

Однако наличие кодифицированной формы отнюдь не означает неизменности интерпретации: дошедшему до нас тексту «Чжун юна» как минимум две тысячи лет, но сохраняющаяся по сей день структура восприятия этого произведения гораздо моложе. Здесь нашим современникам с трудом удается перешагнуть рубеж династии Сун (960–1279).

Это был сильный и парадоксальный период усвоения и преобразования традиции. Сунцы стремились к чистоте, строгости и аутентичности, им в высшей мере были свойственны «сознательный архаизм» и «культурная интроспекция» (Фицджеральд [3]), в противоположность экспансивности и космополитизму предыдущей династии Тан (618–907). Но сосредоточенность на традиции сочеталась в тогдашних китайцах с мощным творческим потенциалом. Прошлое разрасталось, обогащалось и неизбежно видоизменялось в их руках, вернее, под их кистью. Люди того времени много писали и переписывали, а развитие печатного дела способствовало широкому распространению книги. В результате многочисленные и подробно изложенные нововведения, изобретения, фундаментальные разработки того времени в значительной мере заслонили древность, служившую светочем эпохи.

Общей судьбы древнего наследия не избежал и «Чжун юн». К началу династии Сун он уже пользуется репутацией одного из наиболее важных конфуцианских произведений, существовала даже практика дарить «Чжун юн» в каллиграфическом стиле императора отличившимся на дворцовых экзаменах. И конечно, неудивительно, что этот почтенный текст попадает в поле пристального внимания ученых, позже в глазах потомков составивших славную когорту сунского неоконфуцианства. Неоконфуцианство – конечно, не самоназвание, более того, единого самоназвания никогда и не существовало, но западный термин хорошо отражает неочевидный перелом того времени, когда, по словам А.И.Кобзева, «завершилось формирование духовно-ценностного ядра традиционной культуры» [2, с. 240], но на основаниях, не-

сколько смещенных по отношению к прошлому за счет перестановки акцентов и перетасовки полей внимания, что особенно хорошо видно в случае с «Чжун юном».

Все началось, может быть, с того, что Чжоу Дунь-и (1017–1073), питавший особый интерес к космологии, стал использовать «Чжун юн» для раскрытия смысла текста «Чжоуских Перемен» («Чжоу и»), более известного у нас под названием «Книга Перемен» или «Канон Перемен» («И цзин»). Рейтинг «Чжоу и» при династии Сун взлетел до небес, в то время как «Записки о ритуале», судя по объему комментариев и специальных трактатов, пользовались наименьшей популярностью из «Пятиканония».

Построения и сам настрой Чжоу Дунь-и были восприняты его учениками, братьями Чэн И (1033–1107) и Чэн Хао (1032–1085), которые стали инициаторами канонovedческого переворота, по своим последствиям вполне сравнимого с предложением ханьского Дун Чжун-шу (190/179–120/104 гг. до н.э.) императору У-ди устранить разнобой школ и опираться при назначении на должность исключительно на «Пятиканоние».

Статус древнейших канонов никем не ставился под сомнение. Тенденция заключалась в расширении самого корпуса канонов за счет создания новых значимых текстовых рядов. Уже при династии Тан активные сторонники движения «возвращения к древности» и предтечи неоконфуцианства Хань Юй (768–824) и его ученик Ли Ао (772–841) стали говорить о «Да сюэ», «Чжун юне» и «Мэн-цзы» как о «канонических книгах» (*цзин шу*). Но отношение братьев Чэн было более радикальным. Согласно «Истории Сун, Чжуань/повествование о Чэн И» («Сун ши. Чэн И чжуань»): «[Чэн] И, приняв в обучении „Да сюэ“ („Великое учение“), „Юй“ („Лунь юй“, „Рассуждения-беседы“), „Мэн“ („Мэн-цзы“), „Чжун юн“ как главные стандарты, поднял [их до уровня] „Шести канонов“» [7, с. 139].

После этого казалось уже само собой разумеющимся, что без предшествующего изучения названных четырех книг невозможно понимание сокровищницы «Пятиканония». А когда великий систематизатор и идейный наследник братьев Чэн – Чжу Си (1130–1200) написал «Сводный комментарий на Четырехкнижие» («Сы шу цзи-чжу»), за новым текстовым единством закрепилось собственное название – «Четырехкнижие» («Сы шу»), а также и установленный порядок чтения/изучения – «Да сюэ», «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы».

В результате этого, последнего для традиционного Китая серьезного пересмотра системы канонов «Чжун юн» преимущественно известен в редакции и в толковании Чжу Си. С ним можно не соглашаться, и, конечно, ни в коей мере не возбранялось изучать более древние версии, например комментарии к «Ли цзи» главных канонистов и комментаторов танской и ханьской династий, соответственно Кун Ин-да (574–648) и Чжэн Сюаня (127–200).

Но после принятия в 1313 г. «Четырехкнижия» в качестве основы для государственных экзаменов, дающих право на занятие чиновничьей должности, именно влияние «Сы шу» на образование юных умов оказывалось преобладающим [5, с. 15], поскольку «Четырехкнижие» с комментариями Чжу Си стало базовым каноном, а «Пятиканоние» осваивалось в полной мере лишь образованной элитой. Символично, что при совместном издании «Четырехкнижия» и «Пятиканония» допускалось не печатать 31-ю главу «Ли цзи» с комментариями Кун Ин-да, ограничиваясь ссылкой на «Четырехкнижие», прокомментированное Чжу Си.

В общем, для понимания текста таким, каким он передавался в течение более чем тысячелетия до династии Сун, требовалось приложить определенные усилия. Так, скажем, и Кун Ин-да, и Чжу Си делят «Чжун юн» на 33 чжана, но границы между чжанами при этом не совпадают, а читатели, одолевшие исчерпывающие комментарии Чжу Си, часто отказываются постигать логику деления гораздо более лапидарного Кун Ин-да (см. [6, с. 86]).

Тем не менее дублирование «Чжун юна» в каноне в принципе означало рекомендацию двойного обращения к этому тексту, изучению которого, по замечанию Ду Вэймина [5, с. 10], средний образованный человек отдавал больше времени и сил, чем современный соискатель ученой степени в области китайской философии.

Первое знакомство происходило приблизительно в возрасте восьми лет, когда «Чжун юн», вслед за «Да сюэ», также продублированным в системе канонов, заучивался наизусть и становился благодаря частому повторению неустрашимой частью личного опыта. Последующее освоение этого же текста происходило в контексте несравнимо более широкой тематической, жанровой и исторической перспективы старых канонов, что в идеале способствовало стереоскопическому восприятию «Чжун юна».

Кроме того, переход к изучению «Пятиканония» и его комментаторской традиции требовал уже не безусловного принятия их на веру, характерного для первого этапа обучения, но выработки критичного отношения к достоверности и, следовательно, к учету максимального количества связей между фактами. Подобный настрой, при котором непосредственность восприятия текста «на вкус», по выражению Чжу Си, сочетается одновременно с безусловным пиететом и отстраненным осознанием текста как собственной версии, ввелся в плоть и кровь филологов последних китайских династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911), но вряд ли доступен нам.

Китайские ученые, пожалуй, не испытали бы особых затруднений с пониманием утверждения, что «Чжун юн» существовал в нескольких разновидностях, отличающихся членением и интертекстуальными связями («Чжун юн» – «Ли цзи» – «У цзин» // «Чжун юн» – «Сы шу»), нам же лишь воображение может помочь хотя бы отчасти представить, что же в реальности означали «образцы сердца/сознания школы Кун-цзы» (Чжу Си), ради передачи которых и был, по преданию, написан «Чжун юн».

Библиография

1. История китайской философии. М., 1989.
2. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
3. *Фицджеральд С.П.* Китай. Краткая история культуры. СПб., 1998.
4. *Li Gi.* Das Buch der Ritten, Sitten und Bräuche. Übersetzt von R. Wilgelm. München, 1981.
5. *Tu Weiming.* Centrality and Commonality. An Essay on Chyng-yung. Honolulu, 1976.
6. Да сюэ Чжун юн цзинь цзе (Современное толкование *Да сюэ* и *Чжун юн*). Тайбэй, 1961.
7. Сун-Мин лисюэ ши (История *лисюэ* династий Сун и Мин). Пекин, 1988.
8. Сы шу у цзин (Четырехкнижие и Пятиканоние). Тяньцзинь, 1988.
9. Сы шу цзи-чжу (Четырехкнижие с собранием комментариев). Чэнду, 1989.
10. Цы юань (Источник слов). Шанхай, 1937.
11. Чжунго дабайкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Китайский энциклопедический словарь. Философия). Т. 2. Пекин–Шанхай, 1987.

В.Б.Югай

РИТМИКА ТЕКСТА «ЧЖУН ЮН ЧЖАН-ЦЗЮЙ»

В 1189 г., на шестидесятом году жизни, конфуцианский философ, идеолог и наставник Чжу Си завершил вступление к фундаментальному комментаторскому труду — «Разделы-синтагмы, „Чжун юна“» («Чжун юн чжан-цзюй», 中庸章句). О содержании «Чжун юна» Чжу Си пишет: «В этой *пянь*/книге переданы-преподаны образцы сердца/сознания школы Конфуция». И действительно, в тексте снова и снова звучит тема идеальной личности и ее отношений с миром, но это содержание дается не в виде упорядоченного набора положений и обоснований, ожидаемого от признанного образца философской прозы. Текст вообще представляется нелинейным по смысловой структуре, словно сопротивляется требованию последовательности изложения, навязываемому ему иной традицией. Выделенные темы не развиваются одна за другой, а скорее «разворачиваются» с разных углов зрения, в разных сочетаниях и направлениях.

Впечатление фрагментарности не оставляет читателя и при обращении к другим жанровым разновидностям философской прозы. Вряд ли удастся обнаружить стройную схему в «Си цы чжуани», самом известном комментарии к «И цзину», где общие рассуждения с головокружительной быстротой сменяются частными замечаниями. Не бросаются в глаза текстовые связи ни в конфуцианском «Лунь юе» — сборнике ситуативно привязанных коротких высказываний, ни в даоском «Ле-цзы» — сборнике притч. При первом знакомстве с китайской философской литературой европейское восприятие, не находя ничего похожего на «большое дыхание» Аристотеля или Платона, страдает от разрозненности информации, композиционной неопределенности и общей бессвязности.

Кроме того, «техника убеждения, кажется, отсутствует совершенно. Утверждение не дается как компонент ясной структуры доказательств» [7, с. 6]. Альтернативные учения и школы просто не упоминаются. Вместо аргументов мысль, идея в качестве необхо-

димого распространения получает иллюстрацию, отсылку к традиции, в толще которой отыскивается поучительный прецедент. «Чжун юн», например, активно обращается к авторитету, эксплуатируя два слоя традиции: Кун-цзы (VI в. до н.э.) и «Ши цзин» («Канон стихов», X–IV вв. до н.э.), а также ссылается на совершенные личности (абстрактную — цзюньцзы или же конкретную — Шунь, Вэнь-ван, Янь Хуй).

Логические методы доказательства и полемика не чужды китайскому менталитету, но они не задают модуса рассуждения как такового в отличие от описания и повествования, а используются по мере прагматической необходимости. Поэтому отсутствие риторики аргументации в «Чжун юне» не только не ставит под сомнение философский характер текста, но, наоборот, выделяет его как один из прототипов «высокой философии», и именно такое отношение утвердилось к нему в традиции.

После первого жанрового знакомства изменим направление внимания и введем в рассмотрение чисто формальные аспекты построения текста. Каким выглядит древнекитайский текст? Это равномерный поток иероглифических знаков, объединенных в столбцы равной длины.

Иероглифы в решетке из квадратов являются непосредственно наблюдаемой языковой реальностью текста, и сам текст напрямую привязан к легко и однозначно выделяемому иероглифу, а не, скажем, к предложению, для которого характерна как раз «безграничность», «неопределенность границ»¹. Недаром знаки препинания всегда ощущались как инородное тело в традиционном китайском тексте. Ритуальное письмо древности в них не нуждалось, а позже они использовались по большей части в сугубо прикладных целях.

Так, учащиеся расставляли знаки препинания, демонстрируя степень понимания пройденного текста (см. [8, с. 1053]), а монахи часто размечали сутры и каноны для удобства чтения. В лю-

¹ См. подробнее [2, с. XXVIII]: «...неопределенность границ предложения, также связанная с отсутствием частей речи... Своего рода „безграничность“ предложений, подкрепляемая двумя особенностями вэньянь... Первая — это возможность функционирования отрезка текста любой длины в качестве составляющей другого отрезка (свертывание предложения в синтагму). Вторая — это возможность замены „длинного“ члена предложения иероглифом-заместителем, позволяющая записывать сложное предложение в виде совокупности „блоков“, раскрываемых отдельно».

бом случае сначала обычно переписывали иероглифический текст, а затем уже добавляли пунктуационные знаки, а чаще всего единственный знак, кружок с тонким ровным контуром — О, неприемлемый в каллиграфии и эстетически, и практически. Поэтому парадный текст, официальный документ, каллиграфический свиток или письмо другу никогда не отягощали пунктуацией. Абсолютное большинство традиционных изданий, рассчитанных на образованную публику, также переписывали и издавали без членения на синтагмы. В целом синтаксическая разметка относилась скорее к компетенции читателя или издателя, нежели автора.

Похожая ситуация сложилась и с выделением более крупных смысловых отрезков. Кодификация текста означала прежде всего выверку иероглифического состава, но оставляла свободу членения на более крупные единства и даже отчасти их компоновку тем, кто брал на себя ответственность за передачу текста в традиции. То есть стремление строго и однозначно нормативировать иероглифическую составляющую текста сочеталось с «редакторско-интерпретирующим» подходом к синтаксической и смысловой разбивке. Членение текста воспринималось при этом как допустимая и даже необходимая процедура. Членение накладывалось на текст, обрамляло его и, по сути, выступало в качестве первого слоя комментария. Так, объемный и подробный, многоаспектный и многоуровневый комментарий Чжу Си к «Чжун юн» называется просто «Чжун юн чжан-цзюй», «Чжаны-синтагмы „Чжун юна“».

Итак, в китайской традиции сложилась ситуация, когда текст существует в двух формах: 1) **чисто иероглифической** и 2) **размеченной**, т.е. снабженной синтаксическими (пунктуация) и/или семантическими (разбивка на смысловые единства) указателями. Наличие обеих форм четко осознавалось: обычно сосуществовало несколько — и даже в равной мере распространенных — редакций одного и того же известного текста (скажем, параллельно изучали «Чжун юн» в передаче ханьского Чжэн Сюаня и в редакции сунского Чжу Си), но каждая версия оставалась авторской, их сравнивали и даже накладывали друг на друга в изданиях академического характера, но неразборчивое смешение считалось дурным тоном.

Для сравнения с европейской традицией вышеописанную ситуацию удобно интерпретировать в терминах **внутренней и яв-**

ленной структуры текста. Явленная структура – это эксплицитное членение текста на смысловые единства разных уровней. На западе текст без явленной структуры с некоторого момента стал восприниматься как неполный, в то время как в Китае именно чисто иероглифический вариант воспринимался как истинный текст, остальное же относилось к форме его подачи, которая, подобно одежде, призванной обозначить роль индивида в ситуации, должна гармонировать с сутью и с назначением текста, но не затенять и не подменять его. Различие внутренней и явленной структуры, следовательно, ощущается в китайской традиции сильнее, чем в европейской. Внутренняя структура имманентна тексту и считается неприкосновенной², на явленную же структуру требование аутентичности не распространялось, т.е. традиция допускала значительную свободу композиционной интерпретации текста.

Поскольку внутренние ограничения, накладываемые на реализацию явленной структуры, в естественном тексте не могут быть абсолютными, древние произведения обычно передавались в нескольких вариантах представления, однородность которых, однако, обеспечивалась использованием унифицированных конструктивных элементов и операциональных принципов. В частности, китайский текст, ориентированный на модус рассуждения, допускает деление на следующие единицы:

1. *цзюань* – 卷 ‘свиток/том’;
2. *пянь* – 篇 ‘глава/часть’;
3. *чжан* – 章 ‘параграф/абзац/раздел’.

Цзюань и *пянь* некогда воспринимались как более или менее эквивалентные термины, но в применении к шелковым книгам-свиткам (*цзюань*) или же к книгам на бамбуковых дощечках (*пянь*). С течением времени *цзюань* превратились в формальные единицы типа томов, имеющие отношение не столько к тексту, сколько к издательской аранжировке текста в книге. Обычно *цзюань* – это пронумерованные отдельные книги из единого собрания, лишь иногда они имеют собственные названия. *Пянь*, наоборот, постепенно стали восприниматься как смысловые единицы, они получают названия, а при необходимости также нумеруются.

² Чжу Си делает минимальные перестановки и только в местах, аутентичность которых вызывала сомнения у традиционных филологов.

«Чжун юн» — одно из самых коротких произведений конфуцианского канона — 3544 иероглифа³, что количественно и качественно приблизительно соответствует размерам одной главы/*пянь*⁴. Собственно говоря, текст получил известность как 31-я *пянь*/глава «Записок о ритуале» («Ли цзи»).

Позже комментаторы стали делить текст на более мелкие составляющие — чжаны. Чжаны обычно нумеруются и при необходимости могут получать названия. Чжан закончен грамматически и семантически и напрямую вписан в структуру целого произведения. Это означает, в частности, что деление на чжаны в принципе одномерно и не предполагает иерархизации сверхфразовых единств, т.е. единицы текста, выделенные в *чжан*, обладают равным смысловым весом по отношению к *пянь* или к целому произведению, хотя конкретные разбивки могут не совпадать по избранной степени детализации смысла. Вследствие этого появляются версии «Чжун юна» с разным количеством *чжанов*: самая подробная принадлежит Чао Юе-чжи (1059–1129) — 82 чжана, а самая общая Ли Гуан-ди (1642–1718) — 12 чжанов. В разбивке Чжу Си, остающейся наиболее популярной и по сей день, «Чжун юн» делится на 33 чжана.

В терминах лингвистики текста *чжан* соответствует **сверхфразовому единству (СФЕ)**. Сложносоставной характер этой единицы проявляется и в том, что комментарий может выделять уже внутри чжана грамматически и семантически законченные отрывки. Но в этом случае комментатор не взвешивает смысловой вес данной порции текста по отношению к целому или к чжану, а просто ждет первой смысловой паузы, например фразовой частицы, сигнализирующей конец языкового предложения. *Чжан* в качестве отправной единицы анализа текста «Чжун юн» в дальнейшем будет называться **субтекстом** [4, с. 9], а более мелкие отрывки соответственно — **фрагментами**. У Чжу Си субтекст обычно состоит из нескольких фрагментов (16 — в самом длинном 20-м чжане), но может состоять и из одного (5-й чжан).

³ В традиционной китайской филологии подсчет иероглифов хотя и не представлял стандартизированной процедуры, но использовался довольно часто для измерения длины текстов.

⁴ Именно так называет его Чжу Си в своих комментариях, когда ссылается на работу в целом. Так же называет Чжу Си и композиционные единства более крупные, чем *чжан*.

В то время как *пянь* и *чжан* — это осознанные инструменты интерпретации текста, более мелкие единицы явленной структуры тесно связаны с фактами данного языка и его грамматики, например с отсутствием четко выделенного текстового предложения. Выше уже говорилось о сугубо вспомогательной роли пунктуации в китайском тексте. Но почему текстовое предложение не становится элементом явленной структуры, если знаки препинания все же расставлены, как в «Чжун юн чжан-цзюй»? Или, иначе, что обозначает термин *цзюй* 句 из давно и широко употребительного сочетания *чжан-цзюй* 章句?

Соответствующий *цзюй* пунктуационный знак O имеет две позиционные разновидности: 1) по середине столбца под иероглифом или 2) под иероглифом справа. В первом случае он, по большей части, привязан к актуальному членению и обычно выделяет особо значимые темы, смысловая важность которых часто подчеркивается дополнительным грамматическим оформлением. Поскольку темо-рематический порядок задан жестко, знак O_1 никогда не завершает предложения. Гораздо чаще используется знак O_2 , который ставится справа под иероглифом. При этом знак может указывать как на группу сказуемого, составляющую ремю или часть ремы, так и на субъектно-предикатную структуру, которую можно рассматривать либо как соподчиненное/однородное предложение, либо как полную самостоятельную и законченную пропозицию.

Вне зависимости от позиционной разновидности знака O -единица осмысляется как *цзюй*. Очевидно, что знак в позиции сбоку может указывать и на языковое/текстовое предложение, но применяется к более мелким единицам. Поэтому, в частности, в «Чжун юне» O -единица нигде не составляет субтекста. В самом коротком чжане содержатся две единицы этого уровня.

Пример 1

子曰。道其不行矣夫。

Цзы сказал: «Путь — по нему ведь не идут»

Чжан 5

Важно, что при расстановке знаков препинания в расчет принимались скорее речевые и прагматические, чем собственно грамматические факторы; это подтверждается и традиционными толкованиями. В глубокой древности *цзюй* приравнивались к *янь* 言 'речениям'. Ханьские комментаторы, превратившие это слово

в термин, говорили о нем в контексте речевой деятельности — ㄉㄨ 讀 ‘чтения [вслух]/изучения’ Позже значение термина *цзюй* объяснялось как ‘выделение границы’ *фэнь цзян 分疆* («Вэнь-синь дяо-лун»), как ‘остановка’ *чжи 止* (словарь «Юй пянь»), как ‘прекращение слов’ *цы цзюе 詞絕* (словарь «Цзи юнь») (см. [9, с. 1245–1246]). Таким образом, *цзюй* соответствует не столько грамматическому предложению или его части, но прежде всего, — речевой **синтагме**.

Покажем на примере первого чжана (109 иероглифов), как соотносятся субтекст, фрагменты (в переводе показаны как абзацы) и *цзюй*. Чжу Си разбивает первый чжан на пять фрагментов и 22 О-единицы (см. [10]):

О ₂	者	也	О ₂	喜	莫	懼	故	須	脩	天
天	○ ₁	者	發	怒	顯	乎	君	與	道	命
地	天	○ ₁	而	哀	乎	其	子	離	之	之
位	下	天	皆	樂	微	所	戒	也	謂	謂
焉	之	下	中	之	○ ₁	不	慎	○ ₂	教	性
○ ₂	達	之	節	未	故	聞	乎	可	○ ₂	○ ₂
萬	道	大	○ ₂	發	君	○ ₂	其	離	道	率
物	也	本	謂	○ ₁	子	莫	慎	非	也	性
育	○ ₂	也	之	謂	慎	見	其	道	者	之
焉	致	○ ₂	和	中	獨	乎	獨	也	○ ₁	謂
○ ₂	中	和	○ ₂	中	也	隱	也	○ ₂	不	道
	和	也	中	中		○ ₁		是	可	○ ₂

Небесное предназначение называется природой О₂ следование природе называется *Дао* О₂ совершенствование *Дао* называется учением О₂

Дао О₁ [есть то, что] нельзя [ни] на миг покинуть О₂ Что можно покинуть не есть *Дао* О₂ Вот почему цзюньцзы сдержан-осторожен в [том], что ему не очевидно О₂ боязлив-опаслив в [том], что ему не слышно О₂

[Нет] ничего виднее потаенного/скрытого О₁ [нет] ничего явнее тончайшего/непроявленного О₁ посему цзюньцзы осторожен со своим одиночеством О₂

Пока счастье-гнев [и] горе-радость не выражены О₁ называют это срединностью О₂ [а] выражены, но все попадают [в средину], соизмерены [с ней] О₁ называют это согласием/ладом О₂ Срединность О₁ есть великий корень/основа поднебесной О₂ Согласие О₁ есть всеохватное *Дао* поднебесной О₂

Достижение срединности-согласия О₂ Небо-Земля [по местам] расставляются им О₂ тьма сущностей воспитывается им О₂

Длина и структура субтекста определяется избранным аспектом рассмотрения и сильно варьируется даже в пределах одной разбивки. У Чжу Си самый короткий чжан состоит из восьми иероглифов – простого восклицательного предложения и указания на автора этого восклицания (см. *Пример 1*). Число же иероглифов в самом длинном, 20-м чжане приближается к 800.

Длина фрагмента зависит от области, которую считает необходимым прояснить комментатор (это может быть чтение, или значение отдельно взятого иероглифа, или, наоборот, объяснение взаимоотношений между несколькими емкими понятиями), и плотности грамматических связей (комментарий почти никогда не разрывает языковое предложение и не вклинивается в параллелизмы).

В то время как длина абстрактного фрагмента и субтекста в принципе не ограничена и может быть разной у разных комментаторов одного и того же текста, длина О-единицы задана более жестко и для каждого типа конкретной грамматико-речевой информации существует определенный диапазон, мало зависящий от воли того, кто расставляет знаки препинания.

Взаимоотношения внутренней и явленной структур рассматриваемого текста можно обобщить следующим образом:

Таблица 1

Единицы внутренней структуры		Единицы явленной структуры
общелингвистические термины	термины для китайского текста с комментарием	
СФЕ разных уровней	субтекст	<i>чжан</i>
	фрагмент	
предложение языковое	синтагма	<i>цзюй</i> , О-единица

СФЕ хорошо применимы к описанию китайского текста, а на уровне предложения, где факты языка оказываются значительнее, нежели интенции мысли, начинаются качественные несовпадения, обусловленные строительным материалом синтагм/*цзюй* – иероглифами, к которым, как было показано ранее, собственно говоря, и сводится текст.

Китайский **иероглиф** (*цзы* 字) сочетает в себе функции, исполняемые в языках с фонетической письменностью буквой (или знаком слогового письма) и словом, при этом кардинальным об-

разом отличаясь и от той, и от другой единицы. Как и буква, иероглиф отсылает к минимальной дискретной фонологической единице языка — к слогу в данном случае, однако точной информации о произношении иероглиф не дает. Как и слово, он является самостоятельной семантической сущностью, но если слово обычно нагружено грамматической/синтаксической информацией (словоизменение), для иероглифа органично как раз отсутствие подобной информации, сочетающееся с выраженностью в знаке образно-смысловой структуры.

Формально иероглиф является означающим слогоморфа. Из этого, в частности, следует, что каждый иероглиф точно соответствует слогу и выделяет один, и только один речевой слог, хотя сведения о фонетической реализации слога закодированы в структуре иероглифа весьма приблизительно. Этот тип знака позволяет четко выделить границы между слогами, но не задает произношения или тональности, т.е. он содержит сведения не столько о качестве, сколько о количестве звука, которое можно рассматривать как специфическую информацию супraseгментного характера, а именно информацию о **ритме**.

В свете сказанного выше иероглиф в китайском языке можно определить как **смысло-ритмическую единицу**, в которой сливаются не звучание и значение, но значение и ритм. Ритмичность же, будучи по своей сути отношением, принадлежит не отдельно взятому иероглифу, но проявляется в непосредственном окружении единицы — в синтагме. Общеизвестная грамматическая и фонетическая нефиксированность иероглифа компенсируется его ритмической определенностью, а в синтагме/*цзюй*, также являющейся смысло-ритмической единицей, он получает необходимую семантическую и прагматическую завершенность.

Обращает на себя внимание тот факт, что на фоне слогоморфа и синтагмы начинают расплываться категории слова и предложения, они требуют дополнительных определений и в реальности, что хорошо известно всем, кто работал с древнекитайскими текстами, чрезвычайно сильно зависят от самого процесса интерпретации. Представляется, что акцент на слогоморф и синтагму с их четкой ритмической определенностью является до некоторой степени дополнительным по отношению к выделенности в языке предложения и слова, которые стягивают воедино грамматическую и смысловую законченность, но при этом отодвигают на задний план ритм. То есть явность и определенность

ритмически оформленных единиц типа слогоморфа и синтагмы корреспондируют с неопределенностью грамматически оформленных единиц типа слова и предложения.

Итак, взаимодействие ритма со смыслом — **смысло-ритм** — на уровне *цзы* и *цзюй* можно считать функционально аналогичным обязательному грамматическому оформлению в области словоизменения, характерному для синтетических и агглютинативных языков. Интуитивистский подход к грамматике [4] наряду с открытостью наблюдателю смысло-ритма, встроенного в текст, сделали органичным восприятие текста в виде чисто внутренней структуры, где ритм, а не грамматическое словоизменение задает необходимое синтаксическое «разрешение» и позволяет правильно интерпретировать семантику текста, начиная от смысло-ритмических единиц *цзы* и *цзюй* вплоть до СФЕ разных уровней. Далее мы рассматриваем специфику проявления смысло-ритма на всех уровнях языковой/текстовой структуры.

Поскольку ритм проявляется не как единица, а как отношение между несколькими составляющими, он находит свое воплощение прежде всего в разнообразных повторах. Наиболее ярко действие ритма как смыслообразующего фактора текста проявляется в использовании параллелизмов и различных подобий. Насколько сильно отличается в этом «Чжун юн» от текстов нашей традиции, настолько же он типичен в этом для своей. С точки зрения западного читателя, «Чжун юн» изобилует параллелизмами: более половины текста входит в параллелизмы или находится в сфере их действия (см. Приложение 1).

Параллелизм встречается, по всей видимости, во всех языках и во всех литературных традициях. Уникальна лишь степень распространения параллельных структур в древнекитайском языке. В смутное время IV–VI вв., когда в Китае одновременно царствовало несколько недолговечных династий, вообще вся письменная коммуникация, включая поэзию, деловую и художественную прозу, выдерживалась в строгом параллельном стиле — *пянь вэнь*. По наблюдениям Хайтауера [6], в жанре ритмической прозы *фу* той эпохи параллелизмы организуют и метр, и рифму, и грамматику. Непривязанность к строго определенному языковому материалу характерна и для «Чжун юна», но преобладают грамматические параллелизмы, которые строятся за счет повторов синтаксических конструкций и сопровождаются грамматическими и лексическими повторами.

Для анализа параллелизма сведены в таблицы (см. Приложение 2), где в каждой строке, в привычном для нас порядке чтения, показана одна О-единица, а каждому иероглифу соответствует одна заполненная клетка. При этом столбцы оказываются носителями параллельной информации, а полный повтор иероглифа в одной и той же позиции дополнительно отмечается фоном в таблице. Простой параллелизм из первого чжана – 莫見乎隱。莫顯乎微。 («Нет ничего явнее потаенного, нет ничего явнее тончайшего») – будет иметь следующий вид.

Пример 2

I				
莫	見	乎	隱	1
莫	顯	乎	微	2

Параллелизмы описываются в терминах **порядка**, **глубины** и **сферы действия**. В приведенном примере параллелизм состоит из двух О-единиц, идентичных по количеству иероглифов и синтаксису. Поскольку каждая из О-единиц является законченной предикацией, то сферой действия данного параллелизма можно считать языковое предложение. Глубина (количество идентичных строк) здесь равна двум (обозначается арабскими цифрами), а порядок (количество идентичных групп столбцов) – одному (римские цифры). Так выглядит минимальный параллелизм. Параллелизм с порядком, равным двум (12-й чжан), дает следующую картину.

Пример 3

I	II	
(故 君子) (Посему цзюньцзы) 語 大 говорит о / великом	天下 莫 能 載 焉 в Поднебесной / никто не / способен / постичь / его	1
語 小 говорит о / малом	天下 莫 能 破 焉 в Поднебесной / никто не / способен / вникнуть / в него	2

И соответственно в графическом представлении:

I			II					
故 君 子	語	大						1
			天	下	莫	能	載	
	語	小						2
			天	下	莫	能	破	

Здесь союзное слово 故 *гу* ‘посему’ и агенс 君子 *цзюньцзы* не входят в параллелизм, но сливаются с ним синтаксически и семантически — таким образом, сфера действия параллелизма оказывается шире самого параллелизма. Это явление связано, с одной стороны, с частым опущением субъекта действия в древнекитайском языке, а с другой — с тенденцией оформлять параллелизм специальными словами, которые сами почти никогда не входят в параллельные структуры, а служат своего рода обрамлением. Так, союзное слово *гу*, да еще в сочетании с агенсом, как в примере 3, указывает на довольно высокую степень вероятности последующего параллелизма.

Сфера действия параллелизма никогда не распространяется за пределы фрагмента или субтекста, и поэтому отдельные субтексты не входят в отношение параллелизма друг с другом. Внутри же субтекста параллельные структуры функционируют на трех уровнях.

1. Фрагменты текста, состоящие из одного или нескольких законченных языковых предложений

Пример 4

Муж-жена невежественны —

возможно их приобщить к знанию о нем;

что же до его высшего —

даже для совершенномудрого человека также есть то, чего не знает о нем.

Муж-жена никчемны —

возможно для них быть способными идти по нему;

что же до его высшего —

даже для совершенномудрого человека также есть то, к чему не способен в нем.

Чжан 12, сфера 1

2. Полные предикации в пределах одного языкового предложения

Пример 5

Нет ничего виднее потаенного,
нет ничего явнее тончайшего.

Чжан 1, сфера 3

3. Отдельные однородные составляющие в реме

Пример 6

Вот почему

цзюньцзы сдержан-осторожен в [том], что ему не очевидно,
боязлив-опаслив в [том], что ему не слышно.

Чжан 1, сфера 2

Параллелизмы дают впечатляющие возможности ритмической организации текста. Так, у сферы действия параллелизма 26.7 (см. Приложение 2) порядок равен пяти, а глубина четырем. Кроме того, в ней содержатся еще два минимальных параллелизма.

Интерес представляют также широко распространенные в древнекитайских текстах конструкции табличного типа, когда несколько контактных параллелизмов «наслаиваются» друг на друга, наследуя порядок раскрытия тем. Таблица, как и отдельный параллелизм, может быть неполной, но она никогда не выходит за пределы субтекста. Ниже приводится простейший случай из двух параллелизмов, образующих два слоя (цифры обозначают порядок чтения).

Пример 7

Параллелизм I	Параллелизм II
1. Цзюньцзы – срединное-обыкновенное	3. Цзюньцзы срединен-обыкновенен – [он] цзюньцзы и в [любое] время [попадает] в средину
2. Малый человек – обращен против срединного-обыкновенного	4. Малый человек обращен против срединного-обыкновенного – [он] малый человек, и нет [для него] запретного-устрашающего

Чжан 2

А в 20-м чжане табличная конструкция из девяти членов включает в себя три слоя и оформлена обобщающим обрамлением.

Пример 8

Всегда для поднебесной и государств есть девять устоев, а именно:

1. совершенствование себя	10. если совершенствовать себя, то <i>Дао</i> устанавливается	19. ровность-ясность... то, чем совершенствуют себя
2. возвышение достойных	11. если чтить достойных, то никто не собьет с толку	20. устраняют клеветников, удаляют искусительниц... то, чем чтят/возвышают достойных
3. родственность к родным	12. если быть родственным к родным, то дяди-братья не обижаются	21. возвышают их положение... то, чем поощряют родственность к родным
4. уважение к великим слугам	13. если уважать великих слуг, то ничто не запугается	22. обилие чиновников для исполнения поручений — то, чем поощряют великих слуг
5. забота об остальных слугах	14. если заботиться об остальных слугах, то знатные воздают серьезностью в ритуале	23. преданным-верным увеличивают жалованье... — то, чем поощряют знатных
6. усыновление простого народа	15. если усыновлять простой народ, то сто фамилий поощряются	24. повинности по времени [года и] снижение поборов — то, чем поощряют сто фамилий
7. собрание ста [видов] мастеров	16. если собирать сто [видов] мастеров, то средств на расходы достанет	25. ежедневные проверки [и] ежемесячные испытания... то, чем поощряют сто [видов] мастеров
8. ослабление чужеземцам	17. если ослаблять чужеземцам, то четыре стороны возвращаются к тебе	26. провожают отбывающих [и] приветствуют прибывающих... то, чем [дают] послабления чужеземцам
9. привлечение удельных князей	18. если привлекать удельных князей, то поднебесная трепещет перед тобой	27. продлевают пресекающиеся роды... то, чем привлекают удельных князей

Всегда для поднебесной и государств есть девять устоев.

То, чем осуществляются они, едино.

С другой стороны, существуют языковые конструкции, которые никогда не входят в параллелизмы и в сферы их действия⁵.

1. Эмфатические риторические вопросы с модальной частицей 其 *ци*, подчеркивающей субъект.

Предложение заканчивается двумя частицами: просодическим маркером, который иногда опускается, и маркером отношения говорящего

Пример 9

舜	其	大	知	也與
Шунь	<i>ци</i>	<i>да</i>	<i>чжи</i>	<i>е юй</i>
Шунь	ведь	великое	знание	ЧАСТИЦЫ-МАРКЕРЫ
Шунь – ведь велика его мудрость/ум!				

Чжан 6

2. Риторические вопросы

Пример 10

Если не крепкий в остроте-ясности, в совершенномудрости-уме и всеохватном небесном Дэ,

其	孰	能	知	之
<i>ци</i>	<i>шу</i>	<i>нэн</i>	<i>чжи</i>	<i>чжи?</i>
тогда	кто	может	знать	это
кто же способен знать это?				

Чжан 32

3. Эмфатические комментарии с отсылками к предыдущему предложению/фрагменту в целом, обычно с маркером отношения говорящего на конце

Пример 11

В «Стихах» сказано:

*Ясность, да разум
Тем сохранишь себя.*

Вот о чем говорится здесь!

⁵ В параллелизмы также не входят формулы, вводящие цитаты типа: «Учитель сказал» всего 38 единиц (Кун-цзы – 21 ед., «Ши цзин» – 17 ед.), а также формулы, вводящие контекст цитаты, типа: «Ай-гун спросил об управлении» (20-й чжан), всего 2 единицы.

Подобные языковые конструкции выделяют предложение из окружающего контекста и обычно находятся в «сильных» позициях: в конце или в начале субтекста. Так, к началу чжана привязаны глагольные предложения с эмфатическим выделением субъекта (Пример 10). В «Чжун юне» всего восемь предложений этого типа, и семь из них находятся в начале чжанов (3, 5, 6, 17, 18, 19, 29), в начале цитат из Кун-цзы. В 15-м чжане предложение этого типа («Отцу-матери — это ли не отрада!») завершает субтекст, но также приводится как слова Кун-цзы, т.е. как последнее и окончательное утверждение истины. Во второй половине «Чжун юна» Конфуций цитируется редко, и восклицательные предложения описанного типа не встречаются. Здесь в начале чжанов появляются предложения с ограничительной конструкцией 惟 (維) *вэй* 'только' 爲 *вэй* 'выступать в качестве', 'становиться' (чжаны 22, 31, 32), которые также «не любят» параллелизмы. К концу чжана тяготеют эмфатические предложения, подобные примеру 11. В «Чжун юне» встречается пять таких отсылок (чжаны 3, 6, 16, 19, 27), и все они находятся в конце чжана.

Напротив, параллелизмы не обнаруживают явной тенденции к занятию определенной позиции в структуре субтекста. Параллелизмы, служащие для развития и изложения идеи, противопоставлены в рассматриваемом тексте выделяющим и расставляющим акценты эмфатическим конструкциям, которые в отличие от параллелизма не поддерживают ритм, а резко меняют его. Если параллелизм опирается на механизм уподобления, то употребление эмфатических предложений⁶ может служить иллюстрацией роли выделения/расподобления в структуре целого.

Ритмическая игра уподобления и расподобления не используется только в 8-м чжане, целиком состоящем из формально нейтрального текста. Исключительно выделяющие конструкции составляют 3-й и 5-й чжаны, а в остальных чжанах используются параллельные конструкции разных уровней.

⁶ Восклицательные предложения с частицей 哉 *цай* сюда не относятся и могут входить в параллелизмы: например сферы 10.3,4.

Таблица 2

Формы организации текста в «Чжун юне»

Только параллелизмы	2, 7, 9, 10, 21, 22
Параллелизмы + расподобляющие конструкции	4, 6, 11, 19, 32
Параллелизмы + формально нейтральный текст	1, 12, 13, 20, 24, 25, 26, 28, 30
Все формы организации текста	14, 15, 16, 17, 18, 23, 27, 29, 31, 33

На более высоких уровнях организации текста принцип уподобления/расподобления несколько видоизменяется, но ритмический, формальный характер текстовых связей по-прежнему преобладает над семантико-грамматическим⁷. Чжаны, конечно, не дают полных повторов, характерных для параллелизмов, но они часто формально объединены различными подобиями.

Подобие можно интерпретировать как расширение принципа параллелизма. Подобие возникает в «ослабленном» параллелизме на уровне фрагмента. Так, в сфере действия параллелизма 26.8 (порядок III, глубина 2) в качестве членов первого порядка используются непараллельные цитаты из «Ши цзина».

Ниже приводится пример сферы действия параллелизма 10.2, в которой единицы 6, 7, 10, 11 не составляют параллелизма ни по количеству иероглифов, ни по синтаксической конструкции, но образуют двухчастные единства 6–7, 10–11, которые вписываются в одну из позиций сферы действия данного параллелизма и сходны по семантике – определяют понятия, названные во втором порядке параллелизма.

⁷ Отсылки из одного субтекста в другой вообще почти не встречаются. В «Чжун юне» есть только одна область сильных семантических связей, объединенная темой *чэн* 'подлинности/искренности': конец 20-го – 26-й чжаны. Первая фраза 23-го чжана («Этому уступает одностороннее совершенство») отсылает к предыдущему чжану, где говорится о применении 'высшей подлинности'. 26-й чжан начинается с *зю* 'посему' («Посему высшая подлинность беспрерывна»), которое обычно не связывает субтексты, а здесь подытоживает и завершает сильную семантическую область.

Пример 12

6	□	□	□	□		
7	□	□	□	□		
8					□	■
9						□
10	□	□	□			
11	□	□	□	□		
12					□	■
13						□

С терпимостью-мягкостью обучать,

не мстить не имеющим Дао –

сила южной стороны,

цзюньцзы пребывает в этом.

Подстилать металл-кожу,

Умирать не досадя –

сила северной стороны,

и сильный пребывает в этом.

Чжан 10

Параллелизм и подобие отличаются по сфере действия и контактности/дистантности. Сфера действия параллелизма в большинстве случаев связана с единичным фрагментом и никогда не выходит за пределы даже элементарного субтекста, в то время как подобие обычно связывает между собой целые субтексты. Параллелизм всегда контактен, а подобие структурных составляющих обычно дистантно, поскольку реализуется не на целых субтекстах, а на отдельных фрагментах или предложениях. Так, одинаковые цитатные зачины чжанов 2–11 не предполагают структурного подобия внутри самих цитат.

Кроме того, подобие может связывать субтексты дистантно или опосредованно через другие подобия.

Пример 13

Цзы сказал:

Срединное-обыкновенное – оно ли не высшее!

И давно в народе редко к нему способны!

Цзы сказал:

Что по Пути не идут,

Чжан 3

знаю я это —
 умный слишком далеко зашел,
 глупый не дойдет до него.
 Что Путь не понимают,
 знаю я это —
 достойный слишком далеко зашел,
 никчемный не дойдет до него.
 Среди людей нет таких, кто не пьет, не ест —
редко кто способен знать вкус.

Чжан 4

Цзы сказал: Путь — по нему ведь не идут!

Чжан 5

Здесь подобие связывает восклицания из чжанов 3 и 5 (подчеркнуто двумя чертами). Связь передается при помощи подобия (чжаны 3 и 4; подчеркнуто одной чертой), основанного на лексическом повторе без семантической связи, а также на семантической и лексической связи между фразами: «Что по Пути не идут» (чжан 4) и «Путь — по нему ведь не идут!» (чжан 5).

Подобия могут накладываться друг на друга: например, чжаны 17–19 связаны цитатным зачином и эмфатическими предложениями в начале цитаты.

Пример 14

Цзы сказал:

Шунь — ведь велика же у его сыновность!

Чжан 17

Цзы сказал:

Беспечален — пожалуй, только один Вэнь-ван!

Чжан 18

Цзы сказал:

У-ван, Чжоу-гун — не всеохватная ли у них сыновность!

Чжан 19

Формальное подобие, кроме того, подчеркнуто единством темы восклицания — восхвалением конкретной модельной личности, а устанавливаемая связь усиливается благодаря временной последовательности идеальных правителей: Шунь — Вэнь-ван — Чжоу-гун.

В особых случаях подобие может выступать в роли организующего начала субтекста. В последнем, 33-м чжане использует-

ся 7 стихотворных цитат из «Ши цзина», которые, как и все цитаты из «Ши цзина», задают тему ассоциативным методом. Затем следует интерпретация этой же темы в абстрактных терминах на основе культурных коннотаций. В абстрактных формулировках также используются подобию, но уже меньшей глубины. В 33-м чжане подобие выступает как очень сильное средство связи и смыслового выделения, подчеркивающее заключительную позицию этого чжана.

Подобия составляющих, как и параллелизм, вносят в текст ритм посредством любых языковых средств, будь то сфера фонетики, синтаксиса или семантики. Например, в «Чжун юне» область чжанов 2–11 выделена чисто формальными повторами — цитатными зачинами «Цзы сказал». А на протяжении чжанов 22–32 используются формально-смысловые повторы, задающие следующую структуру изложения.

Таблица 3

	<i>Дао Неба</i>	<i>Дао человека</i>
ч	22	
ж		23
а	24	
н		25
ы	26	
		27 28 29
	30 31 32	

Таким образом, неоднородные в языковом отношении явления благодаря механизму ритма вместе создают композиционную определенность текста. В «Чжун юне» отношения между субтекстами, по большей части, устанавливаются либо посредством неявных семантических связей, либо посредством структурного и/или лексического подобию составляющих, и в целом формальные средства связи используются чаще, чем семантические, но было бы неверно сказать, что формальное преобладает над смысловым, так как с точки зрения построения текста их функции идентичны.

Проиллюстрируем это на примере, относящемся уже не столько к области языка, сколько к культурологии и текстологии.

Канонический текст должен быть укоренен в традиции. Одним из способов достижения этой цели является **цитирование**.

Цитаты оформляются как прямая речь, но ею не являются. Так, 20-й чжан считается выдержанным в жанре записи бесед. Но от беседы Ай-гуна и Кун-цзы об управлении/политике остаются только два длинных монологических пассажа самого Конфуция. В первом случае вводится минимальный контекст цитаты: «Ай-гун спросил об управлении. Цзы сказал». Во втором случае просто повторяется формула «Цзы сказал»⁸.

В «Чжун юне» цитирование используется чаще всего как обращение к авторитету и замещает риторический прием убеждения. Только цитата может иметь достаточный смысловой вес, чтобы, состоя из одного лишь восклицательного предложения, образовывать целый субтекст (чжан 5). Поэтому цитированию отводится важное место. Собственно говоря, цитат нет только в чжанах 1, 21 и 25⁹, а по объему цитаты заметно превосходят текст, принадлежащий Цзы Сы, за счет того что самый длинный, 20-й чжан целиком приписывается Конфуцию.

Область цитирования ограничена «Ши цзином» и высказываниями Кун-цзы. При этом цитаты из этих двух источников по-разному функционируют в структуре целого. Цитаты из «Ши цзина» всегда коротки и чаще являются элементом структуры на уровне фрагмента. Слова Конфуция, хотя и употребляются подобным образом («Цзы сказал: Голос-вид в преображении народа — самое последнее/поверхностное»; чжан 33), по большей части, задают уровень субтекста, что отражено и в комментариях Чжу Си: дублируя текстовую информацию, он обычно указывает, чей голос является доминирующим в темообразующих субтекстах и в следующих за ними чжанах.

Пример 15

Цзы Сы излагает передаваемые [в традиции] мысли, так устанавливая речь... А в следующих ниже десяти чжанах Цзы Сы приводит речения Наставника, так до конца [раскрывая] значение этого чжана.

Чжан 1

⁸ Этот же отрывок, но с вопросом Ай-гуна содержится в другой конфуцианской работе.

⁹ С цитированием связано употребление восклицательных предложений. В чжанах 1, 21 и 25 нет никаких цитат, в них также нет и восклицательных предложений, и вообще никаких предложений с маркерами отношения говорящего, а также с формами убыстренного темпа.

Поэтому для «Чжун юн чжан-цзюй» имеет смысл различать **цитатные** и **нецитатные** субтексты. Цитатные субтексты полностью состоят из цитаты, за исключением формул, вводящих минимальный контекст цитаты, типа «Учитель сказал», или «Чжун Ни сказал», или «Цзы Лу спросил о силе. Цзы сказал». Все 16 цитатных чжанов (2–11, 13, 16–20) отсылают к Конфуцию. В нецитатных цитаты составляют лишь фрагмент чжана, как практически все цитаты из «Ши цзина», или их нет вообще.

Цитатные и нецитатные чжаны отчетливо противопоставлены в композиционной структуре целого, что видно даже из самых общих комментариев Чжу Си по поводу устройства «Чжун юна». В таблице 4 показано, что Чжу Си выделяет в «Чжун юне» три композиционные области, привязанные к темообразующим субтекстам – 1-му, 12 и 21-му чжанам:

- область 1 (О1) – чжаны 2–11;
- область 2 (О2) – чжаны 13–20;
- область 3 (О3) – чжаны 22–33.

Таблица 4

Композиция «Чжун юна» в комментарии Чжу Си

	Введение темы	Раскрытие темы
О1	чжан 1 ...устанавливает учение	чжаны 2–11 Цзы Сы приводит речения наставника Кун для окончательного [раскрытия] значения этого (первого) чжана
О2	чжан 12 ...раскрывается и проясняется смысл: <i>Дао есть [то, что] нельзя [ни] на миг покинуть, [что] можно покинуть не есть Дао</i> – из начального чжана	чжаны 13–20 ...приводятся разные речения Кун-цзы для прояснения этого
О3	чжан 21 Цзы Сы преемствует мысли Учителя о <i>Дао Неба</i> и <i>Дао</i> человека в предыдущем чжане, так устанавливая речь	чжаны 22–33 ...ведет речь Цзы Сы, так повторяя и доводя до ясности смысл этого (двадцать первого) чжана

Все темообразующие чжаны (1, 12, 21) являются нецитатными. В 1-м и 21-м цитат нет вообще, а в 12-м приводится только короткая цитата из «Ши цзина».

Цитатные субтексты сосредоточены в О1 и О2, в то время как О3 не содержит цитатных субтекстов, но является при этом единственной областью сильных семантических связей. По контрасту в О1 меньше всего явных связей, о чем говорит сам Чжу Си в комментарии ко 2-му чжану: «в письме/тексте (*вэнь*) не связно». Но О1 состоит исключительно из цитатных субтекстов, которые естественно образуют подобие.

Таким образом, цитирование как ритмический феномен играет важную роль в создании композиционной структуры трактата, более того – именно цитирование, выделяя центральные, темообразующие субтексты (чжаны 1, 12, 21), объясняет до некоторой степени то самое ощущение фрагментарности китайского текста, о котором упоминалось в самом начале статьи.

Субтексты, следующие за темообразующими чжанами, не столько раскрывают тему или доказывают утверждение, сколько отражают разные аспекты введенной темы, которая, в свою очередь, осмысливается не как понятие или пропозиция, а скорее как пласт понятий, пропозиций и коннотаций, введенных в темообразующем субтексте. Содержанием текста становится общая область, очерченная замечаниями по поводу темы. Такой способ построения текста можно назвать **поаспектным изложением**.

Исходные точки замечаний при этом обычно особенно четко выделены и структурированы формально и/или семантически. При этом в контексте ритма формальные средства приравнены к семантическим, и поэтому Чжу Си во вступлении к «Чжун юн чжан-цзюй» в одной фразе определяет и тематику и композицию текста:

Эта книга в начале [ведет] речь об едином устройении,
в середине рассеивается на десять тысяч дел,
к концу опять замыкается в единое устройство.

Так и эта статья, начало которой посвящено содержанию «Чжун юна», в конце вновь обращается к смыслу, к пониманию, но уже не вне формы, а в неразрывном и непрерывном взаимодействии формальной и смысловой сторон восприятия. Мы из-

брали лишь один формальный аспект древнекитайского языка — механизм ритмизации и попытались на самом элементарном уровне показать, как он обусловлен языком и как, в свою очередь, он проявляется в языковой деятельности, как вне зависимости от используемого языкового материала ритм организует смысл.

Смысл и ритм слиты в мельчайшей текстовой единице — *цзы*/иероглифе. В полной мере ритмичность реализуется в *цзюй*/синтагме. На более высоких уровнях организации текста ритм воспроизводится как уподобления/расподобления и использует самые разные языковые средства. В случае древнекитайского языка именно механизм ритмизации, а не грамматическое оформление оказывается определяющим для окончательного выявления синтаксической и семантической структуры на уровне текста. Однако грамматически ориентированное восприятие склонно не замечать ритмической упорядоченности китайского текста, что затрудняет процесс интерпретации и часто ведет к серьезному искажению смысловых акцентов даже при верном понимании содержания в целом, поскольку текст является единой реальностью, макрокосмом, где любой факт существует в сложном симбиозе с другими фактами языка, текста, культуры.

Библиография

1. История китайской философии. М., 1989.
2. *Каранетьянц А.М., Тань Аошун.* Учебник классического китайского языка вэньянь. М., 2001.
3. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
4. *Севбо И.П.* Структура связного текста и автоматизация реферирования. М., 1969.
5. *Тань Аошун.* Место грамматики в традиционной науке Китая. — Филологические науки. 1991, № 5.
6. *Hightower J.* Some Characteristics of Parallel Prose. — *Sinological Studies Dedicated to Bernard Karlgren in His 70th Birthday*, Oct, 5, 1959. Copengagen, 1959.
7. *Tu Weiming.* Centrality and Commonality. An Essay on Chung-yung. Honolulu, 1976.
8. *Ван Ли.* Гудай ханьюй (Древнекитайский язык). Т. 2. Пекин, 1978.
9. Вэньсинь дяолун ичжэн [«Резной дракон сердца письмен» с засвидетельствованными значениями]. Шанхай, 1989.
10. Сы шу у цзин (Четырехкнижие и Пятиканоние). Тяньцзинь, 1988.
11. Сы шу цзи чжу (Четырехкнижие со сводом комментариев). Чэнду, 1989.
12. Чжунго дабайкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Китайский энциклопедический словарь. Философия). Т. 2. Пекин-Шанхай, 1987.

Приложение 1

Объем употребления параллелизмов в «Чжун юн чжан-цзюй»

№ чжана	Количество сфер параллелизмов	Всего О-единиц в чжане	О-единиц в сфере параллелизма
1	6	22	17
2	2	7	6
3	0	3	0
4	1	11	8
5	0	2	0
6	1 ⁺	7	2
7	1	7	6
8	0	4	0
9	1	9	8
10	4	23	21
11	1+	10	6
12	2	25	12
13	4	37	19
14	4	18	10
15	1	14	4
16	2	17	5
17	4	24	11
18	6+	34	20
19	8	36	29
20	22+	157	130
21	2	6	6
22	1	10	8
23	1	9	6
24	3	14	10
25	3	14	9
26	8+	62	55
27	4	22	9
28	5	28	20
29	6	32	23
30	5	13	12
31	4	29	21
32	2	10	6
33	5	48	14
ВСЕГО	119	764	513

¹ «+» означает наличие еще одной/нескольких более простых параллельных конструкций внутри данной сферы действия параллелизма.



Графическое представление параллельных комплексов «Чжун юн чжан-цзюй»

Графическое представление параллельных комплексов позволяет показать принципы и степень организованности текста внутри параллелизмов.

Каждая таблица содержит одну параллельную конструкцию с обрамлением, если таковое имеется, без пропусков в привычном для нас порядке чтения: т.е. слева направо и сверху вниз. За основную единицу анализа принята синтагма, или **О**-единица, а за минимальную — иероглиф. В одной строке таблицы содержится одна **О**-единица с ее порядковым номером в чжане согласно разбивке Чжу Си («Чжун юн чжан-цзюй») и пунктуационной разметке по одному из стандартных изданий.

В заголовке таблицы стоит номер параллельного комплекса и приводится его краткая характеристика. Нумерация идет по чжану с добавлением номера конструкции в чжане. Например, 20.6 означает шестой параллелизм в двадцатом чжане. Характеристика состоит из показателя, обозначающего глубину (арабская) и порядок (римская) данного параллелизма. Глубина — это количество повторов в конструкции, что практически равно числу идентичных строк или групп строк, а порядок — это количество синтагм, составляющих один полный элемент параллелизма. Следовательно, для минимального параллелизма (например, 1.3) краткая характеристика будет равна 2/1. Внутри сложных параллельных конструкций могут содержаться другие параллелизмы, обычно минимальные. В этом случае в заголовке указываются номера синтагм, связанных параллелизмом, и дается его характеристика.

Так как повторяемые элементы располагаются точно друг под другом, отношения параллельности прослеживаются по вертикали. Иероглифы, грамматически и/или семантически параллельные друг другу, попадают в один столбец. Одинаковые (в столбце) иероглифы дополнительно выделены фоном. Если отношение параллеле-

лизма частично нарушается, иероглиф не очерчивается квадратным контуром (как 7.1). Внутренние параллелизмы очерчены пунктирной линией (как 26.7). Пропуск иероглифа под/над отрицательной частицей отмечается кружком (•) в клетке. В случае не нарушающего параллелизм отсутствия иероглифов в одной из составляющих контур остается незаполненным.

Обрамление параллельной конструкции (обычно агенс в начале или фразовая частица в конце) обозначается курсивом. В отличие от обрамляющего материала, слитого с параллелизмом, грамматически тесно связанные, но выделенные в отдельную синтагму единицы приводятся за пределами таблицы (как 19.1) и в статистических выкладках к сфере действия параллелизма не относятся.

Количественные данные по сферам действия параллелизмов представлены в Приложении 3.

лизма частично нарушается, иероглиф не очерчивается квадратным контуром (как 7.1). Внутренние параллелизмы очерчены пунктирной линией (как 26.7). Пропуск иероглифа под/над отрицательной частицей отмечается кружком (●) в клетке. В случае не нарушающего параллелизм отсутствия иероглифов в одной из составляющих контур остается незаполненным.

Обрамление параллельной конструкции (обычно агенс в начале или фразовая частица в конце) обозначается курсивом. В отличие от обрамляющего материала, слитого с параллелизмом, грамматически тесно связанные, но выделенные в отдельную синтагму единицы приводятся за пределами таблицы (как 19.1) и в статистических выкладках к сфере действия параллелизма не относятся.

Количественные данные по сферам действия параллелизмов представлены в Приложении 3.

1.1 3/I

1	天	命	之	謂	性
2	率	性	之	謂	道
3	脩	道	之	謂	教

1.2 2/I

7	是	故	君	子	戒	乎	慎	所	不	睹
8					恐	乎	懼	所	不	聞

1.3 2/I

9	莫	見	乎	隱
10	莫	顯	乎	微

1.4 2/II

12	喜	怒	哀	樂	之	未	發	謂	之	中				
13														
14								•	發	而	皆	中	節	
15												謂	之	和

1.5 2/II

16	中	也	者	天	下	之	大	本	也
17									
18	和	也	者	天	下	之	達	道	也
19									

1.6 2/I

21	天	地	位	焉
22	萬	物	育	焉

2.1 2/I

2	君	子	•	中	庸
3	小	人	反	中	庸

2.2 2/II

4	君	子	之	中	庸	也
5						
6	小	人	之	中	庸	也
7						

君 子 而 中

小 人 而 無 忌 憚 也

4.1 2/IV

2	道	之	不	行	也
3					
4					
5					
6	道	之	不	明	也
7					
8					
9					

我 知 之 矣

我 知 之 矣

知 者 過 之

賢 者 過 之

• 愚 者 不 及 也

不 肖 者 不 及 也

10.4 2/III

18	國有道	不變塞焉	強哉	孺
19		不變塞焉		
20			強哉	孺
21	國無道	至死不	強哉	孺
22		變		
23				

11.1 2/II

+ внутренний параллелизм 2/I (5-6)

2	素後	怪行有述焉	吾弗為之矣
3			
4			
5	君子	遵道而	吾弗能已矣
6		半途而	
7		行廢	

12.1 2/IV

4	夫婦之	愚	可以與知焉	及其至也	雖聖人亦有所不知焉
5					
6					
7					
8	夫婦之	不肖	可以能行焉	及其至也	雖聖人亦有所不能焉
9					
10					
11					

12.2 2/II

14	故	君	子	語	大	天	下	莫	能	載	焉
15											
16				語	小						
17						天	下	莫	能	破	焉

13.1 4/III

18	所	求	乎	子		以	事	父	未	能	也
19											
20											
21	所	求	乎	臣		以	事	君	未	能	也
22											
23											
24	所	求	乎	兄		以	事	兄	未	能	也
25											
26											
27	所	求	乎	朋	友	先	施	之	未	能	也
28											
29											

13.2 2/I

30	庸	德	之	行
31	庸	言	之	謹

2/II

13.3

32	有	所	不	足					
33								不	勉
34	有		•	餘			不	敢	•

2/I

13.4

35	言	願	行						
36	行	願	言						

4/I

14.1

3	素	富	貴	行	乎	富	貴
4	素	貧	賤	行	乎	貧	賤
5	素	夷	狄	行	乎	夷	狄
6	素	患	難	行	乎	患	難

2/I

14.2

8	在	上	位	不	陵	下
9	在	下	位	不	援	上

2/I

14.3

11	上	不	怨	天
12	下	不	尤	人

2/I

14.4

13	故	君	子	居	易	以	俟	命
14		小	人	行	險	以	徼	幸

15.1

2/II

2	辟	如	行	遠		
3					必	自 邇
4	辟	如	登	高		
5					必	自 卑

16.1

3/I

4	視	之	而	弗		見
5	聽	之	而	弗		聞
6	體	物	而	不	可	遺

16.2

2/I

10	洋	洋	乎	如	在	其	上
11				如	在	其	左 右

17.1

2/I(3/I')

3	德	爲	聖	人		
4	尊	爲	天	子		
5	富	有	四	海	之	內

17.2

2/I

6	宗	廟	饗	之		
7	子	孫	保	之		

17.3 4/1

故大德

9	必	得	其	位
10	必	得	其	祿
11	必	得	其	名
12	必	得	其	壽

17.4 2/1

15	故	裁	者	培	之
16		傾	者	覆	之

18.1 2/1

4	以	王	季	爲	父
5	以	武	王	爲	子

18.2 2/1

6	父	作	之
7	子	述	之

18.3 2/1

11	尊	爲	天	子	之
12	富	有	四	海	內

18.4 2/1

13	宗	廟	饗	之
14	子	孫	保	之

18.5 2/II

+ внутренние параллелизмы 2/I (22-23; 24-25; 26-27; 28-29)

22	父	爲	大	夫				
23	子	爲	士					
24					葬	以	大	夫
25					祭	以	士	
26	父	爲	士					
27	子	爲	大	夫				
28					葬	以	士	
29					祭	以	大	夫

18.6 2/II

30		期	之	喪				
31					達	乎	大	夫
32	三	年	之	喪				
33					達	乎	天	子

19.1 2/I

夫孝者

5	善	繼	人	之	志	
6	善	述	人	之	事	者也

19.2 4/I

春秋

8	脩	其	組	廟
9	陳	其	宗	器
10	設	其	裳	衣
11	薦	其	時	食

19.3 5/II

12	宗	廟	之	禮	所	以	序	昭	穆	也
13					序					
14					序					
15								貴	賤	也
16					序					
17								賢		也
18	旅	酬	下	爲	所					
19				上	所			逮	賤	也
20					所					
21				燕	所			序	齒	也

19.4 3/I

22	踐	其	位
23	行	其	禮
24	奏	其	樂

19.5 2/I

25	敬	其	所	尊
26	愛	其	所	親

19.6 2/I

27	事	死	如	事	生
28	事	亡	如	事	存

19.7 2/II

30	郊	社	之	禮	所	以	事	上	帝	也
31										
32	宗	廟	之	禮	所	以	祀	乎	其	先
33										也

19.8 2/I

34	明	乎	郊	社	之	禮
35			禘	嘗	之	義

20.1 2/II

5	其	人	存		
6				則	其
7	其	人	亡		
8				則	其
					政
					息

20.7

5/1

35	曰	君	臣	也
36		父	子	也
37		夫	婦	也
38		昆	弟	也
39		朋	友	交

20.8

2/II

+ внутренние параллелизмы 3/1 (45-47; 49-51)

45	或	生	而	知	之				
46	或	學	而	知	之				
47	或	困	而	知	之				
48									及 其 知 之 一 也
49	或	安	而	行	之				
50	或	利	而	行	之				
51	或	勉	而	強	行				
52									及 其 成 功 一 也

20.9

3/1

54	好	學	近	乎	知
55	力	行	近	乎	仁
56	知	恥	近	乎	勇

20.14

2/I

111	凡	事	•	豫	則	立
112			不	豫	則	廢

20.15

4/I

113	言	前	定	則	不	貽
114	事	前	定	則	不	困
115	行	前	定	則	不	疚
116	道	前	定	則	不	窮

20.16

4/III

120	獲	乎	上	有	道	
121						
122						
123	信	乎	朋	友	有	道
124						
125						
126	順	乎	親	有	道	
127						
128						
129	誠		身	有	道	
130						
131						

不	獲	乎	上	矣
不	信	乎	朋	友
不	順	乎	親	矣
不	誠	乎	身	矣

不	信	乎	朋	友
不	順	乎	親	
反	諸	身	不	誠
不	明	乎	善	

24.3 2/II

10	•	善							
11				必	先	知	之		
12	不	善							
13				必	先	知	之		

25.1 2/I

1		誠	者	自	成	也
2	而	道	自	道	也	

25.2 2/II

8	成	己				
9			仁	也		
10	成	物				
11			知	也		

25.3 3/I

12		性	之	德	也
13	合	外	內	道	也
14	故	時	措	宜	也

26.1 5/I

2	不	息	則	久	
3	•	久	則	徵	
4	•	徵	則	悠	遠
5	悠	遠	則	博	厚
6	博	厚	則	高	明

26.2 3/II

7	博	厚	所	以	載	物	也
8							
9	高	明	所	以	覆	物	也
10							
11	悠	久	所	以	成	物	也
12							

26.3 3/I

13	博	厚	配	地
14	高	明	配	天
15	悠	久	無	疆

26.4 3/I

如此者

17	不	見	而	章
18	不	動	而	變
19	無	為	而	成

26.5	2/I					
22	其	為	物	不	貳	測
23	則	其	生	物	不	測

26.6 6/I
天地之道

25	博	也			
26	厚	也			
27	高	也			
28	明	也			
29	悠	也			
30	久	也			

26.7 4/V

+ внутренние параллелизмы: 2/I (39-40; 45-46)
+ дистантная параллельность: (34, 51)

31	今	夫	天									
32	斯		昭	昭	之	多						
33							及其無窮也					
34									日月星辰繫焉			
35											焉	
36	今	夫	地									
37	一撮		土	之	多							
38							及其廣厚					

27.1 2/1

5	禮	儀	三	百
6	威	儀	三	千

27.2 3/1

10	故	君	子	尊	德	性	而	道	問	學
11				致	廣	大	而	盡	精	微
12				極	高	明	而	道	中	庸

27.3 2/1

15	是	故	居	上	不	驕
16			為	下	不	倍

27.4 2/1

17	國	有	道	其	言	足	以	興
18	國	無	道	其	默	足	以	容

28.1 2/1

2	愚	而	好	自	用
3	賤	而	好	自	專

28.2 3/1

非天子					
8	不	議	禮	度	文
9	不	制	考		
10	不	考			

29.1	2/IV		上焉者		雖善無徵		無徵不信		不信民弗從	
	3	4	5	6	7	8	9	10		
29.2	2/I		下焉者		雖善不尊		不尊不信		不信民弗從	
	12	13	14	15	16	17	18	19		

故君子之道

12	本	諸	身
13	徵	諸	庶民

29.3	4/I		考諸		三王		而而		不不		繆悖	
	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25

29.4	2/II		百世		質諸		鬼神		而而		無無		疑疑	
	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31

29.5 3/1

22	是	故	君	子	動	而	世	爲	天	下	道
23					行	而	世	爲	天	下	法
24					言	而	世	爲	天	下	則

29.6 2/1

25	遠	之	則	有	望
26	近	之	則	不	厭

30.1 4/1

1	仲	尼	組	述	堯	舜
2			憲	章	文	武
3			上	律	天	時
4			下	襲	水	土

30.2 2/1

5	辟	如	天	地	之	無	不	持	載
6						無	不	覆	疇

30.3 2/1

7	辟	如	四	時	之	錯	行
8		如	日	月	之	代	明

30.4 2/I

9	萬	物	並	育	而	不	相	害
10		道	並	行	而	不	相	悖

30.5 2/I

11	小	德	川	流
12	大	德	敦	化

31.1 5/II

唯天下至聖

2	爲	能	聰	明	睿	知	足	以	有	臨	也
3											
4			寬	裕	溫	柔	足	以	有	容	也
5											
6			發	強	剛	毅	足	以	有	執	也
7											
8			齊	莊	中	正	足	以	有	敬	也
9											
10			文	理	密	察					
11							足	以	有	別	也

31.2 2/I

14	溥	博	如	天
15	淵	泉	如	淵

31.3 3/I

16	見	而	民	莫	不	敬
17	言	而	民	莫	不	信
18	行	而	民	莫	不	說

31.4 6/I

21	舟	車	所	至
22	人	力	所	通
23	天	之	所	覆
24	地	之	所	載
25	日	月	所	照
26	霜	露	所	隊

32.1 3/I

唯天下至誠

2	爲	能	經	綸	天	下	之	大	經
3			立	知	天	下	之	大	本
4					天	地	之	化	育

32.2 3/I

6	肫	淵	浩	其	仁
7	淵	淵	浩	其	淵
8	浩	浩	浩	其	天

33.1	2/II			道		
	4	故	君	子	之	道
	5					
	6					
	7					

33.2	3/I			道		
	君子之道					
	9	淡	而	不	厭	
	10	簡	而	•	文	
	11	溫	而	•	理	

33.3	3/I			道		
	12	知	遠	之	近	
	13	知	風	之	自	
	14	知	微	之	顯	

33.4	可與入德矣					
	2/I			道		
	26	故	君	子	不	動
	27				言	而
					而	信

33.5	2/I					
	是故君子					
	31	是	故	君	子	不
	32				不	勸
					怒	威
					而	民
					而	民
					於	於
					鐵	鉞

Приложение 3



Сферы действия параллелизмов в «Чжун юн чжан-цзюй»

СФЕРА	ГЛУБИНА (+ внутренние пармы)	ПОРЯДОК	Обрамление	Ослабление
1.1	3	I		
1.2	2	I	+	
1.3	2	I		
1.4	2	II	+	+
1.5	2	II		
1.6	2	I		
2.1	2	I		
2.2	2	II	+	+
4.1	2	IV		
6.1	2+	I	+	+
7.1	2	III		+
9.1	4	II	+	
10.1	3	I		+
10.2	2	III		+
10.3	2	II	+	
10.4	2	III		+
11.1	2+	II		+
12.1	2	IV		
12.2	2	II	+	
13.1	4	III		
13.2	2	I		
13.3	2	II		
13.4	2	I		
14.1	4	I		
14.2	2	I		
14.3	2	I		
14.4	2	I	+	
15.1	2	II		
16.1	3	I		
16.2	2	I	+	
17.1	2 (3')	I		+

17.2	2	I		
17.3	4	I		
17.4	2	I	+	
18.1	2	I		
18.2	2	I		
18.3	2	I		+
18.4	2	I		
18.5	2+	II		
18.6	2	II		
19.1	2	I	+	
19.2	4	I		
19.3	5	II		+
19.4	3	I		
19.5	2	I		
19.6	2	I		
19.7	2	II		
19.8	2	I	+	
20.1	2	II		
20.2	2	I		
20.3	3	I		
20.4	2	II		
20.5	2	I		
20.6	3	II		
20.7	5	I	+	+
20.8	2+	II		
20.9	3	I		
20.10	3	II	+	+
20.11	9	I	+	
20.12	9	I		+
20.13	9+	II		+
20.14	2	I	+	
20.15	4	I		
20.16	4	III		+
20.17	2	I		
20.18	2	I	+	
20.19	5	I		
20.20	5	II		
20.21	2	I		
20.22	2	I		
21.1	2	II		
21.2	2	I		
22.1	4	II	+	+
23.1	6	I		
24.1	2	II		
24.2	2	I		

24.3	2	II		
25.1	2	I		+
25.2	2	II		
25.3	3	I		+
26.1	5	I		
26.2	3	II		
26.3	3	I		
26.4	3	I		
26.5	2	I		+
26.6	6	I		
26.7	4+	V		
26.8	2	II		+
27.1	2	I		
27.2	3	I	+	
27.3	2	I	+	
27.4	2	I		
28.1	2	I		
28.2	3	I		
28.3	3	I		
28.4	2	III		
28.5	3	II		+
29.1	2	IV		
29.2	2	I		
29.3	4	I		+
29.4	2	II		+
29.5	3	I	+	
29.6	2	I		
30.1	4	I	+	
30.2	2	I	+	
30.3	2	I	+	
30.4	2	I		
30.5	2	I		
31.1	5	II	+	
31.2	2	I		
31.3	3	I		
31.4	6	I		
32.1	3	I	+	
32.2	3	I		
33.1	2	II	+	
33.2	3	I		
33.3	3	I		
33.4	2	I	+	
33.5	2	I	+	+
119+			29	25

Научное издание

**Конфуцианский трактат
«ЧЖУН ЮН»**

Переводы и исследования

*Утверждено к печати
Институтом Дальнего Востока РАН*

Редактор *Н.Г. Михайлова*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *М.К. Киселева*
Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 11.08.03
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п. л. 15,5
Усл. кр.-отг. 15,8. Уч.-изд. л. 14,2
Тираж 1000 экз. Изд. № 8043
Зак. № 8373

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018325-3



9 785020 118325 4 >