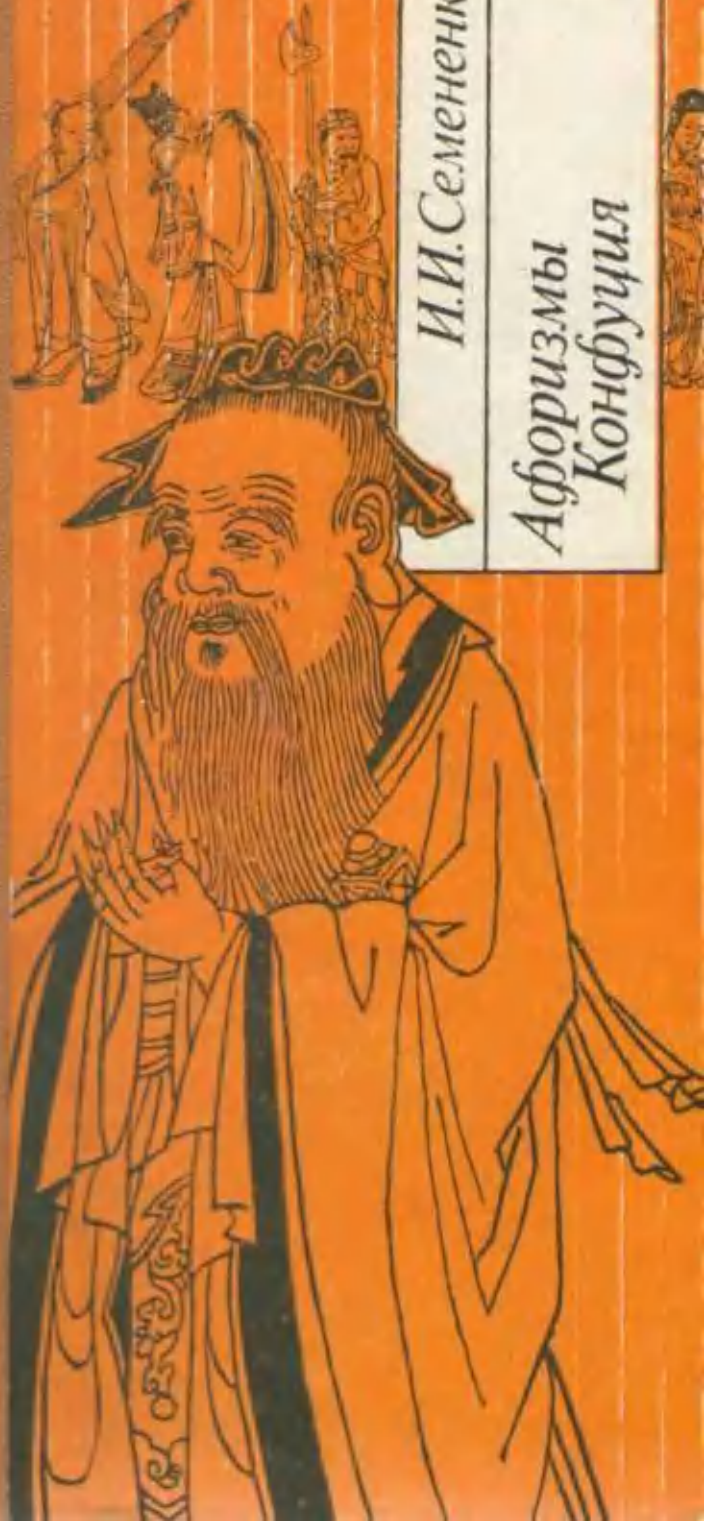


И.И. Семененко | Афоризмы Конфуция |

論語



И.И. Семененко

Афоризмы
Конфуция

*Памяти учителя —
Любови Дмитриевны Позднеевой —
посвящается*

曰文王既沒文不在茲乎

圖

此也言文王雖已
見在此此自

斯文



孔安國曰文王
謂後死也言天

將事也



當吏我而之

И.И.Семенов

Афоризмы Конфуция



*Издательство
Московского
университета
1987*

Рецензенты:

кандидат философских наук *Г. Э. Горохова*,
кандидат филологических наук *Л. А. Никольская*,
кандидат филологических наук *П. М. Устин*

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Монография — первое в советской литературе исследование основного памятника конфуцианской литературы — «Изречения» («Луньюй»), представляющего собой записи высказываний и бесед Конфуция, сделанные его учениками и последователями; анализируются идейное содержание памятника, его сложная символика и исторический контекст.

С 4603000000—143 168—87
077(02)—87

© Издательство Московского университета, 1987

Свойственная человеку казуистика — изменять вещи, меняя их названия, и находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда непосредственный интерес служит для этого достаточным побуждением!

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 60

Введение

學而不思則罔



思而不學則殆

Знаменитый мудрец Древнего Китая Конфуций (Кунцзы, ок. 551—478 гг. до н. э.) родился в бедной и простой семье, рано остался сиротой и познал нужду, хотя, по преданию, предки его были из царского рода. В молодости он занимал небольшие должности в родном ему царстве Лу и уже в то время отличался необычайным пиететом перед древней традицией. Тогда же стали приходить к нему первые ученики.

Конфуций участвует в политических интригах, на несколько лет покидает родные места по делам службы, затем возвращается, быстро продвигается по служебной лестнице. Но вскоре оставляет службу и уже пожилым человеком, сопровождаемый учениками, отправляется в паломничество по стране в поисках достойного правителя. Они встречаются с самыми разными людьми — от юродивого до царя, им нередко грозит физическая расправа и голодная смерть.

Наконец, через 14 лет странствий Конфуций снова в царстве Лу, где проводит оставшиеся годы вдали от официального мира, окруженный многочисленными учениками и последователями. Хотя сам он нигде не служит, его известность растет, а его ученики занимают высокие должности. После его смерти они соблюдают по нему, словно по отцу, долгий трехлетний траур.

Еще до нашей эры Конфуцию начинают воздавать божественные почести, а созданное им учение становится государственной религией китайцев, придающей специфическую окраску многим важнейшим аспектам их жизни на протяжении тысячелетий. Каждое его слово, доносимое преданием, превращается в предмет трепетного поклонения и истолкования. Значимость завещанного им духовного наследия такова, что, прочитанное по-новому, оно нередко открывает новую главу китайской истории. Всякая серьезная попытка ниспровергнуть его учение тоже оказывается симптомом назревающих перемен в развитии общества и культуры в Китае. Призрак Конфуция витает над умами китайцев и в XX столетии.

Сфера его влияния не ограничивалась Китаем. В эпоху средневековья Япония, Корея и Вьетнам подвергались глубокому и интенсивному воздействию конфуцианского культа. В этих странах им вдохновлялись многие общественные и культурные движения. Имя Конфуция участвовало в идейных баталиях европейского Просвещения и с той поры стало органическим достоянием западной культуры. Страстным почитателем Конфуция был Вольтер, который спорил с Руссо, отрицавшим значимость конфуцианского учения. Уничтожающе оценивал изречения китайского мудреца Гегель. Л. Н. Толстой с энтузиазмом занимался учением Конфуция.

О Конфуции опубликовано огромное количество книг и статей, сделана масса переводов его высказываний на различные иностранные языки. Одно перечисление названий посвященных ему работ займет многие страницы. В этих условиях кажется трудным говорить о недостаточной изученности его взглядов. Однако знакомство с современными исследованиями убеждает в обратном. К настоящему времени в понимании учения Конфуция складывается определенный стереотип, который уточняется в деталях, но в целом остается неизменным, переходя из одной работы в другую. Это бросается в глаза при чтении литературы на английском языке, особенно обширной по списку опубликованных на данную тему книг. В советском китаеведении нет монографических исследований о Конфуции, что тоже затрудняет объективную оценку его взглядов. Л. Д. Позднеева обоснованно отмечает: «... в изучении традиционного для Китая, для западной синологии и для старой русской науки

конфуцианства почти не встречается ни новых проблем, ни доработки старых. Несмотря на необходимость изучения конфуцианства в свете современных злободневных вопросов, дело не движется вперед и даже, как будто, идет назад...» (95, с. 162) *. Эти слова, написанные в 1973 г., и сегодня в значительной мере актуальны. Преодоление устойчивых, веками складывающихся стереотипов — одна из главных задач, встающих перед теми, кто обращается к высказываниям основателя конфуцианства.

Автор не рассчитывал, конечно, разрешить все проблемы, связанные с исследованием такого сложного явления, как учение Конфуция. Но он стремился подойти к нему «изнутри», выявить его внутреннюю логику в контексте исторических условий, в которых жил первоучитель. Для более углубленного раскрытия этой темы пришлось ограничить количество источников до одного, но основного, лишь в самых необходимых случаях обращаться к конкретному анализу связей Конфуция с предшествующей традицией, совсем опустить вопрос о развитии конфуцианства, не рассматривать специально его отношений с другими древнекитайскими учениями. Автор не пытался дать исчерпывающий анализ библиографии. Это особая тема, которой, пожалуй, хватило бы не на одну книгу. Во введении отмечены лишь наиболее существенные моменты по данному вопросу. Автор считал возможным изложить здесь и выводы своего исследования. Это сделано для того, чтобы читатель, приступая к основному разделу книги, имел о ее концепции целостное представление.

Воссоздание взглядов Конфуция в их единстве особенно важно, ибо только таким образом можно выяснить, к какому типу мировосприятия они относятся, и свойственную им специфику. И в данном случае необходимо не просто определить принадлежность древнего «автора» к поэтам, философам или пророкам — тогда разница между ними ощущалась к тому же не столь резко, — но и почувствовать стиль эпохи, черты национальной жизни. Вдохновляющие примеры такого широкого подхода содержатся в трудах А. Ф. Лосева, Д. С. Лихачева, М. М. Бахтина, С. С. Аверинцева и

* Далее ссылки на библиографию, опубликованную на с. 255—260 настоящей книги, даны в скобках. Цифры указывают порядковый номер библиографии, том и страницу цитируемого источника.

других советских исследователей европейских литератур. На этом пути в изучаемом материале нет мелочей и несущественных деталей, здесь любая подробность может оказаться решающей для понимания самых глубоких мировоззренческих основ.

Такой «мелочью» в исследованиях о Конфуции издавна считается стиль его афоризмов, который либо вовсе игнорируется, либо воспринимается чаще всего лишь как средство выражения идей их создателя. Но стиль первоучителя и есть в некотором смысле его философия.

Проблема стиля непосредственно подводит к решению такого важнейшего вопроса, как выбор источников для изучения Конфуция. Сложность заключается в обилии самого разнородного материала. Во многих древних памятниках приводятся высказывания, речи, диалоги Конфуция, эпизоды из его жизни. Ему приписывают составление и редактирование знаменитого «Пятикнижия», которое издавна рассматривалось в Китае как исходный пункт развития всей китайской литературы. Особое место среди этих источников занимает книга «Изречения» («Луңьюй») *, составленная учениками и последователями Конфуция уже после его смерти¹. И хотя в ней находят разные по времени возникновения фрагменты, ее близость в целом к учению Конфуция редко подвергается сомнению². Эту близость подтверждает именно стиль «Изречений».

У современного читателя они вызывают впечатление чего-то внешне бессистемного, отрывочного, недосказанного, во всяком случае, чрезвычайно лапидарного. Это ощущение возникает у многих, в том числе и у тонких знатоков китайской литературы (см. 25, с. 52). Необычайная краткость «Изречений» не случайна. Она органически переходит в афористическую отточенность слова, составляющую одну из характерных черт мировосприятия Конфуция. Мир видится ему в идеале «сокращенным» до бесконечной недосказанности символа. Так выявляется близость «Изречений» взглядам их главного действующего лица.

Это проступает особенно рельефно при сравнении данной книги с другими произведениями, которые тра-

* Другой, более известный, перевод названия этой книги — «Беседы и суждения».

диция возводит к Конфуцию. В «Записках о ритуале» («Лицзи») приводится, например, масса его высказываний и речей, но создаваемый здесь образ словоохотливого наставника уже сильно отличается от немного-словного и несколько загадочного героя «Изречений» (см. 46, т. 2, с. 100).

Уникальность «Лунъюя» как источника по изучению Конфуция достаточно очевидна. Это вовсе не значит, что он не подвергался определенной обработке в процессе дальнейшего развития конфуцианства. Достоянием науки уже давно являются сведения о сокращении книги в древности, о существовании ее тогда в нескольких вариантах, о наличии в них лакун и интерполяций. Это судьба почти всякого литературного памятника далекого прошлого. Гораздо важнее другое: понимание «Изречений» как литературного произведения со своим героем — Конфуцием, темой — его учением, сюжетом — жизнью героя, композицией, включающей зачин и концовку (см. 67, с. 429). Такой подход, казалось бы, лишает нас возможности восстановить по этому произведению подлинный облик Конфуция. Однако в данном случае происходит нечто противоположное. Если проанализировать афоризмы первоучителя в их внутренней логике и вне связи с приданной им внешне композицией, то нельзя не прийти к выводу о том, что сама литературность «Изречений» восходит к изначальному духу конфуцианского учения, в соответствии с которым судьба человека рассматривается как произведение вдохновенного мастера. Творцом такого произведения и предстает Конфуций.

Вместе с тем литературность «Изречений» не стоит преувеличивать³. Это все-таки достаточно «сырое» произведение, которое отличают непоследовательность изложения, повторы. Создается впечатление, что его составители, придавая ему литературную форму, ориентировались в первую очередь на исходный материал, имевшийся в их распоряжении. Можно, конечно, попытаться выявить внешнюю логическую последовательность изречений на протяжении значительных «кусков» текста⁴. Но эта последовательность свидетельствует скорее о мировоззрении составителей, чем о взглядах китайского мудреца. Логическая связь между отрывками может быть также понята и безотносительно к их внешней упорядоченности, являясь заслугой не составителей, а

самого Конфуция, сумевшего создать внутренне целостное учение.

«Изречения» — вершина айсберга, вернее то, что от нее осталось после шквалов и бурь китайской истории. Задача в том, чтобы по этим исчезающим в глубине контурам воссоздать одно из влиятельных учений древности во всей его живой и неповторимой целостности. Такое воссоздание может иметь не только академический интерес. Несмотря на то что в каждую историческую эпоху в Китае Конфуция понимали по-своему, нередко схоластически и выхолощено, невзирая на упрощенный подход к нему, характерный и для современности, живая целостность его учения никогда не утрачивалась полностью, продолжая интуитивно воздействовать на многие стороны жизни и деятельности китайцев в течение тысячелетий. Феномен Конфуция — постоянный фактор китайской культуры, который приходится учитывать и при изучении современного Китая.

Для решения этой задачи особое значение имеет терминологический анализ «Изречений». Существуют давние традиции в понимании и переводе на различные иностранные языки основных терминов конфуцианского учения. Это не означает, что к настоящему времени имеется какое-то, пусть даже относительное, единство взглядов на этот счет. Исходным во многих работах становится поиск точного и конкретного смысла того или иного слова, однако в результате исследователь нередко оказывается перед целым пучком самых различных значений. Тогда раздаются голоса об условности принятого перевода, хотя им и продолжают пользоваться⁵.

Все это наводит на мысль о том, что у родоначальника конфуцианства, по-видимому, вовсе нет системы четких и достаточно однозначных понятий. Отсюда не следует вообще отказываться от поиска соответствующей терминологии. Напротив, все более настоятельной становится необходимость в ее упорядочении, чтобы уменьшить «бытующую ныне лексико-терминологическую путаницу» (87, с. 80). Несмотря на текучесть и изменчивость логических форм в «Изречениях», они там все же не превращаются в сплошную бесформенность и хаос. Слово у Конфуция имеет, как правило, семантический центр притяжения и отличается той или иной смысловой направленностью, которую и следует отра-

жать прежде всего в переводе. Конечно, такой перевод в любом случае будет носить несколько условный характер, не исчерпывая до конца смысла оригинала. Но это, видимо, неизбежная издержка. Она может быть нейтрализована введением дополнительных вариантов перевода, выражающих семантические оттенки слова в разных контекстах.

Специфика слова в «Изречениях» подчеркивает особую значимость в них контекста. Он по существу определяет все, ибо вне его не только отдельное слово, но и афоризм и даже целый эпизод не могут получить адекватного истолкования⁶. Чрезвычайно важным представляется раскрытие контекста «Изречений» в целом, поскольку лишь на протяжении всей книги прощупывается семантическая и эмоциональная направленность того или иного слова. Живое и всестороннее овладение контекстом «Изречений» — ключ к учению Конфуция, помогающий освободиться от того пессимистического убеждения в невозможности постичь конфуцианских классиков, о котором писал В. М. Алексеев⁷.

Сущность конфуцианского учения определяется в науке по-разному. Ключевым в данном случае становится отношение Конфуция к религии. Это вопрос почти такой же старый, как и история изучения конфуцианства на Западе, насчитывающая уже несколько столетий и восходящая к деятельности католических миссионеров, которые сыграли немаловажную роль в ознакомлении европейцев с китайской культурой.

Интерес к Китаю, и Конфуцию в частности, становится в Европе особенно интенсивным со второй половины XVII в. и в эпоху Просвещения (см. 45, с. 87). Уже тогда формируются две крайние точки зрения: одни ученые обнаруживают в конфуцианстве атеизм и материализм, другие — религию с верой во Всевышнего, правящего миром (см. 153, с. 100). В духе характерного для эпохи Просвещения деизма многие европейские мыслители стилизуют конфуцианское учение, придавая ему «черты внебогословской религии морали, т. е. той религии, которая и была предметом философской пропаганды Вольтера» (45, с. 96). В работах тех лет Конфуций нередко предстает как Философ и Законодатель с большой буквы, обосновывающий свои взгляды законами разума, справедливости и природы (см. 153, с. 105, 156—157). Сущность конфуцианства сводится к рационализму

и практической философии, правилам этики и политики, служащим для блага человека (см. 109, с. 141, 159). Появляются и критики китайского мудреца, но они, как правило, исходят из тех же общих, препарированных миссионерами, представлений о Китае (см. 109, с. 152). В то время делаются попытки выявить и специфику конфуцианской идеологии: Таково утверждение о том, что это учение не допускает «духовной субстанции, отличной от материи», и «бога, отличного от вселенной» (153, с. 102, 105), соединяя мораль с законами природы и космоса.

Очерченную проблематику наследуют по существу дальнейшие этапы развития китаеведения. В критическом плане ее разрабатывают Н. Я. Бичурин и другие синологи XIX в., которые определяют конфуцианство как «религию ученых». Н. Я. Бичурин пытается раскрыть своеобразие этой религии, черпающей свою божественность «из самой природы человека», отмечает «подчиненность всего» в конфуцианстве «естественному закону», «стихийные начала», составляющие конфуцианского святого, значимость для конфуцианцев Неба, которое «силою своею объемлет весь мир и действует в нем по вечнонеизменным законам» (30, с. 3—4). Анализируя конфуцианство как официальное учение китайской империи, русский китаевед подчеркивает имманентность его руководящих принципов миру, тождество небесного повеления «физическим и нравственным законам», совпадение истины с «действительностью вещи» (29, с. 405—407). «В мире нет ни одной вещи вне природы, и природа повсюду находится» — так определяет конфуцианскую идеологию Н. Я. Бичурин и делает вывод о слиянии человека с космосом у конфуцианцев: «Небо и земля, солнце и луна, четыре времени года и духи не разнствуют с ним» (29, с. 421). Он говорит об интимном переживании космической упорядоченности конфуцианским святым: «Душа есть таинственное вместилище чувствований природы: и по сей причине достигший средины и согласия, поставляющий великий корень и шествующий по всеобщему закону есть властитель небесного порядка» (29, с. 426).

Крупнейший английский синолог XIX в. Дж. Легг, чьи переводы китайской канонической литературы до сих пор используют исследователи, трактует Небо у Конфуция как «имя личностного существа», т. е. в ка-

честве религиозного бога, поэтому он усматривает сущность конфуцианства в религии, а Конфуция называет «религиозным учителем» (147, с. 5, 139). Эту точку зрения воспринимает М. Мюллер, который пишет о «монистической вере в Небо» у китайцев (85, с. 11). Однако он же отмечает: «... доктрины Конфуция не вполне подходят под понятие религии, как мы ее понимаем. Главная его задача — внушить хорошее поведение, благопристойность, бескорыстие, добродетель, но о каком-либо откровении, о чудесах, о жречестве он неизменно молчит» (85, с. 18). По мнению М. Мюллера, Конфуций «не отрицал Бога или загробной жизни, но умствование над подобными метафизическими отвлеченностями представлялось ему хуже беспомощности. Что казалось ему вполне ясным — это человек и его способность совершенствоваться на земле» (85, с. 20).

Говоря о религиозной вере Конфуция, и М. Мюллер и Дж. Легг акцентируют традиционность его подхода к религии древности. М. Мюллер пишет о первоучителе: «... влияние его было не более как легкая царапина на гладкой поверхности религиозных воззрений его страны» (85, с. 4). С другой стороны, те, кто отвергают религиозность Конфуция, отмечают в нем «отход от древнего бога» (139, с. 50), т. е. определенный разрыв с традицией.

Вместе с тем вывод о разрыве Конфуция с религиозными верованиями не всегда ведет к признанию его учения философией. Так, известный немецкий синолог В. Грубе, отказывающийся видеть в конфуцианстве религию, не считает Конфуция «философом в собственном смысле», поясняя: «его ум был направлен не на умствование, а на практическую жизнь» (43, с. 117).

Многие западные, китайские и японские ученые XX в. характеризуют конфуцианство как рационалистическую философию. Этой точки зрения придерживаются М. Гранэ, Р. Вильгельм, Х. Крил, Лян Цичао, Ху Ши, Линь Юйтан, Фэн Юлань, Го Можо, Ш. Кайцука и многие другие. Они усматривают в Конфуции мыслителя, который впервые в китайской истории обращает взор с неба на землю и чисто человеческие дела, совершает «открытие» земного человека. В этой интерпретации конфуцианское учение сводится к философии либо искусству жизни, гуманистической этике, психологии и политике; в нем подчеркивается индивидуализм, поня-

тие человека как «социального существа», рационализм, «позитивный дух», отсутствие мистики (см., напр., 42, с. 125; 126, с. 79; 142, с. 489; 148, с. 41). Лишь в немногих работах взгляды первоучителя сближаются с атеизмом, — этой крайней точки зрения придерживается, например, Го Можо (42, с. 142). Другие китайские ученые говорят о главенствующей роли в его учении идеализма, который противоречиво сочетается с материализмом (см., напр., 124, с. 9, 93, 245; 133, с. 64—65). Многие авторы считают Конфуция религиозным человеком, который относился к религии достаточно равнодушно, занимаясь всецело практическими проблемами (137, с. 132—133; 150, с. 141—142).

«Атеистическим и рационалистическим» называет конфуцианство В. М. Алексеев. Он характеризует его так: «Учение Конфуция есть непрерывная связь последующих поколений с древностью — идеалом. Откровение в этом учении отсутствует, земное понимание дао — пути признается высшим и единственно достойным... В учении Конфуция нет ни познания, ни догмы божества, ни божьего вмешательства в человеческие дела, ни теории бессмертия души» (24, с. 114). Рассматривая конфуцианский культ предков как «преувеличенное внимание к человеку» и «высшее чинное поведение» (там же), В. М. Алексеев отмечает «откровенную религиозность» первоучителя в данном вопросе (см. там же, с. 117—118). Он делает попытку понять тех, кто «сомневается в праве отрицать религиозный характер за ранним конфуцианством...» (там же, с. 114). «Еще более серьезные возражения касаются позднейшего конфуцианства, — продолжает исследователь, — так как всем известно, что оно религиозно держалось каждого слова, уцелевшего от совершенного человека, как именовался Конфуций, строило ему храмы, в которых совершалось нечто весьма похожее на богослужение, и вообще прониклось учением своего мудреца ничуть не менее чем последователи какой угодно другой религии» (там же).

Противоречиво характеризует конфуцианство Л. С. Васильев. Он называет его «религией» и отмечает: «В нем есть нераскрытые представления о трансцендентном и об «откровении». Небо — это блеклый и безличный бог-отец, Конфуций — нечто вроде Иисуса Христа, низведенного до уровня простого мудреца. Имело конфуцианство и церковь, только церковь весьма

своеобразную» (37, с. 454). В целом же Л. С. Васильев сводит взгляды первоучителя к доктрине всецело земной и рационалистической, лишь игравшей в Китае роль религии (см., напр., 34, с. 281—282).

Вместе с тем высказываются и другие взгляды по этим вопросам. А. Масперо отмечает элементы магии, мистики, «почти религиозное понятие Святого и добродетели», пренебрежение человеком «как таковым» у Конфуция (151, с. 462—467). Д. Смит указывает на религиозную устремленность первоучителя, называя его «не только теоретиком этики и политики, но и религиозным мыслителем», который «обновил» древнюю религию (157, с. 84). Цай Шансы говорит о замене Конфуцием старых религиозных представлений новыми (см. 127, с. 98).

Среди советских ученых с наибольшей последовательностью интерпретирует конфуцианство в целом как религию Л. Д. Позднеева. Она считает Конфуция «пророком нового культа», усматривает в почитании конфуцианцами предков «своеобразную веру в бессмертие души», сближает присвоение китайским императором посмертного титула с христианским причислением к лику святых. Советский ученый приходит к выводу об «особой структуре конфуцианской церкви», отождествляя ее с теократической формой правления (см. 94, с. 131, 132).

Наряду с выяснением того, был ли Конфуций основателем религиозного культа или философом, требует уточнения и стереотипная в большинстве современных работ трактовка его учения почти исключительно в моральном плане. Этот подход — оборотная сторона того общепризнанного положения, что у него нет интереса к проблемам мироздания и природы. На первый взгляд так и есть. Но в данном случае не полностью учитываются достижения прежней синологии, например, трудов Н. Я. Бичурина, о которых говорилось выше. В. М. Алексеев заметил по этому поводу, что в «классическом ритуале», составляющем основу конфуцианского учения, «религия божественная, призывающая к страху божью, сочетается с религиозной божественного человека, и, наконец, просто человека как личности, требующей к себе по крайней мере внешнего уважения... И так тесно соединяется здесь религия божественная с религией общественной, что европейцу все это поневоле кажется пре-

увеличенным, а при серьезности исполнителей этих обрядов сложной вежливости даже карикатурным» (25, с. 60).

В своей книге о Ван Янмине и классической китайской философии А. И. Кобзев уделяет много внимания проблеме «мира как тела» в традиционных учениях Китая, отмечает в них «единосущность» и «единотелесность» мудреца и вселенной, «гомоморфизм макрокосмоса и микрокосмоса», «моральное и психофизическое единство субъекта и объекта», отсутствие на этой основе «развитой концепции идеального...» (64, с. 115—116, 179 и др.). Космологизм раннеконфуцианской идеологии, ее связь с природой начинают все чаще привлекать внимание исследователей (см., напр., 81; 54).

История изучения Конфуция поражает удивительным различием в оценках его учения. Одним из объяснений этого факта может быть находимая у него многими противоречивость убеждений: «Учение Конфуция страдает противоречивостью, непоследовательностью» (44, с. 7). Абсолютизация одного из противоречивых положений и может приводить к крайним выводам о Конфуции.

Однако признание его взглядов противоречивыми — это тоже стереотип, который нуждается в серьезной проверке. Пресловутая противоречивость Конфуция оказывается во многих случаях либо попросту мнимой, либо, если перед нами действительное противоречие, результатом глубинной установки его учения на сближение крайностей, противоположных сторон жизни.

С этой точки зрения, видимо, и следует рассматривать столь распространенные в научной литературе попытки изучать Конфуция по отдельным рубрикам: как человека, политика, моралиста, ученого, педагога, философа. В его учении вычленяют экономическую, политическую, философскую, эстетическую и т. п. мысли. Материал внутри этих разделов тоже зачастую подчиняется принципу дробной специализации. Такое наложение современной номенклатуры на древнее учение почти неизбежно приводит к его модернизации. Сам образ Конфуция у многих исследователей осовременен: обаятельный человек, мягкий, с чувством юмора, художественным вкусом, но привередливый в пище до такой степени, что от него сбегает жена (см. 149, с. 34—40). Первоучитель иногда объявляется близким современному естествоиспытателю (см. 137, с. 147).

Сложной проблемой остается, наконец, определение социальной ориентации учения Конфуция. Если Сюй Шиле, Го Можо и Х. Крил обнаруживают у основателя конфуцианства защиту народных масс, идеи прогресса, демократизма, революции, равенства, пафос борьбы за счастье людей (см. 144, с. VII, XX, 247—248; 42, с. 110, 117; 137, с. 166), то Лян Цичао отмечает в нем надклассовость и выход за национальные границы (см. 148, с. 43—44), Лю Учжи — феодальную консервативность (см. 150, с. 158). На этот счет диаметрально противоположные друг другу суждения высказывают и современные китайские ученые (см., напр., 124, с. 3, 82, 149, 268; 129, с. 68; 131, с. 40; 127, с. 71).

Советский китаевед А. А. Петров рассматривает учение Конфуция как «мораль аристократическую, выражавшую устремления господствующих элементов общества и обращенную к правителям народа» (89, с. 255). Эту точку зрения разделяют Я. Б. Радуль-Затуловский, Ян Хиншун, Л. Д. Позднеева и другие.

В последних работах советских историков вопрос о классовом характере конфуцианского учения решается несколько иначе. Л. С. Переломов говорит о том, что Конфуций «как бы вдохнул» в наследственную аристократию «новые силы», отмечая наряду с этим его попытку поднять значение бюрократии, в которую теоретически допускался каждый человек (88, с. 95, 98). Л. П. Делюсин отрицает связь раннего конфуцианства «с каким-то одним классом». Ему кажется «спорной и малоубедительной» попытка «найти классовый подход в высказываниях» первоучителя: «Сам Конфуций и его ближайшие до времени ученики и последователи выступали как глашатаи абстрактной общечеловеческой правды, что не мешало им, принимая учение, злоупотреблять его авторитетом в интересах господствующих классов китайского общества» (44, с. 9).

Социальные корни первоначального конфуцианства следует искать в тех исторических условиях, в которых происходило его зарождение и формирование. Время жизни Конфуция (VI—V вв. до н. э.) — эпоха существенных перемен в китайском обществе, связанных с разложением родовых отношений, упадком власти наследственной аристократии, появлением на исторической сцене новых политических сил. Это смутное время войн, кровавых заговоров и общественных потрясений. Они

оставляют лишь слабое воспоминание о некогда едином государстве, управляемом чжоуским ваном — «Сыном Неба». Он оказывается оттесненным на задний план своими бывшими подчиненными — «местными владельцами», которые превращаются в самостоятельных царей и во главе своих царств ведут между собой изнурительную борьбу за власть в Поднебесной. Нет мира и внутри каждого из царств. Ко времени жизни Конфуция сами «местные владельцы» попадают под власть подчиненных им «вельмож» и «сановников», представляющих родовую знать, которая в свою очередь становится жертвой интриг со стороны разного рода «слуг» — выходцев из простолюдинов. Так к власти во многих царствах в качестве советников и ближайших помощников (и нередко фактических правителей) государя и знати приходят люди «ниоткуда», «чужаки», неизвестного, незнатного происхождения. С ростом имущественного расслоения намечается упадок патриархальной общины. Ожесточенная борьба за введение писаного закона вместо обычного права свидетельствует об усиливающейся роли народа в политической жизни того времени. Идеологическую атмосферу эпохи отличают ослабление престижа родовых авторитетов, элементы скепсиса по отношению к старинным верованиям и обычаям, появление относительно индивидуального мировосприятия.

Учение Конфуция предстает как реакция на религию родовой знати с ее вознесенным над простыми смертными «Верховным предком» — Небом. У основателя конфуцианства этот образ уже лишается многих антропоморфных черт, хотя и мыслится еще одухотворенным. И он не только одухотворен, но, будучи слит с «сердцем» человека, родствен человеческому сознанию. Этот образ оказывается также воплощением идеи космической целостности. В учении Конфуция намечается абстрагирующая тенденция, в соответствии с которой Небо выступает обобщением всего сущего. Это живая, наделенная духовностью, физически зримая субстанция.

Другая ее особенность заключается в отождествлении с древностью. В отличие от аристократической религии, представляющей данное тождество как вознесение предков на Небеса, в «Изречениях» Небо вмещает не сами образы древних, а их время, т. е. становится более абстрактным, не утрачивая своего потустороннего

характера. Это объясняет, почему Конфуций, делая Небо одухотворенным, умалчивает о его «сердце» и «стремлениях», но обнаруживает в нем то, что есть и у покойного предка — «осуществленность» и «путь». Так, Небо, будучи живой и зримой «сущностью» естественного мира, выносится за его рамки и составляет сферу трансцендентного, сверхъестественного.

Это живое сакральное целое и становится в учении Конфуция творцом всех вещей и самого времени на земле. Оно творит их из себя путем собственного расчленения и гибели. В свою очередь существование вещей понимается как прямой путь к их уничтожению, означающему воскрешение живого целого. Исходным в данном случае выступает ощущение прирожденной виновности, вызываемое нарушением вселенского единства. От этого ощущения не освобождается сама небесная целостность, поскольку она представляет собой единое живое «тело», которое без рождаемых им вещей является такой же изолированной вещью, как и обычная вещь в отрыве от целого. Уничтожение Неба в вещах есть его «выход» из себя и растворение в них, т. е. слияние с ними, что происходит и с вещами, когда они погибают, отождествляясь с Небом. В этом и состоит космическое всеединство. С точки зрения Конфуция, мир как сакральное целое является не застывшей статической категорией, а процессом жертвенного расчленения и гибели, оборачивающихся возрождением и новой жизнью.

В данном случае имеется в виду один из наиболее древних космогонических мотивов, отождествляющих создание вселенной с процессом превращения в нее жертвующего собой демиурга. Чтобы возникнуть, мир расчленяется, т. е. приносит жертву собой самому себе. В учении Конфуция проявляются и другие схемы космогонической мифологии. Оно оказывается также тесно связанным с обрядом умерщвления вождя, восходящим к культу умирающего и воскресающего божества плодородия. Мир отождествляется основателем конфуцианства с ритуалом — религиозным культом — и видится ему единым грандиозным культовым самопожертвованием — мистерией.

Тожество с ритуалом помогает уточнить понятие сакрального целого. Поскольку важнейшей в ритуале является функция посредничества, направленная на снятие разного рода оппозиций и противоположностей,

то посредником выступает само сакральное целое. Единство достигается на путях посредничества. Небеса как космическая целостность сосредоточиваются в «середине» и «центре» мира, проглядывая сквозь его «промежутки» и «пазы». Такими космическими «щелями» оказываются, например, моменты перехода от одного сезона к другому — предмет пристального внимания в школе Конфуция.

Интерес к смене сезонов в «Изречениях» объясняется еще и тем, что из них состоит годовой цикл космического самопожертвования. Началом этого цикла становится весна, когда в изобилии весенних рождений гибнет и с новой силой воскресает сакральное целое природы, а концом — наступление «холодов», означающих не только увядание и гибель вещей, но и укрепление выходящей за рамки естественного мира сакральной силы перед ее очередным творческим распадом — возрождением следующей весной. Таким образом, периодическое умирание и обновление природного мира имеет характер неизбежной, повторяющейся из года в год метаморфозы. В данном случае подразумевается, правда, не буквальная гибель и возрождение вселенной, а лишь ее частичный «перелив» в «срединную», сакральную сферу, обуславливающий затухание внешней активности перед следующим весенним расцветом. Природный мир в целом не создается, он предстает уже созданным навечно, хотя и живущим по определенному циклу.

Этот же принцип цикличности лежит у Конфуция в основе человеческой истории. Однако каждый повторяющийся в развитии общества цикл охватывает уже не один год, а гораздо более продолжительное время. В узком смысле начало цикла связывается в «Изречениях» с учреждением новой династии, а конец — с ее упадком и гибелью. Вместе с тем у первоучителя намечается и иной, более широкий подход, направленный на то, чтобы разорвать этот порочный круг и придать идеальному правлению необратимый, вечный характер. Происходит мистическое преодоление истории при сохранении ее внешнего движения по династийным циклам. Именно поэтому в «Изречениях» говорится не только о той или иной древней династии, но и о древности в целом — начале человеческой истории, «весне» единственного и не повторявшегося еще всемирно-исторического цикла, концом которого является промежуток,

отделяющий древность от современности и ассоциирующийся с «холодным сезоном» социальной жизни. Современность же воспринимается как период окончательной «перемены», «перехода» от «зимы» — смертельной деградации общественных устоев — к вечной «весне» возрожденного общества. Осознание того, что мир людей находится на краю этой перемены, что установление нового правления уже совсем близко, составляет главный побудительный мотив всех действий и поучений Конфуция.

Осуществляет данную метаморфозу конфуцианский сверхчеловек — благородный муж, предстающий тем, в ком «Небо рождает добродетель...». По сути он является лишь исполнителем небесной воли — судьбы. В связи с тем, что Небо у Конфуция лишено способности говорить, благородный муж обращается к древнему преданию, в котором Небеса находят абсолютное воплощение. Конфуций сводит свое учение к «передаче древности», поэтому он выступает не от себя, а от лица древних праведников и воплощенного в них Неба. Возвестить о небесной воле и приходит благородный муж в мир, чтобы его спасти.

Этот конфуцианский пророк в буквальном смысле отождествляется с Небом и древностью. Он становится «сыном» Неба, полностью тождественным своему небесному «отцу». Но в таком случае благородный муж среди людей есть не что иное, как воплощение вселенской целостности с характерным для нее ощущением прирожденной виновности, приводящим к подвигу творческого самопожертвования. Человеку приходится быть в ответе за все происходящее в мире. И он принимает вину других на себя, чтобы их спасти. Благородный муж становится искупительной жертвой, преобразующей человеческое общество. Это космическийдемиург, который в гибели своей творит из себя обновленный социум. Как и в случае со всей природой, его самопожертвование означает не буквальную смерть, а замирание внешней активности — «недеяние», т. е. отказ от социальных связей и деятельности, аскетическую жизнь, совпадающую с трауром, бедностью и «диким» естественным состоянием. Поскольку, жертвуя собой, он «выходит из себя» и растворяется в своем «весеннем» творении, другой стороной этого образа является приобщение к радости сакрального единства. Его жизнь — это ликующий траур.

В нем обнаруживается ритуальный посредник, стоящий в центре вселенского порядка и связующий в себе смерть с жизнью, прошлое с настоящим, небесный план с земным. Тут по существу останавливается время и достигается чудесное воссоединение Неба, древности и живущих на земле людей.

Конфуций исходит из того, что появление такого демиурга и посредника еще не гарантирует вечности царства небесного на земле, примером чему может служить древность. Главным для первоучителя становится соединение общества с сакральным целым навсегда. В связи с этим он проводит одну из своих наиболее существенных религиозных реформ, которая заключается в изменении отношения между Небом и людьми. Происходит удивительная вещь: чем скорее Небо освобождается от внешнего сходства с человеком, тем ближе оно к нему становится. В учении Конфуция Небо превращается в интимное достояние живущих на земле людей. Человек теперь служит Небу не как раб господину, а вполне осознанно. Между ними возникают более «духовные», моральные отношения. В отличие от религии родовой аристократии, где лишь государь — сын Неба — является посредником между Небесами и землей, в «Изречениях» таким посредником может стать по сути каждый, если, конечно, он обладает в достаточной степени сакральной силой. Родоначальник конфуцианства расширяет небесную семью, вводя в нее благородных мужей, число которых в принципе не ограничено. Вместо одного сына Неба появляется целое сословие сынов небесных в качестве гарантии от смертельной деградации общества в будущем. Мистическое преодоление истории — таково призвание благородных мужей в учении Конфуция.

Исходным у первоучителя становится представление о сверхъестественном. Оно осознается им как тайна, которая недоступна обычным средствам познания и открывается лишь немногим «избранным». И хотя знанию в целом отводится значительная роль, его функция в конечном итоге заключается в подготовке к восприятию трансцендентной реальности, которая постигается лишь в рамках «врожденной мудрости», равнозначной «незнанию» и возвращению к «искренности» простых людей. Высшим проявлением такой мудрости становится косноязычие и молчание как отказ от познания истины

в понятии и слове. Именно поэтому в «Изречениях» почти никогда не говорится прямо о Небе и связанной с ним природе в целом. При воссоздании взглядов первоучителя по данной проблеме в большинстве случаев приходится опираться на встречающиеся в его высказываниях намеки и косвенные замечания.

Решающую роль играет выдвижение у Конфуция на первый план религиозного культа. Эта культовая сторона включает не только понимание мира как культа, но и неистовое преклонение людей перед своей тождественностью Небесам, перед древностью и благородным мужем. Человек, создаваемое им общество, вся природа — Небо как слитая с миром мертвых сверхъестественная реальность — есть по существу составная часть древнего предания, своего рода персонажи мифа, ставшие предметом религиозного культа. Так, наряду с представлением о сверхъестественном здесь формируется и иррациональная вера в него, предполагающая установление культовой связи со всей сферой сверхъестественного. Учение Конфуция в своей основе — религия⁸. Она ориентируется на традиционные нормы и авторитеты, и истина в ней скорее не познается, а передается в виде мистерий.

Своеобразие этой религии заключается в соединении сверхъестественного с естественным. Она частично сближается с гилозоизмом, поскольку представляет мир как естественное, живое и одухотворенное целое; в то же время это целое совпадает в ней с древностью и приобретает потусторонний, сверхъестественный характер. Сверхъестественное здесь, с одной стороны, тождественно естественному, а с другой — от него отделено. Эта двойственность пронизывает все учение Конфуция. Так, первоучитель не отвергает человеческой истории, но, допуская исторические «перемены», он пытается придать им вневременной смысл и по сути их преодолеть. Конфуций не отрицает земной иерархии с ее социально-политическими связями и даже всячески подчеркивает важность отношений между сыном и родителями, слугой и господином, младшим и старшим, мужем и женой и т. д. В то же время эти связи подчиняются в его учении не земным, а небесным интересам. Отсюда же благородный муж совмещает в себе и конкретную земную личность со своей индивидуальной судьбой, и сверхчеловека, тождественного древним предкам и Небу.

[В соответствии с этим учение о знании у Конфуция имеет две стороны. Одна из них — рационализм, соответствующий «второстепенному знанию» — необходимой, но отнюдь не высшей ступени постижения истины. Обращение к ней — показатель трагической вины человека. Эта рационалистическая сторона и приводит, если его ограничиваться, к признанию первоначального конфуцианства философией. Другая же, самая существенная его сторона заключается, как уже отмечалось, в отказе от рационального постижения мира.

Двойственна и социальная роль учения Конфуция. Такие характерные для него черты, как критика родовой аристократии, осуждение междоусобицы с ее жестокостями и произволом, стремление «помочь» людям, «избавить» их от страданий, отражали интересы достаточно широких слоев китайского народа. Эта исходная социальная позиция соответствовала главной объективной тенденции эпохи, когда происходил переход от устаревших форм жизни к более развитым общественным отношениям. В данном вопросе первоначальное конфуцианство имело сходство со многими другими древнекитайскими учениями. Это был широкий социальный протест, принимавший тогда самые различные формы.

Конфуций провозглашал свой путь ко всеобщему спасению. Он отнюдь не связывал его с родовой знатью, к которой относился с уничтожающим презрением. В данном случае не составляли исключения и правители царств. Его хождение по царским дворам — это последняя попытка прибегнуть к помощи тех, кто по представлениям того времени стоял наиболее близко к сокровенной сфере небесного пути.

Свою проповедь Конфуций обращал к униженным и угнетенным слоям современного ему общества, надеясь найти среди них отмеченных «добродетелью». Это не были просто способные люди, ибо их «добродетель» означала способность только в сфере этики и сводилась к «исправлению — самосовершенствованию», что отождествлялось с религиозным подвижничеством.

На таких «избранных из толпы» подвижников и делал ставку Конфуций. В условиях, когда к власти подбирались «чужаки» из других царств, безродные простолюдины, он стремился к тому, чтобы «небесные» слуги заменили собой «господ» — родовую аристократию. Поэтому-то Конфуций и переносил акцент с небесного

божества и духов — объектов жертвоприношения — на то, чем им служат, т. е. на само жертвоприношение, религиозный ритуал.

Эти метаморфозы не доказывали ни революционности, ни демократизма первоучителя. Замена аристократов выходцами «из толпы» не приводила у него к смене форм правления, переходу от аристократии к демократии. Речь шла о превращении простых людей в аристократов. Правда, это был аристократизм уже несколько иного рода, основанный не на кровном родстве, а на приобщенности к сверхъестественной сфере Неба и древности. Выдвигаемая Конфуцием концепция знатности приобретала более духовный характер.

Он видел спасение не в активной борьбе, а в почитании человеком своей тождественности Небесам, которое означало самоуничтожение и смирение человека, его юродское послушание родителям и власти имущим. За этот подвиг Конфуций обещал посмертную славу — своего рода вечную жизнь за гробом, т. е. превращение в мифического героя, постоянно оживающего в новых поколениях почитательных сыновей. Он будил также надежду на то, что еще при жизни каждого можно установить царство небесное на земле под управлением слуг Неба. Но и тут главным идеалом оставалась погоня за посмертной славой. Такова была главная социальная функция учения Конфуция, носившая специфически религиозный характер. И хотя оно выполняло и другие задачи, связанные, например, с установлением социального единства и порядка и провозглашало «любовь к человеку», все эти положительные моменты подчинялись отмеченной выше основной функции. Цай Шансы правильно отмечает, что превращение конфуцианства в государственную идеологию средневекового Китая объясняется, помимо всего прочего, наличием в самом учении Конфуция определенных и существенных сторон, «выгодных» власти имущим (127, с. 244). Основатель конфуцианской традиции добивается такой целостности общества, при которой единство людей органически сочеталось бы с их разделением на различные социальные категории. Объективный социальный смысл его учения отличается сложностью и многоплановостью, включает временную перспективу и в конечном итоге служит интересам господствующих слоев китайского общества.

Называя Конфуция «первым философом» в истории

Китай, его часто сравнивают с Сократом (см., напр., 141, с. 54), но в связи с этим может быть даже более уместно сопоставить взгляды китайского первоучителя прежде всего с ранней греческой натурфилософией досократовского периода, которая определяется как «первая историческая форма философии» вообще (108, с. 403). Их объединяют черты синтеза, восходящего к мифологической традиции: склонность отождествлять материальное с идеальным, чувственное с умопостигаемым, часть с целым, каждую вещь со всеми остальными, время с вечностью, субъективное с объективным, свободную волю с судьбой. И Конфуций, и первые греческие философы исходят из схем космогонической мифологии. И как в древнегреческой натурфилософии, у первоучителя эти схемы наполняются новым содержанием, происходит освобождение от антропоморфизма, развивается тенденция к абстрагированию, обобщению и субъективизму, возрастает значение художественного фактора. Сходятся они и в том, что предпочитают поэзию логическому доказательству⁹.

Но эти черты сходства не позволяют относить взгляды основателя конфуцианства к натурфилософии, стихийному материализму или натурализму. Если ранние греческие философы идут от мифологии к философии, то Конфуций, отталкиваясь от обозначившегося к тому времени разложения религиозно-мифологической традиции, старается всеми силами ее спасти и возродить. В отличие от современных ему греческих мыслителей, которые находятся в поиске первовещества и естественной закономерности в природе и обществе, он выдвигает в качестве универсального принципа религиозный ритуал и делает своим главным ориентиром мир умерших предков и Неба. Другое отличие заключается в том, что натурфилософия знаменует обращение непосредственно к природе (в связи с чем происходит развитие естественных наук), тогда как афоризмы китайского первоучителя касаются в основном этики и политики.

Последняя из указанных особенностей и приводит к сравнению Конфуция с Сократом, совершающим поворот от природы и натурфилософии к человеку и проблемам морали. Ввиду важности в мировой истории фигуры Сократа, которого К. Маркс называет «олицетворением философии» (3, с. 99), рассмотрим сравнение с ним Конфуция более подробно.

Интерес не к Небу и природе, а к человеку и его делам объясняется развитием самосознания. Сократ переходит к изучению человеческой деятельности, отождествляя мысль человека с богом — сущностью мира. Именно мысль как новый «бог» становится тут предметом познания¹⁰. Это происходит на основе неизвестного большинству натурфилософов отделения идеального от материального и «увлечения чистой идеальностью» (77, с. 54). Конфуций же стремится к слиянию идеального с материальным, в связи с чем предметом его устремлений выступает не мысль, а «сердце — тело» сверхчеловека, представляющего собой тождество с древностью и Небом.

Цель Сократа — абстрактное понятие, к которому ведут аналитическая цепь вопросов, расчленяющих единое на многое, и старание побудить собеседника проделать обратный путь самостоятельно, обобщая многое (49, с. 160). Сходство Конфуция с Сократом заключается в утверждении того, чтобы ученик сам доходил до истины, отчего первоучитель, как и древнегреческий философ, разговаривает с разными людьми по-разному: без подвоха — с мудрыми, преследуя определенный умысел — с невеждами. Роднит их и игривое начало в беседе, обращение к шутке и иронии. Оба они способствуют появлению того, что уже содержится в сознании их собеседников (39, с. 50), но, если Сократ, сравнивающий свой метод с искусством повивальной бабки, «принимает роды» логической абстракции, то Конфуций — мистической приобщенности к Небу и древности.

Поскольку на такую святость, по мнению Конфуция, способен далеко не каждый, его школа имела иерархическую структуру, в соответствии с которой одним ученикам он объяснял все до конца, с другими хотя и общался непосредственно, но до объяснений им не снисходил, а многих вообще держал на положении благоговейно внимающих статистов, которые не могли вести с ним полноценный диалог. Сократ же «не указывал никакого окольного пути учиться умению приносить добро... он сейчас же стучался прямо в нужные ворота, без посредника, только приводил человека к самому себе...» (40, с. 85—86).

Ориентации первоучителя на сакральное целое соответствует бескрайний семантический спектр его терминологии, совмещающей несоединимые противополож-

ности, тогда как Сократ избегает противоречий в стремлении к однозначному пониманию терминов (49, с. 150). По этой же причине у Конфуция, в отличие от древнегреческого философа, почти полностью отсутствует ступень логического анализа. Сократ — «говорун» и заядлый «спорщик» (90, с. 23), резко контрастирует с немногословным Конфуцием, готовым вовсе отказаться от речи.

Ориентация одного на логические поиски, а другого — на иррациональную стихию приводит к разным результатам, казалось бы, в общей для них концепции добродетели как знания. В соответствии с этой концепцией Сократ превращает жизнь и добродетель в логику (77, с. 52), т. е. отождествляет человека со своим «богом» — философским понятием, которое является предметом умопостигаемым, недоступным для физического восприятия. Здесь по сути происходит «вочеловечение» бога, но не в буквальном, а в духовном смысле, поскольку в качестве божества выступает абстрактная мысль, с которой человек сливается лишь внутренне, духовно. В отличие от Сократа, у Конфуция Небо непосредственно отождествляется с теми, кто ему подражает. Небесное «вочеловечение» принимает в его учении буквальный характер.

Бог как понятие в философии Сократа освобождается от религиозно-мифологических черт, по сути полностью находится вне мифа и культа (90, с. 20). Иначе в учении Конфуция, где Небо не антропоморфный образ, не бог в собственном смысле, но и не только явление природы само по себе, а и потусторонняя реальность, тождественная культу и древним мудрецам. Считая самым прямым путем ко всему божественному «чистое размышление», древнегреческий мыслитель устанавливает фактически философскую, нерелигиозную связь между богом и людьми (86, с. 19), у китайского же первоучителя она отождествляется со сверхъестественной приобщенностью к Небу и древности.

Таким образом, рационализация традиции ведет у Сократа к секуляризации и созданию рационалистической философии, у Конфуция — к усилению сакрального начала и формированию новой религиозности.

В пределах этого принципиального различия, характеризующего связь человека с небесной сферой, между Сократом и Конфуцием есть и частичное сходство. На-

пример, знаменитый «демон» Сократа, который понимается как феномен, стоящий посредине между богом и человеческим самосознанием, т. е. как самосознание — совесть в виде «личного бога» человека (39, с. 65—68), сближается с данной Конфуцию Небом «добродетелью», означающей внутренний голос Неба в людях, верховного судью их поступков.

Но, в отличие от Конфуция, у Сократа эти ощущения сопровождаются выработкой индивидуального внутреннего убеждения. Оно возникает в результате понятийно-рационалистической работы мысли, логической проверки и становится главным ориентиром человеческих поступков, в которых субъективная воля человека приходит на смену божественному авторитету (39, с. 77; 98, с. 122). «Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим» (90, с. 119). В этих примечательных словах Сократа — бездонная пропасть между ним и Конфуцием, чьим ориентиром является не внутреннее философское убеждение, а иррациональная вера, т. е. переводимая частично в область личного самоощущения сакральная традиция.

Сократ с его неизменной общительностью и добродушием, всегда жизнерадостный, сохраняющий невозмутимость даже на смертном одре, резко контрастирует с противоречивой фигурой Конфуция, способного испытывать наряду с блаженной отрешенностью самое неподдельное и глубокое отчаяние. Это происходит потому, что они по-разному относятся к обычному, земному человеку. Сократ верит в его силы, а Конфуций видит в нем существо слабое и обреченное на страдание.

С одной стороны, основатель конфуцианства и предстает таким всецело земным человеком, с другой же — он чувствует себя сверхъестественной личностью, обретающей всецелие в общении с древностью и Небом. Их позиции оказываются диаметрально противоположными, ибо если Сократ утверждает героическое призвание человека в земных делах, то для Конфуция этот героизм заключается прежде всего в жертвенном самоуничтожении, имеющем религиозный характер. Сократ — «носитель не божеского, а человеческого образа», чуждый какой-либо таинственности (1, с. 135), тогда как Конфуций — воплощение мистической жертвенности,

призванный приобщить человечество к сакральному целому.

Этот вывод подводит к сравнению первоучителя с образом Иисуса Христа. Когда их сравнивают, обычно подчеркивают отличие христианства как типично религиозной идеологии от взглядов Конфуция, в которых не находят по сути ничего религиозного (см. 37, с. 416). Но этот вопрос с учетом проведенного нами исследования может быть решен несколько иначе.

Конфуция объединяет с Христом прежде всего то, что каждый из них выступает основателем нового религиозного культа. Оба они исходят из представления о сверхъестественной сущности, правящей миром, и устанавливают с ней культовую связь. И тот и другой видят причину бедствий человеческого рода в его прирожденной виновности, которую может устранить только сверхчеловек, выступающий в качестве посредника между Небом и людьми. В данном случае у Конфуция обнаруживается отчасти тот же «парадокс» божественного «воплощения», который А. А. Аверинцев находит в первоначальном христианстве: «единство» в сверхчеловеке «всей полноты» человеческой природы и «всей полноты» сверхъестественной сущности (см. 22, с. 505). В результате появления этой исключительной личности отношения между Небом и людьми приобретают более внутренний, «духовный» характер, становятся «дружески доверительными» (см. 22, с. 505). Добровольное принесение себя в жертву сверхчеловеком является также у обоих главной жизненной миссией и залогом спасения человеческого общества. Чувствуя себя исполнителями небесной воли, Конфуций и Христос провозглашают близкий конец современного им общественного неустройства и установление царства небесного на земле. Они выступают как пророки мистического обновления мира, но конкретные сроки этого обновления оставляют неопределенными. Грядущее воцарение Неба среди людей представляется обоим как окончательное. Конфуций и Христос критикуют современное им общество и связывают свои самые сокровенные помыслы с людьми невысокого социального статуса. В то же время исполнение этих помыслов выносятся ими по сути за пределы реального мира.

На фоне такого принципиального во многих отношениях сходства еще резче проступают между ними су-

шественные различия. Их разделяет прежде всего понимание сверхъестественного, воспринимаемого христианством в форме монотеизма — «веры в единого и «духовного» бога как творца и повелителя стихий, стоящего недостижимо высоко над миром природы...» (см. 21, с. 274) и обладающего «личностной, волевой сущностью» (там же, с. 275). Затушевывание Конфуцием личностной характеристики сверхъестественного, которое не только противостоит естественному, но и совмещается с ним, не являясь богом в собственном смысле, приводит к тому, что ни первоучитель, ни его идеал — благородный муж, несмотря на всю их трансцендентность, считаются богами тоже не могут. В своей сверхъестественной «ипостаси» это не боги, а мифические герои — первопредки, тождественные небесной сущности мироздания.

Принесение ими себя в жертву, в отличие от жертвенной гибели Христа, не означает непременно физическую смерть, но есть религиозное подвижничество на протяжении всей жизни человека. Самопожертвование благородных мужей перманентно и продолжается в каждом их новом поколении до бесконечности, обеспечивая то конечное преобразование мира, которое в христианстве связывается с единократной смертью Иисуса и его вторым пришествием.

В «Изречениях», в отличие от Евангелий, наблюдается значительный отход от антропоморфизма при характеристике сверхъестественного и его связей с людьми. Другой примечательной чертой этого произведения является почти полное отсутствие упоминаний о чудесах, которыми полны легенды о Христе. Но христианские чудеса означают нарушение законов природы и приписываются Иисусу для того, чтобы утведить его сверхприродный авторитет бога, стоящего над всем естественным миром. Конфуций же, не будучи таким богом, добивается веры в свой авторитет демонстрацией не чудес, а чудачеств, которые представляют общепринятое в преувеличенном либо «неревернутом» виде и служат облажению необычного в обычном, сверхъестественного в естественном. В этом смысле поистине символично различие в поведении Конфуция и Христа по отношению к больным и увечным. Если Христос их чудесным образом излечивает, то первоучитель ограничивается лишь тем, что предрекает даже одному из своих близких друзей и

учеников, страдающему проказой, неизбежную смерть по воле Неба. Естественное воспринимается здесь как торжественный, величественный и грозный знак сверхъестественного, которое с ним не только разведено, но и слито.

Сущее смешивается в учении Конфуция с должным, желаемым и возможным. Воля Неба в настоящий момент остается той же, какой была в прошлом и будет в будущем, несмотря на то что в своих конкретных проявлениях предстает изменчивой. Все происходящее воспринимается как знак небесной воли — судьбы, знамение счастья либо несчастья. Тожественный сакральному целому мира, Конфуций знает прошлое и провидит будущее, исходя из настоящего, но ввиду нерасчлененного характера самой этой целостности такое провидение, в отличие от христианской традиции, не выливается даже в сумбурное и темное пророчество, а лишь переживается в качестве невыразимого в понятии и слове экстатического предчувствия.

Конфуций расходится с Христом и в понимании прирожденной вины человека. У первоучителя люди, как и мир вообще, изначально не только виновны, но и оправданы, ибо их рождение, являясь нарушением сакральной целостности, есть также саморасчленение этой целостности, искупающее вину ее изолированного существования. Если в учении первых христиан «дух божий» соединяется с человеческим естеством как с чем-то ему достаточно чуждым, то у Конфуция святость врождена человеку, который призван ее «узнать» и к ней «вернуться».

Поэтому авторитет Конфуция среди учеников оказывается не таким абсолютным, как у Христа. Первоучитель, утверждая доверие к своей личности, поступает порой так, чтобы ученики ориентировались не только на него, но и на заключенную в них самих святость. Иррациональная вера в себя теснит здесь веру в учителя, отождествляясь также с прямоотой и чистосердечием. Зато и авторитет благородных мужей в целом как особой корпорации служителей Неба выше, чем учеников Христа. Это объясняется тем, что, по взглядам Конфуция, каждый наделен сакральной силой в разной мере и лишь отмеченный ею выше среднего уровня может стать конфуцианским сверхчеловеком. Если христианство наделяет в принципе каждого «промежуточной свободой выбора» с определенными последствиями в «конечные вре-

мена» (см. 68, с. 38), то у первоучителя для тех, кто родился с недостаточной сакральной способностью, путь к Небу без постоянного присутствия на земле сверхчеловеческого посредника закрыт полностью и навсегда. Эти «малые люди» ставятся лицом к лицу уже не со своим небесным началом, а с благородным мужем, воплощающим для них высшую сакральность. В данном случае их связь со сверхъестественным переводится вовне, и они становятся нравственными лишь в той мере, в какой доверяют авторитету сверхчеловека.

Иисус стремится в каждом «вновь пробудить чувство морального» (см. 40, с. 129), Конфуций же ограничивает моральное как способность на «внутреннее самоосуждение» личностью благородного мужа. Задача первоучителя, а в идеале и всякого государя как главы корпорации благородных мужей, состоит в том, чтобы отыскивать в народе сакрально одаренных и помогать им реализовывать этот священный дар как залог их непрерываемого авторитета среди остальных. Данная цель достигается путем изнурительного и тяжелого учения, которое сводится к восприятию древней традиции и выполнению ее предписаний. Лишь безотчетная вера в отождествление благородного мужа с древностью и Небом делает народ нравственным и покорным. Слепая вера малых людей в личность сверхчеловека дополняет его столь же иррациональную веру в свою собственную святость.

Таким образом, «авторитет индивидов», который характеризует не только идеологию первых христиан (см. 40, с. 113), но и учение Конфуция, отличается в нем достаточным своеобразием. Этим своеобразием объясняется равнодушие благородных мужей ко всему тому в жизни малого человека, что не относится непосредственно к его преклонению перед их внешним авторитетом. Именно тут кроется разгадка пресловутой веротерпимости конфуцианцев, которая на деле оборачивается корпоративной замкнутостью «избранных», допускающих в свои ряды тоже только «избранных». В отличие от Христа Конфуций не стремится залезть каждому в душу. Ему достаточно, чтобы малые люди, свято веруя в его авторитет, были нравственны и послушны, ко всему же остальному, в том числе и их внутренней, духовной жизни, он не проявляет никакого интереса. Поэтому аналогия покаянию в грехах обнаруживается у первоучителя

только во «внутреннем самоосуждении», относящемся к благородному мужу. По той же причине его главная добродетель — милосердие — означает прежде всего не прощение грешников, а предоставление каждому возможности заниматься своим делом.

Конфуций не пытается сделать непременно всех адептами проповедуемого им учения. В этом смысле его склонность к молчанию разительно контрастирует с «ревностным стремлением» первых христиан «распространять свою веру» (см. 40, с. 121). В отличие от христианства — «крупного революционного движения», которое «было создано массами» (см. 4, с. 61), конфуцианство с самого начала возникает как учение вполне конкретной исторической личности и носит сугубо келейный характер. Если первые христиане по ряду вопросов резко противопоставляли себя традиции, называя себя «новыми людьми» (см. 22, с. 505), отрицают во имя своей любви к богу внешнюю обрядность, государственную власть и семейные отношения, то Конфуций не только не отвергает, но и старается сохранить обычаи и все мирское, подчиняя их в то же время полностью и безраздельно воплощению небесного начала.

¹ Кроме «Изречений», среди источников изучения Конфуция в современной источниковедческой критике называются такие произведения, как комментарий «Цзочжуань» к летописи «Весна и осень» («Чунь цю»), «Речи царств» («Го юй»), «Мэнцзы», «Исторические записки» («Ши цзи») Сыма Цяня и др. (см. 88, с. 52; 130, с. 48; 136, с. 9).

² Выяснением истории текста и аутентичности «Лунъюя» занимаются многие китайские, японские и западные исследователи. Сторонники гиперкритицизма отрицают подлинность этой книги, как и многих других памятников Древнего Китая (см. об этом у Сюй Шиле — 144, с. XIV). В противоположность такому подходу в отдельных работах утверждается аутентичность каждого зафиксированного в «Изречениях» слова Конфуция (см. 155, с. 7). Другие исследователи высказывают сомнение в том, чьи взгляды «Лунъюй» отражает: самого первоучителя или его учеников (142, с. 486). Аутентичной признается также только часть этой книги: чаще всего первые десять либо пятнадцать глав с рядом оговорок и ограничений (см. 136, с. 220—233; 158, с. 103—104 и др.). Особое сомнение вызывает X глава (см. 137, с. 314).

Однако отрицание подлинности указанных глав, как и отдельных фрагментов из первой части книги, не всегда убедительно. Отмечается, например, использование в них принятого позже обращения к Конфуцию «Учитель Кун» вместо более раннего и краткого «Учитель», некоторые другие лингвистические особенности. На шаткость такого рода аргументов справедливо указывает

Л. Д. Позднеева (см. 91, с. 4). Сомнение вызывает также наличие в отдельных фрагментах числовой классификации, их расхождения с другими частями книги. Но многие из этих расхождений мнимы, как, например, у американского синоведа Х. Криля, отрицающего подлинность фрагментов об «исправлении имен» и «врожденном знании» (см. 137, с. 240—241), которые на самом деле составляют органическое целое с содержанием большинства остальных отрывков. Принцип классификации тоже не является для Конфуция чем-то побочным, он составляет одну из существенных сторон его учения, подтверждаемую и другими отрывками, а не только теми, где приводятся числовые классификации. К тем же «отклонениям» относятся высказывания Конфуция, состоящие из «цепочки» параллельных утверждений, которые Х. Криль вслед за А. Уэйли считает характерными для более поздней конфуцианской литературы (см. 137, с. 240). Но «логичность» этих «цепочек» соответствует рациональному аспекту учения Конфуция. Поскольку данный аспект у основателя конфуцианства не главный, они и встречаются в «Изречениях» не часто. Близкой к изначальным идеям этой книги оказывается и X глава.

Сказанное нами не означает, что в «Изречениях» нет разных по времени записи фрагментов. Некоторые из них действительно расходятся с остальными по стилю и языку. Но и это еще не дает права рассматривать их как недостоверные. В данном случае главным критерием следует считать контекст «Изречений» в целом, позволяющий выявить первоначальный смысл этих фрагментов. Правда, такая позиция может показаться противоречивой, поскольку предполагает изучение сомнительных отрывков на основе выявленного с их же помощью контекста. Но если они органически вписываются в этот контекст, то происходит неизбежное «подтягивание» их смысла к семантическому ядру остальных отрывков. Исходный момент — аутентичность книги «Изречений» в ее основе, факт в современной науке общепризнанный, доказанный многими особенностями содержания и смысла этого памятника (см. 25, с. 32; 88, с. 52; 137, с. 313; 141, с. 46 и др.).

³ Об этом справедливо пишет Л. С. Переломов (см. 88, с. 66).

⁴ Так, например, поступает А. М. Карапетянц (см. 53, с. 12) (практическое применение им этого способа при анализе «Изречений» см. также 52, с. 31).

⁵ Проблема терминологического анализа китайской культуры стала предметом содержательной дискуссии среди советских китаеведов в 1982—1983 гг. (см. 44; 53; 63; 69; 87).

⁶ А. М. Карапетянц по этому поводу пишет: «Действительно, если каждый отрывок, в который входит тот или иной основной термин, краток и допускает весьма широкую интерпретацию, сумма всех отрывков, в которые входит интересующий нас термин, достаточно велика и пересечение смыслов отрывков позволяет, как правило, однозначно судить о смысле данного термина» (53, с. 12).

⁷ В. М. Алексеев говорит о «хаосе материала», на который вынужден опираться исследователь Конфуция: «Ввести же в свою научную операцию весь, хотя бы и строго отобранный материал, и в то же время придать синтезу характер физиономии — всегда будет вещь рискованной, индивидуальной, подверженной нападкам и, во всяком случае, величиной научно-переменной» (23, с. 126).

- ⁸ В определении того, что такое религия, мы исходили из трудов классиков марксизма-ленинизма (см. 4) и исследований советских религиоведов (см. 105).
- ⁹ При сравнении Конфуция с древнегреческими натурфилософами мы использовали труды советских исследователей античной философии А. Ф. Лосева, Ф. Х. Кессиди, А. Н. Чанышева и др. (см. 56; 76; 84; 98; 110; 112).
- ¹⁰ В этой связи Гегель усматривает в учении Сократа «главный поворотный пункт духа»: «обращение» сознания «к самому себе» (см. 39, с. 34).

„В начале было слово...“

...Ни Хэн вошел и увидел, что все с важностью сидели. Он громко запричитал.

— Почему вы плачете? — спросил его Сюнь Юй.

— Как же мне не плакать? Я вошел к мертвецам.

— Если мы покойники, то ты безумный дух обезглавленного, — закричали все.

Ло Гуаньчжун «Троецарствие»

Однажды Конфуций, отвечая на вопрос, с чего он начнет свою деятельность, когда станет правителем, сказал: «Необходимо было бы исправить имена». И пояснил недоумевающему собеседнику:

Когда не исправляют имена,
Перестают уместными быть речи;
Когда перестают уместными быть речи,
Не совершаются дела;
Когда не совершаются дела,
Не процветают ритуал и музыка;
Когда не процветают ритуал и музыка,
Не соблюдают середины в наказаниях;
Когда не соблюдают середины в наказаниях,
Народу некуда деть руки, ноги.
Поэтому-то благородный муж,
Что именует,
О том он непременно может говорить;
О чем он говорит,
То непременно может выполнить.
В его речах
Нет недозволенного, и только! (с. 280—283, 13.3) *

* Здесь и далее Конфуций цитируется в переводе автора по изданию: «Луньюй чжэн и» («Изречения» в правильном истолковании). В кн.: «Чжу цзы цзичэн» (Собрание сочинений философов), т. 1. Пекин, 1957. В скобках первая цифра указывает страницы этого издания, вторая и третья — главу и параграф по нумерации Ян Боцзюня (см. 12).

先行其言



而後從之

И диапазон указанных Конфуцием явлений действительности, и принципиальная значимость для него самой темы государственного управления свидетельствуют о том, что он выступает здесь с одним из своих важнейших программных заявлений. В этой программе первое место занимают «имена» и «речи» — факт во всех отношениях примечательный, показывающий, какую огромную роль играет в конфуциевом учении слово¹.

Приведенная в начале главы цитата состоит из двух высказываний, которые по сути дублируют друг друга. В первом из них необходимость начинать с «исправления имен» относится к правителю, а во втором — этот правитель выступает уже в образе благородного мужа. Деятельность обоих связывается прежде всего с «именами», затем следуют «речи», которые сменяются «делами» и «выполнением» сказанного. В данном контексте «исправление имен» правителем равнозначно тому случаю, когда благородный муж что-либо «именует».

Это объясняется пониманием слова «исправлять», «правильный» («чжэн») в «Изречениях»: «исправиться» значит «обрести свое место» (с. 186, 9.15). «Исправленное имя» есть имя, переставленное на другое, более подходящее место, «исправление имен» является их перестановкой, по сути переименованием, когда присваивают другие имена, называют по-новому. Так «исправление имен» превращается в акт наименования, называния.

«Имена» у Конфуция — это не личные названия людей. Они не обозначают также географических реалий, предметов материального производства и обихода. В данном случае имеются в виду имена совсем иного рода.

Одно из излюбленных занятий Конфуция в «Изречениях» — выбирать ту или иную жизненную ситуацию, тип поведения, человека либо конкретное лицо и давать им названия. «Радостью», например, он называет случай, когда «издалека приходит друг» (с. 2, 1.1). Человек, который «не досадует» на то, что «неизвестен людям», удостоивается имени «благородного мужа» (с. 3, 1.1) и т. д. Таким образом, «именами», подлежащими «исправлению», у Конфуция оказываются социально-этические понятия, используемые в его учении.

Вместе с тем Конфуций нередко идет не от предмета к имени, а от имени к предмету, пытаясь раскрыть значение называемого. Так, «правление» приравнивается им

к ситуации, когда «те, что близко, радуются, а те, что далеко, приходят» (с. 290, 13.16). Это высказывание о правлении — «имени» определенного феномена действительности может быть понято как одна из тех «речей», от которых первоучитель требует «уместности». Такого рода высказывания он прямо и называет «речами» (см. с. 21, 2.2). Часто дело ограничивается только ими, т. е. «речами» о тех или иных лицах, случаях, примерах, но и тогда их «имена» подразумеваются в контексте «Изречений». Отсюда следует, что если «имена» являются понятиями, то «речи» есть не что иное, как определения данных понятий.

Это подчеркивает особую связь слова с познанием людей, с человеческой мудростью вообще:

Когда не знаешь слов,
То нечем познавать людей (с. 419, 20.3).

«Называние» и «речи» о названном предстают как способ познания, познавательный процесс. «Исправленное» слово отождествляется с мудростью.

Своеобразие этой мудрости раскрывается во фрагменте «Изречений» о наименовании жены государя:

Жену государя страны государь называет: «супруга». Супруга называет себя: «малый отрок». Люди страны называют ее: «супруга государя». Перед другими странами называет (себя): «недостойный малый государь». Люди других стран тоже называют ее: «супруга государя» (364, 16.14).

Если использовать различие значения и смысла, принятое в современной науке о знаке, то можно сказать, что у имен «супруга», «малый отрок», «супруга государя» и «недостойный малый государь» предметное значение одно и то же: они обозначают жену государя страны, но смысл их разный, зависящий от конкретной ситуации, в которой происходит наименование. В данном случае рассматривается несколько ситуаций: имя государыни, даваемое а) самим государем, б) их подданными, в) представителями других стран, г) ею самой себе, д) в разговоре с государем; е) в сношениях с представителями других стран. Из этих шести ситуаций лишь в двух имена совпадают, во всех же остальных друг от друга отличаются. Здесь ставится проблема соответствия имени положению не только называемого, но и того, с кем называемый общается. Имя понимается в «Изречениях» как знак, «правильность» которого оказывается

тождественной употреблению «к месту» в зависимости от конкретной ситуации.

Та же знаковая природа у «речи», раскрывающей «имя», что подтверждает рассуждение Конфуция о «трех ошибках», допускаемых при общении с благородным мужем:

С ним говорить,
Когда ни слова не доходит до него, —
Это опрометчивость;
Не говорить,
Когда слова бы до него дошли, —
Это скрытность;
И говорить,
Не наблюдая за выражением его лица, —
Это слепота (с. 359, 16.6).

Здесь ставится проблема уместности речи: в зависимости от конкретной ситуации речи бывают уместными и неуместными. Уместность речей выступает как их употребление «к месту», в согласии с временем и обстоятельствами.

В процитированном высказывании приводятся три примера человеческого поведения, каждый из которых становится предметом наименования, получает свое «имя». «Имя» обозначает соответствующий пример, но и пример и имя являются здесь знаками более общего случая — неуместного поведения. Он становится тем общим, что объединяет отдельные примеры. В этом общем, безусловно, проглядывает понятие, но особого рода.

В отличие от Сократа, который занимается копанием в частных случаях, отыскиванием среди них более общих ситуаций, идя от конкретного к абстрактному, Конфуций ищет общее в пределах конкретного. Именно поэтому он не разделяет примеры по степени охвата ими явлений действительности. Первоучитель раскрывает свои важнейшие понятия на конкретных ситуациях, между которыми наблюдается полное равноправие. Например, «правление», как уже отмечалось, сводится им к случаю, когда «те, что близко, радуются, а те, что далеко, приходят». Но он отождествляет правление также с «исправлением» (с. 274, 12.17). Тот же феномен определяется им как то, когда

...будет государем государь,
Службой слуга,
Отцом отец
И сыном сын (с. 271, 12.11).

В другом эпизоде правление приравнивается ситуации,

...когда достаточно еды,
Достаточно солдат
И есть доверие народа (с. 266, 12.7).

Каждый из этих примеров — лишь отдельный признак, какая-то часть искомого явления, но у Конфуция они предстают конечными и вполне исчерпывающими определениями. В данном случае происходит отождествление части с целым, частного с общим. Определения Конфуция не только понятия, но и символы, конкретные образы, которые с бесконечной полнотой выражают сущность обозначаемого ими явления. Речь-познание приравнивается здесь символизации.

Символика может быть усложненной, вычурной и простой. Конфуций выступает сторонником кратких символических форм. Именно поэтому лейтмотивом «Изречений» становится поиск «одного высказывания», заменяющего собой пространную речь. Родоначальник конфуцианства так определяет, например, Песни — известный уже тогда свод древней поэзии, который впоследствии получает название «Книги песен» («Ши цзин»):

Песен — триста,
А покрывает их одно высказывание:
Думать без уклона (с. 21, 2.2).

Он пытается одним «высказыванием» выразить смысл всего свода древней поэзии, каждой входящей туда песни. В свою очередь его ученик Цыгун стремится отыскать такое речение, которое «покрывало» бы уже не только песни, но целую человеческую жизнь:

Найдется ли такое одно высказывание,
Чтобы можно было следовать ему всю жизнь?
(с. 343, 15.24).

Здесь та же попытка найти общее — «одно» во многом, обнаружить единство вещей, универсальный жизненный принцип. Поскольку стремление к «одному высказыванию» предстает процессом обобщения действительности, познания жизни, отождествляемого с ее символизацией, то краткость становится синонимом мудрого слова — символа. Лаконизм и простота символического выражения — принципиальная установка Конфуция. Он связывает истину с немногословностью.

Здесь уместно вспомнить наблюдение В. Тэрнера о значении простых символов в истории человеческой культуры: «Простая форма, представляющая определенный цвет, очертания, текстуру или контраст, встречающийся

обычно в чем-либо опыте... может буквально или метафизически связать большой ряд явлений и понятий. В противоположность этому сложная форма — на уровне чувственного восприятия — уже проведена через множество контрастов, и это сужает и ограничивает ее миссию. Вероятно, поэтому великие религиозные символические формы, такие, как крест, лотос, полумесяц, ковчег и т. п., сравнительно просты, хотя их *significata* составляют целые теологические системы и контролируют литургические и архитектурные структуры чрезвычайной сложности» (104, с. 39).

Символика «Изречений» относится к этому типу. Она достаточно проста, оказываясь одновременно бесконечно емкой по смыслу. Эта позиция и приводит Конфуция к особой лапидарности речи, состоящей в основном из кратких высказываний.

Его поучения тяготеют к афоризму, ибо их отличает не только краткость, но и глубина обобщения в сочетании с неожиданностью и парадоксальностью мысли:

Не печалься о том, что люди тебя не знают,
А печалься о том, что ты не знаешь людей (с. 19, 1.16).

Напрасно обучение без мысли,
Опасна мысль без обучения (с. 31, 3.15).

Благородный муж научен справедливостью,
Малый человек научен выгодой (с. 82, 4.16).

Янь Пинчжун владел искусством общения с людьми:
Был вежлив и со старым другом (с. 101, 5.17).

В дела другого не входи,
Когда не на его ты месте (с. 164, 8.14).

Правление есть исправление.
Кто же посмеет не исправиться,
Когда исправиться вы сами? (с. 274, 12.17)

Когда не ведают далеких дум,
То не избегнут близких огорчений (с. 340, 15.12).

Главным источником тяготеющих к афористической краткости «речей» Конфуция становится «Книга песен»:

Когда не учишь Песен,
То нечем говорить (с. 363, 16.13).

Он порой использует прием прямого цитирования из «Книги песен» в качестве решающего доказательства. Отдельные его высказывания, относимые к разряду универсальных, несут на себе печать ее ритмики и стиля. Об этом свидетельствует и близость первоучителя к музыке — одним из главных атрибутов его школы становится музыкальный инструмент и пение (с. 245, 11.15,

с. 369, 17.4). Образность древней поэзии составляет исходный момент учения Конфуция, выступает органической частью его лаконизма и мудрости (см. гл. IV). Перефразируя слова Д. С. Лихачева, сказанные им по поводу древнерусской литературы, следует отметить, что поиск «единого» как важнейший мировоззренческий принцип «Изречений» приводит к поэтической традиции и оказывается принципом стилистическим (72, с. 130).

Наряду с Песнями, хотя и в меньшей степени, Конфуций обращается «за речами» и к другим источникам. Характерна его беседа с правителем о силе слова:

Правитель Дингун спросил:

— Можно ли каким-нибудь одним высказыванием
Привести страну к расцвету?

Конфуций ответил:

— Высказыванием достичь подобного нельзя.

Но у людей есть изречение:

«Быть государем трудно,

Служой быть нелегко».

Если поймешь, как трудно быть государем,

То не достигнешь ли того,

Когда одним высказыванием приводят страну к расцвету?

Дингун спросил:

— А можно ли каким-нибудь одним высказыванием
Привести страну к гибели?

Конфуций ответил:

— Высказыванием достичь подобного нельзя,

Но у людей есть изречение:

«Мне радости быть государем нет иной,
Чем та, когда никто не отвергает моих слов».

Если хороши они,

То разве плохо,

Что их никто не отвергает?

Если же плохи и их никто не отвергает,

То не достигнешь ли того,

Когда одним высказыванием приводят страну к гибели?
(с. 290, 13.15)

Ссылка первоучителя на собирательное «изречение людей» свидетельствует о том, что он обращается к разного рода безымянным речениям, составляющим проверенный веками кладезь народной мудрости. Подобные примеры, но уже без специальных указаний на источник, встречаются у Конфуция нередко (см. с. 95, 5.10; с. 351, 16.1; с. 369, 17.4 и др.).

Кроме того, он упоминает в «Изречениях» Книгу, Перемены, Ритуалы, Музыку, «вэнь хронистов». Каждый из этих источников, включая уже отмечавшиеся Песни, в той или иной форме, полностью, частично, либо в пе-

переработанном виде, вовлекается позднее в конфуцианский канон под названием «Книги песен» («Ши цзин»), «Книги преданий» («Шу цзин»), «Книги перемен» («И цзин»), «Записок о ритуале» («Ли цзи»), «Весны и осени» («Чунь цю»). Это и древняя поэзия, и старинные предания, и гадательные тексты, и летописи, и обрядовые установления. Конфуций еще не называет их ни канонами, ни записками, но нет сомнения, что они являются той традицией, к которой восходит каноническое «Пятикнижие» — основа официальной образованности и добропорядочности в Китае на протяжении тысячелетий. Каждой из этих составляющих древнюю традицию Конфуций придает большое значение. И все же исходным и потому, очевидно, очень важным источником, связанным именно с «речами», словом, выступает у него «Книга песен». Не случайно, он призывает в первую очередь черпать «вдохновение в Песнях», а уже потом говорит о ритуалах и музыке (см. с. 160, 88).

Итак, мудрое слово Конфуция — это не только понятие, символ, выраженные в афористической форме. Оно оказывается всецело традиционным. Конфуций не создает новых названий, а употребляет уже созданное наименование «к месту», «называя», лишь «исправляет имена», расставляет их по соответствующим местам. Первоучитель говорит:

Я продолжаю, не творю,
Люблю чистосердечно древность (с. 134, 71).

Его слово — учение и есть такое «продолжение-передача» («шу-чуань»), т. е. отождествляется с самой традицией.

«Имя» как традиция относится прежде всего к устному слову. Отсутствие «продолжения» приравнивается тому положению, когда о человеке «не слышаны» (с. 329, 14.43 и с. 190, 9.23), т. е. «имя» — «продолжение» понимается как передаваемый следующему поколению общепринятый положительный отзыв о человеке, его слава, предание о нем. Для Конфуция недостойный человек — это тот, кто не удостоился прежде всего устного повествования — славы у потомков (см. с. 342, 15.20, с. 362, 16.12). И характерно, что в «Изречениях» понятие «слава» передается тем же словом, что и «имя» — «мин». Когда благородный муж «именует», т. е. характеризует людей и явления, он тем самым соз-

дает им «имя» — «славу», которая соединяет «называемых» с традицией, делает их героями предания. «Имена» и «речи», т. е. учение Конфуция, воспринимается не просто как традиция, а как героическое предание.

Однако у «имени» в «Изречениях» есть одна очень важная особенность, в которой как бы суммируются все его перечисленные выше черты. Это ритуальность. В одном из эпизодов собеседник Конфуция относит к «незнанию ритуала» то, когда дают человеку «имя», не соответствующее происхождению называемого, и первоучитель с ним в конечном итоге соглашается. «Правильное», т. е. уместное, слово отождествляется с обрядом, так как сама обрядность у Конфуция предстает как принцип употребления «к месту».

Первоучитель осуждает, например, присвоение сановниками таких прерогатив государя, как «восемь рядов танцоров при дворе» (с. 41, 3.1), «уборка (жертвенных сосудов при песне) Юн» (с. 43, 3.2), жертвоприношение горе Тайшань (с. 46, 3.6). Он порицает одного из древних реформаторов Китая Гуань Чжуна, тоже сановника, за установку у себя в доме подставки для винных чар и щита перед воротами — атрибутов правителя страны (с. 69, 3.22). Все эти негативные явления относятся им к «незнанию ритуала», вернее, он так характеризует лишь действия Гуань Чжуна, а предыдущие просто осуждает, но поскольку они идентичны поступкам реформатора, то их тоже следует определять как «незнание ритуала». В данном случае речь идет не о ритуальной технике, а о необходимости соблюдать соответствие между конкретным видом ритуала и социальным положением того, кто его совершает. Употребление не «к месту» означает утрату ритуала, в связи с чем уместность становится одним из определяющих принципов обрядности.

Проявлением этого же принципа становится несовместимость некоторых действий в пространстве и во времени:

Учитель никогда не наедался досыта рядом с пребывающим в трауре. Учитель не пел в тот день, когда плакал (с. 139, 7.9, 7.10).

В других ситуациях в еде и особенно в пении (см., напр., с. 151, 7.32) Конфуций себе не отказывает, но пение после плача, обильная трапеза рядом с человеком в

трауре — действия явно не уместные, не соответствующие времени и обстоятельствам, поэтому он как строгий ревнитель ритуальности в данном случае их избегает.

Итак, «имя» — этот выраженный в форме афоризма символический знак и одновременно героическое предание — есть, кроме того, еще и ритуал. «Исправляя имена», благородный муж совершает ритуальный акт. Этот акт отличается ярким динамизмом, поскольку ориентируется на зависимость от конкретной ситуации. Обстоятельства все время становятся другими, и как в калейдоскопе вслед за ними меняются своими местами «имена» древнего предания, которое само по себе остается всегда одним и тем же. Конфуций отождествляет название и «речь» с ритуальным процессом.

Сам же ритуал есть не что иное, как «путь» («дао»), о чем свидетельствует противопоставление ритуала «беспутству» или равнозначность призывов «возвращаться к ритуалу» и «заботиться о пути» (см. с. 72, 3.24; с. 262, 12.1; с. 346, 15.32). А путь в свою очередь означает определенный порядок, поскольку «направлять на путь» («дао») и «приводить в порядок» («ци») предстают в «Изречениях» как синонимические выражения (см. с. 22, 2.3). Следовательно, именно путем — ритуальным порядком — и оказывается «правильное» слово Конфуция. «Исправление» становится процессом ритуального упорядочения — переходом от «беспутства» неуместного «называния» к строгому порядку «имени» — ритуала. Поскольку речь идет об упорядочении имеющегося, а не о создании нового, то «исправление имен» фактически сводится также к установлению взаимосвязи между ними и их классификации.

У Конфуция наблюдается «стремление к точности определений и понятий», «интерес... к логике». Порой он старается наметить причинно-следственную связь между явлениями, провести их понятийную классификацию, использует «такие приемы, как сравнение и различение, умозаключение по аналогии и тождество, т. е. приемы логики формальной, метафизической...» (92, с. 29, 33).

Эти приемы у него еще весьма неразработаны. В целом Конфуций склонен не рассуждать, не доказывать свои мысли, а выражать их в отточенных афористических изречениях.

В связи с этим одной из примечательных черт его «речей» становится постоянное противопоставление понятий. Мысль Конфуция протекает в нескончаемом ряду оппозиций: жизнь — смерть, небо — люди, древность — современность, высшее — низшее, великое — малое, мудрость — глупость, добро — зло, справедливость — выгода, добродетель — внешний вид, правитель — слуга, знатность — низкое положение, благородный муж — малый человек и т. д. Размежевание на полярные категории восходит к «бинарной логике», которая характеризует, по Леви — Строссу, мифологическое сознание (см. 83, с. 231). Однако в контексте отмеченных выше попыток рационалистического анализа такие бинарные построения скорее уже не миф, а вполне сознательный логический прием, служащий разграничению понятий. Видимо, поэтому в противопоставлениях Конфуция почти совсем не уделяется внимания половому дуализму, столь характерному для первобытных систем классификации.

Итак, порядок «имен» и «речей» имеет в данном случае явственно выраженный рационалистический характер. Но этот аспект в «Изречениях» отнюдь не единственный и даже не самый главный. Тенденция к разграничению и определению понятий совмещается у Конфуция с прямо противоположным подходом, при котором снимаются все оппозиции, стираются грани между значениями слов и они взаимно отождествляются.

При таком подходе смерть предстает жизнью, человек — небом, низшее — высшим. Буквально каждое из основных понятий отождествляется со всеми остальными в разных контекстах: небо, судьба, путь, ритуал, добродетель, справедливость, стыд и т. д. Тавтологическими оказываются у Конфуция целые рассуждения. Приводимая в начале этой главы цитата распадается, как мы знаем, на две дублирующие друг друга части. Они различны по форме, но по содержанию, смыслу вполне равны. Конкретных примеров по этому поводу может быть приведено множество. Они указываются в большом количестве в настоящей работе, особенно в V гл. Конфуций любит разные подходы, излагает то так, то иначе, но каждый из этих вариантов уводит в бесконечную глубину к единой сути и потому неизменно оборачивается тождеством с другими высказываниями².

Исходный мотив как бы постоянно повторяется в

разных по форме, но близких по содержанию смысло-
образах. Такое «семантическое единство» терминов —
черта, уже непосредственно и в буквальном смысле ха-
рактеризующая именно мифологическое сознание
(см. 110, с. 71). Это то «одно», которое, по взглядам
Конфуция, «пронзает» собой «многое» — весь мир
(см. с. 333, 15.3). Органическим продолжением такого
космического всеединства и становится поиск «одного»
в словах («одного высказывания»), ставящий целью до-
биться их полной логической нерасчлененности. Но по-
скольку это практически невозможно, идеалом речи у
Конфуция, как показано ниже, выступает молчание.

Семантическое единство терминов обуславливает их
принципиальную метафоричность. Каждая категория
оказывается в определенном плане иносказанием и зна-
ком другой. Поскольку такое обозначение — процесс
бесконечный, почему Конфуций и предпочитает в ко-
нечном итоге молчание, понятия, которыми он опери-
рует, есть мифологические символы³. И хотя слово
«путь», например, предполагает частичное перенесение
смысла и абстрагирование (не только обыденная до-
рога, но и путь вселенной), его отвлеченность носит су-
губо конкретный характер, превращая даже самый уни-
версальный космический принцип в то, что может быть
буквально «увидено» и «услышано».

Таким образом, слово Конфуция отличается двойст-
венностью, двуплановостью, ибо, с одной стороны, оно
характеризуется рационально-логически, а с другой —
оказывается проникнутым иррационально-мистическими
интенциями. Однако этот иррациональный аспект от-
нюдь не является простым отрицанием рационального.
Противостоя ему, он вместе с тем составляет его выс-
ший и сокровенный смысл. Мистический мифологизм
становится как бы «душой» всех рационалистических
заявок «Изречений».

Подспудно этот мистицизм дает о себе знать во
многих фрагментах «Изречений», вызывающих ощущение
определенной тайны и загадочности. Однажды пер-
воучитель заводит со своим учеником Цзылу такой, на-
пример, разговор:

Путь не проходит.

Сяду на плот и поплыву к морю.

Тот, кто последует за мной, —

Это Ю.

Цзылу (Ю), услышав это, обрадовался.

Учитель сказал:

— Ю...

Ты превосходишь в храбрости меня,

Но тебе неоткуда взять древесины (с. 90—91, 5.7).

На парадоксальных, проникнутых символической образностью, высказываниях строится и другой диалог:

Цзыгун сказал:

Есть тут у меня кусок прекрасной яшмы.

Спрятать ли его в ящик и хранить

Или продать достойному ценителю?

Учитель ответил:

Продать!

Продать!

Я жду ценителя! (с. 184—185, 9.13)

Даже в обычных на первый взгляд словах Конфуция обнаруживается скрытый смысл. Создается впечатление, что он постоянно чего-то недоговаривает. Его речь изобилует недомолвками.

Родоначальник конфуцианства предстает в «Изречениях» как человек, обладающий тайной, которую могут постичь только избранные. Казалось бы, у него нет намерения специально ее скрывать: своим ученикам он прямо так и говорит, что ничего от них не скрывает (см. с. 147, 7.24). Отсюда его призыв «обучать без разделения» (с. 348, 15.39) и организация на этой основе собственной широко доступной школы:

Я не отказывал в наставлении никому,

Начиная с тех, кто приносил связку сушеного мяса

(с. 138, 7.7).

Но, делая обучение открытым для многих, он все же не считает каждого способным постичь истину. Напротив, он убежден в ее недостижимости для подавляющего большинства людей:

Народ можно принудить к послушанию,

Но его нельзя принудить к знанию (с. 161, 8.9).

Поскольку истину могут постичь лишь немногие, Конфуций устраивает школу прежде всего для их выявления. Обучаются в ней и все остальные, но каждый доходит только до своего уровня, ограниченного его природными способностями. Об этом свидетельствует наличие учеников, которых сам учитель называет «тупыми» (с. 247, 11.18). Он же говорит о недоступности идеала для ряда своих ближайших слушателей, не отказывая им в обучении (см., напр., с. 97, 5.12).

Не Конфуций делает из истины секрет, а она сама по себе — тайна и загадка, которую могут отгадать лишь избранные. Отсюда большое значение придается догадливости (см. с. 94, 5.9). Если ее нет, то уж тут ничего не поделаешь, и первоучитель такому второй раз свои слова не повторяет (см. с. 139, 7.8). Мистической загадочности истины соответствует лаконичность Конфуция, совпадающая с недосказанностью и символичностью. Именно этим еще объясняются чрезвычайно краткие ответы Конфуция на вопросы учеников, рождающие у последних недоумение и желание испросить дальнейших разъяснений. Ученики даже считают, что он от них что-то скрывает, о чем становится известно со слов их учителя (см. с. 147, 7.24).

Основатель конфуцианства фактически приходит к разделению всех людей на посвященных и непосвященных⁴. Красноречивый пример — его диалог с четырьмя учениками на предмет выяснения их желаний. Разговор Конфуция с Цзэн Си, участвующим в диалоге, — это беседа посвященных в тайну, которую другим знать, собственно, и не полагается. Во всяком случае первоучитель не делает ни малейшего усилия, чтобы открыть ее остальным ученикам, и характерно, что именно с Цзэн Си, и без того постигшим истину, он пускается в дальнейшие разъяснения (см. с. 252—261, 11.26). Еще одно наблюдение из той же области: со своим лучшим учеником Янь Цзыюанем, обладающим поразительной догадливостью, Конфуций наименее загадочен, с другими же, недостаточно способными слушателями (как в приводимой выше беседе с Цзылу), он иной раз прямо-таки изощряется в недомолвках и иносказаниях. Стиль Конфуция воспринимают и ученики (см. с. 184—185, 9.13). Получается своеобразная игра, участники которой говорят на особом, только им одним доступном языке, остальным же нужен перевод:

Учитель сказал:

Шэнь (Цзэнцзы)!

Мой путь — пронзать одним!

Цзэнцзы ответил:

— Да!

Когда учитель вышел, ученики спросили:

— Что это значит?

Цзэнцзы ответил:

Путь учителя —

Лишь преданность и сострадание (с. 81—82, 4.15).

В этом пункте мы вплотную подходим к ключевой для Конфуция проблеме слова и дела, т. е. к выяснению того, как воплощаются в жизнь «имена» и «речи». Само наличие такой проблемы свидетельствует о том, что в «Изречениях» глубоко осознается и переживается разлад между словами людей и тем, что они делают. Первоучитель неоднократно подчеркивает, например, отличие «слова», «речи» («янь») от «выполнения», «осуществления» («син»), которое означает также «действие», «поступок» (см., напр., с. 105, 5.20), часто противопоставляет их друг другу, призывая к «неумеренности» и «искусности» в «действиях» при сохранении «стыдливости» и «косноязычия» в «речах» (с. 85, 4.24, с. 319, 14.27).

Противопоставляя слово делу, Конфуций не пренебрегает речью вообще. Он выдвигает в качестве образца ущербное слово, т. е. те краткие до косноязычия «имена» и «речи» — символы, с которых благородный муж начинает свою деятельность правителя. Но это слово уже находится совершенно в особых отношениях с делом. Для того чтобы уяснить их соотношение, следует подробнее проанализировать понятие «действия» у Конфуция.

Исходное значение этого слова — физическое перемещение, такое, например, как «уход» куда-либо человека, «езда» на колеснице и т. д. Ехать, уходить — значит двигаться в определенном направлении, проходить какой-то путь. Неразрывная связь «прохождения» с путем («дао») проявляется также при их употреблении в метафорическом смысле. Об этом свидетельствует, например, требование «всматриваться» после смерти отца «в его действия — поступки («син») и три года не исправлять пути отца» (с. 15, 1.11), где путь и действия — единое наследие покойного родителя. В данном случае «действия» означают пройденный человеком жизненный путь. Сын «всматривается» в «пройденное» отцом.

Вместе с тем путь у Конфуция приравнивается, как известно, ритуалу, поэтому действие совершается в рамках не только пути, но и ритуала. Поскольку ритуал есть в то же время определенный порядок, то действие отождествляется также с актом ритуального упорядочения.

Именно этот порядок становится искомым идеалом в приводимой в начале главы цитате о том, что отказ

от «исправления имен» ведет к целому ряду вытекающих одно из другого негативных последствий: «не совершаются дела», «не процветают ритуал и музыка», «не соблюдают середины в наказаниях», «народу некуда деть руки, ноги». Так, относимое к «делам» слово «совершаться» («чэн») используется в «Изречениях» в выражении «чэн жэнь» — «зрелые, совершенные люди», которые, помимо всего прочего, «украшают» себя «ритуалами и музыкой». Связь следующего этапа — «ритуалов и музыки» с ритуальным упорядочением не нуждается в комментариях, если к тому же учесть, что «музыка» у первоучителя по сути совпадает с ритуалом⁵. Предпоследний уровень — наказания с их понятием «середины», но «середина», как и мера вообще, ассоциируется в «Изречениях» прежде всего с ритуальной нормой, о чем говорится в других главах книги. Яркой антитезой ритуала, призывающей к ритуальной упорядоченности, становится, наконец, образ народа, не знающего «куда деть руки, ноги».

Итак, дело, практика благородного мужа — это ритуальное действие-упорядочение. Но слово у Конфуция есть тоже, как мы знаем, обряд. Следовательно, переход от слова к делу совершается в рамках единого процесса ритуализации. «Речь»-обряд переходит в «действие»-обряд. «Называя», благородный муж как бы дает начальный толчок единому целому — всему процессу ритуального упорядочения. Граница между словом и делом оказывается фактически устранимой.

Это отношение к слову подтверждает одна на первый взгляд туманная сентенция Конфуция. Буквально ее можно перевести так (говорится о благородном муже): «Сначала осуществляет свои речи («син ци янь»), а потом им следует» (с. 31, 2.13). В таком понимании фраза совершенно непонятна, ибо, с нашей точки зрения, следовать словам — значит тоже их осуществлять, т. е. благородный муж сначала осуществляет свои речи, чтобы потом вновь их осуществлять. Во избежание этой тавтологии Дж. Легг произвольно меняет смысл оригинала: «Он действует перед тем, как говорить, и после говорит в соответствии со своими действиями» (134, т. 1, с. 150). По той же причине не менее произволен перевод П. С. Попова: «Тот, кто сначала действует, а потом говорит» (48, с. 10). Если учесть фактическое отсутствие границы между словом и делом в ритуальном процес-

се, то выражение «син ци янь» (где «син» — «действие, поступок» в функции предикатива, а «ци янь» — «свои слова, речи») может быть понято в том смысле, что благородный муж «делает свои слова действиями», т. е. добивается того положения, когда речь сама по себе есть уже не только речь, но и действие. Такое ритуальное слово-дело и становится тем, чему он стремится следовать в дальнейшем. Это «речь-действие» как ритуальный процесс.

Таким образом, ритуальное слово не просто не расходится с делом, но является им в буквальном смысле. Это тождество приобретает особое значение в свете отмеченного нами совпадения действия с путем.

Действовать — значит идти по пути; если нет движения, то и его путь нельзя обнаружить. С другой стороны, по пути не только идут, но сам он тоже может «проходить» («син»). В «Изречениях» жалобам на то, что «путь не проходит» (с. 90, 5.7; с. 322, 14.36; с. 395, 18.7), соответствует утверждение об «отсутствии пути в Поднебесной» (с. 72, 3.24). «Не проходить» («бу син») оказывается равнозначным слову «отсутствует», «не имеется» («у»). По отношению к тому, что отсутствует, это есть его небытие, хотя оно и не носит абсолютного характера, так как «отсутствующее» может «иметься» в другом месте. Путь, которого нет в Поднебесной, «имеется», например, у Неба (см. с. 98, 5.13). Но в обществе его все-таки нет, т. е. он не существует. Так сходятся в «действии» («син») два его исходных значения: идти и существовать. Путь осуществляется, начинает существовать, когда по нему идут. Это прохождение пути и есть его бытие, сам путь. Идею такого динамического существования и выражает понятие «действия» («син») ⁶.

К этому же выводу подводят и другие соображения. В «Изречениях» путь выступает идеалом, целью, но не как конечный пункт, а в качестве движения, устремленности. Это движение к цели предстает самой целью. В таком случае совпадение результата с процессом его достижения характеризует и тождественное пути «действие», «осуществление» («син»), которое означает не только осуществление, но и осуществленность, т. е. выражает понятие действительности, реальности.

По этой причине заявление Конфуция о том, что благородный муж «непременно может выполнить» («син») свои слова, отнюдь не подразумевает обязательную, как

мы бы сейчас сказали, реальную, возможность их осуществления. У учеников Конфуция обнаруживается интересное совпадение между тем, к чему стремится каждый из них, и его способностью к той или иной деятельности. Первоучитель считает, например, что Цзылу «можно» поручить управление «царством в тысячу колесниц», Жань Цю — руководство «домом в сотню колесниц», Гунси Хуа — ритуал приема гостей при дворе (с. 92—93, 5.8). Когда же он спрашивает этих учеников об их «желаниях» («чжи»), то они отвечают в полном соответствии с указанной для каждого из них способностью (см. с. 252—254, 11.26). Возможность (способность) совмещается в «Изречениях» с желанием, устремленностью, направленностью помыслов и поступков, т. е. о путем. Но путь и прохождение по нему есть, как мы знаем, реальность, поэтому возможность, совпадающая с путем, оказывается тождественной действительности. В связи с тем что путь как идеал, к которому первоучитель призывает вернуться, относится к категории должного, происходит также смешение должного с реальным. В учении Конфуция должное, желаемое, возможное и реальное совпадают. Наличие у благородного мужа «непременной возможности» в «осуществлении» своих речей означает, что он в одно и то же время желает, способен, чувствует себя обязанным и реализует свои слова, которые исполняются, т. е. в буквальном смысле творят действительность (поскольку «действие-осуществление» равняется существованию и действительности), в самый момент их произнесения.

Но в таком случае «речь-действие» в учении Конфуция предстает не только как упорядочение, но и как создание общества. Его сотворение понимается в плане героической борьбы (ибо «имя» — «слава» героя из предания) с хаосом и перехода к порядку. Отправным моментом здесь является представление о том, что имена и вещи пребывают первоначально не на своих местах, т. е. в беспорядке. Затем благородный муж приступает к классификации имен, тождественной называнию и расстановке по местам, упорядочению вещей, которое заключается прежде всего в размежевании их на две полярные категории. Это упорядочение становится одновременно и началом социального существования того, что называется. Благородный муж выступает как демиург — творец социума.

Все эти моменты составляют определенную схему, которая восходит к космогоническим представлениям, характерным для многих мифологий мира. Ее типические черты: идея первичного состояния как хаотической бесформенности и пребывания не на своем месте; героическое преобразование хаоса в упорядоченный космос, приобретающее характер творческого процесса; особая важность при создании мира его разделения на две полярные области — небо и землю; связь творения вещей с их названием (см. 98, с. 40—41).

Несмотря на то что космогонические мифы в Китае сохраняются в рудиментарном виде и их существование даже подвергается сомнению, реконструкция ряда сюжетов на эту тему позволяет обнаружить и в древнекитайской мифологии те же общие моменты: наличие первозданного хаоса, героическая борьба с ним и его преодоление, завершающееся сотворением мира, в котором большое значение отводится акту отделения неба от земли (см. 120, с. 121, 133, 137).

Вместе с тем выявление схемы космогонической мифологии у Конфуция не опровергает того бесспорного факта, что его интересует прежде всего не космогенез, а человеческая жизнь. Он воспринимает древнюю схему, наполняя ее новым социальным содержанием. Однако эта воспринятая из традиции форма не является у него лишь отживающим рудиментом. Весь предыдущий анализ показывает, что она выступает в «Изречениях» как конструктивная основа новых идей. Более того, только конструктивностью ее функция далеко не исчерпывается, ибо мифологическая схема в учении Конфуция, приобретая социальную окраску, продолжает удерживать одновременно и свое космогоническое содержание, которое приводит в «Изречениях» к формированию мифологизма качественно нового типа.

Ключевым в данном случае является вопрос о соотношении природы и общества у Конфуция. Он их, безусловно, различает, но по форме, а не по существу. Это подтверждает, например, анализ одного из важнейших его понятий, которое выражается словом «мин».

В ряде высказываний первоучителя оно означает царский «приказ» (с. 293, 13.20). В других случаях «мин» имеет значение «жизнь»; говорится, например, о «короткой мин» человека (с. 113, 6.3). К этому словоупотреблению примыкает выражение «мин страны», подра-

зумевающее тоже жизнь, существование, но уже не отдельного человека, а целого государства — судьбу страны (с. 354, 16.2). Наиболее же важным становится соединение «мин» с Небом, т. е. «мин Неба», небесная судьба. Наконец, «мин Неба» нередко понимается как «воля», что приводит к другому распространенному переводу: «воля Неба». Многозначность такой «воли» делает ее достаточно своеобразным понятием. Это «воля», проникнутая категорической требовательностью царского приказа, подлежащего неукоснительному исполнению, и тождественная судьбе Неба.

Конфуций говорит о судьбе Неба, но нередко эти слова употребляются им отдельно. В одном случае он, например, утверждает необходимость для человека, стремящегося к совершенству, «трепетать перед судьбой Неба» (с. 359, 16.8), в другом заявляет о невозможности стать таким человеком без знания уже просто «мин» (с. 419, 20.3). Здесь под «мин» подразумевается «мин» не чего-то еще, а именно Неба. Во всех подобных эпизодах, когда основатель конфуцианства ссылается на одно «мин», то имеет в виду судьбу Неба, при речи же о Небе подразумевает прежде всего его судьбу. «Мин» и Небо — понятия, тождественные между собой.

Это объясняется тем, что небесная судьба-приказ не может быть выражена словесно, ибо Небо «не говорит» (с. 379, 17.19). Небо предстает прежде всего в виде расположенных определенным образом небесных светил: «полярной звезды, пребывающей на своем месте», и всех остальных, которые «ее окружают». Этот физически наглядный небесный порядок выступает у Конфуция в качестве судьбы Неба и приказа о наведении такого же порядка во всем мире (с. 20, 2.1). Так небесный «приказ»-судьба совпадает с Небом как природным, астрономическим явлением.

В этот приказ включается и человеческая жизнь, ибо Конфуций неоднократно указывает на ее прямую, не требующую никаких слов, зависимость от Небес. Он имеет в виду прежде всего биологическую жизнь, продолжительность которой всецело определяется Небом (см. с. 242, 11.9; с. 120, 6.10). Однако этими рамками участие небесной судьбы в жизни человека не ограничивается. Один из учеников объясняет судьбой Неба не только продолжительность жизни, но и такие, с нашей точки зрения, сугубо социальные явления, как богатство

и знатность: он обнаруживает их «на Небе» (с. 264, 12.5). В этом смысле обобщающим может считаться заявление Конфуция об установлении порядка («дао») в обществе как деле «мин» — небесной судьбы (с. 322, 14.36). С его точки зрения, социальная жизнь входит в область небесной судьбы. При этом Небо воздействует на всю остальную природу, включая и общество, не извне, а изнутри. «Жизнь и смерть» не просто зависят от небесной судьбы, а «обладают» ею (с. 264, 12.5). Небо оказывается на месте остальной природы, а последняя — на месте первого, происходит своего рода их взаимная замена: если поднебесная природа «обладает» судьбой Неба, то Небо становится вместилищем «богатства и знатности», т. е. «обладателем» этих, с точки зрения Конфуция, природных явлений земной жизни. Небо «обладает» остальной природой, которая «обладает» судьбой Неба. Как обладатель небесной судьбы эта природа отождествляется с Небом, в качестве же того, чем обладает Небо, она совпадает с его судьбой. В результате, поднебесная природа предстает и Небом, и небесной судьбой. В свою очередь, Небо и его судьба полностью совпадают со всем остальным природным миром, включая человеческий. Это подтверждает и терминология, в которой жизнь человека обозначается тем же словом, что и небесная воля, — «мин» (с. 113, 6.3; с. 240, 11.7) ⁷.

То же самое относится к понятию пути. Он есть не только у людей, весь мир обладает им: говорится о «пути страны», «пути Поднебесной», «пути Неба». Этой широкой атрибуции пути соответствует использование слова «син» для характеристики движения времени — «хода сезонов» (см. с. 379, 17.19). Поскольку весь мир, включая человеческое общество, вмещается в область «небесной судьбы», то его путь тождествен пути Неба. Мир предстает в учении Конфуция идущим по единому пути, проходящим этот путь ⁸.

Глобальным характером наделен в «Изречениях» и тождественный пути ритуал. Так, одно из требований первоучителя к главе государства, насчитывающего тысячу колесниц, — «понуждать народ сезонами» (с. 9, 1.5). В другом случае «понуждение народа» со стороны благородного мужа относится уже к понятию «и» (с. 101, 5.16), которое переводится чаще всего как «долг» или «справедливость». Если учесть, что благородный муж относится к тем, кому «может быть доверена судьба ста

ли» (с. 159, 8.6), т. е. судьба «страны в тысячу колесниц», то он и правитель такой страны оказываются одним и тем же лицом. Отсюда возможен знак равенства между «справедливостью в понуждении народа» и «понуждением народа сезонами», иначе говоря, отождествление «и» с сезоном и с тем, что делается посезонно. Поскольку способом реализации «и» выступает ритуал (см. с. 342, 5.18), а тождественные «и» времена года у Конфуция «идут», «реализуются», то способом их реализации тоже может быть только ритуал. В данном случае имеются в виду ритуальные «действия», «нравственное поведение» («син») природы.

Можно привести и другие примеры. Конфуций говорит об идеальном правлении как о том, что напоминает ему расположение небесных светил (с. 20, 2.1). Вместе с тем он приравнивает этот идеал к уступчивости (с. 154, 8.1), которую в свою очередь связывает с ритуалом (с. 80, 4.13). В другом фрагменте образцовое правление и ритуальный порядок (с. 22, 2.3) употребляются им как синонимические выражения. Следовательно, идеал правления есть в определенном смысле обряд, поэтому сходство между Небом и истинным правлением неизбежно оборачивается подобием ритуала и Неба. Конфуций упоминает также, что Небо было образцом для праведных государей древности (с. 166, 8.19), но последние в качестве сынов Неба являлись источником ритуала (с. 354, 16.2), который они распространяли, как правило, не насильно, а путем личного примера. В этом случае уподобление Небу оказывается равнозначным ритуализации.

Итак, общество составляет органическую часть природы. Но тогда благородный муж, создавая социум, выступает лишь как продолжатель космогонического процесса, который воплощается в пути Неба. В этом смысле действия человека, упорядочивающего социальную жизнь, ничем в принципе не отличаются от подвигов мифических героев — демиургов и богов, творящих окружающий мир.

Именно поэтому в творческой деятельности благородного мужа Конфуций ориентируется на происходящее «однажды», т. е. на случай, случайность. Возвращение Поднебесной на путь истинный рассматривается им как результат «однажды» приложенного человеком усилия (с. 262, 12.1), причем из сопоставления

этого тезиса с другими положениями, например, с тем, в соответствии с которым одно лишь наличие желания оказывается вполне достаточным условием для достижения идеала (с. 150, 7.30), следует, что установление порядка в мире зависит от прихоти правителя, поскольку именно он объявляется виновником смуты (см. с. 407, 19.19). В связи с тем что правитель является «держателем государственной судьбы» (с. 354, 16.2), его воля оказывается тождественной судьбе государства. Более того. Если от нее зависит установление порядка, то она совпадает также и с небесной судьбой, которая определяет «прохождение пути». Так, испытанное «однажды», т. е. случайно, желание оборачивается мировой закономерностью. И поскольку обрести это желание, как и утратить, чрезвычайно легко, каждое мгновение жизни начинает восприниматься как критический момент в установлении мира и спокойствия на земле. Над бездной социального небытия Поднебесную удерживает свободная воля благородного мужа-правителя, который из дня в день, на протяжении всей своей жизни, совершает великий подвиг по возвращению человеческого мира к пути.

Растворение общественного в природном делает такого демиурга творцом не только общественного бытия, но самой жизни людей. Он не становится, конечно, их родителем в буквальном значении, однако то, что им создается, не относится лишь к сфере этики, политики и социальных отношений, оказываясь неразрывно связанным с физическим существованием человека. Не случайно Конфуций отождествляет «прямое», т. е. прямой путь, путь в собственном смысле (поскольку кривой путь есть «беспутство»), с «жизнью» (см. с. 125, 6.19). «Прохождение пути», которого добивается благородный муж, становится равнозначным человеческой жизни. Это соответствует понятию пути как существованию и действительности.

Отсюда следует, что «беспутные» современники Конфуция лишаются возможности жить и принадлежат миру нереального. Но их нереальность нуждается в специальном рассмотрении, поскольку первоучитель ясно видит, что они все же существуют и даже могут благоденствовать, тогда как людей, идущих по пути, нередко настигает преждевременная смерть. За примерами ему далеко не ходить: любимый ученик Янь Цзыюань (Янь

Юань), на которого Конфуций смотрит как на своего преемника, умирает совсем молодым, другая надежда конфуциевой школы, Боню, неизлечимо заболевает. Подобную участь разделяют даже не все «беспутные» правители.

Гибель добродетельного и жизнь «беспутного» Конфуций объясняет, ссылаясь на «несчастье» («бусин») первого и «счастье» («син») второго. Трудно выяснить, что здесь имеется в виду, ибо такие ссылки встречаются крайне редко. Зная учение первоучителя о гибельности беспутства, его однажды ехидно спрашивают, почему «не погибает» правитель, названный им «беспутным». Конфуций указывает причину: службу у этого правителя конкретных лиц, ведающих рядом отраслей государственного управления (с. 316, 14.19). Таким образом, причина жизни «беспутного» правителя, его «счастье» не в нем самом, а в определенном стечении внешних обстоятельств. Если исходить из этого вывода, то «несчастье» добродетельного, его преждевременная смерть тоже коренится в том или ином наборе внешних условий окружающей действительности. «Счастье» и «несчастье» указывают на внешнюю относительно человека силу, не связанную с тем, идет ли он по пути Неба или сворачивает в сторону, вступает на «кривой путь».

Эта внешняя сила отождествляется с небесной судьбой, Небом, так как именно в них Конфуций видит причину болезни Боню и смерти Янь Цзыюаня (см. с. 120, 6.10; с. 242, 11.9). Но прохождение жизненного пути, совпадающего с путем Неба и равнозначного жизни добродетельного человека, есть тоже небесная судьба. Следовательно, и тут и там люди имеют дело с судьбой Неба, но ее значимость для них в каждом из этих случаев неодинакова.

Судьба Неба как внешняя по отношению к человеку сила не имеет такого обязательного характера, каким обладает небесная судьба, составляющая человеческую добродетель — следование по небесному пути. Добродетельность человека обеспечивает сохранение его жизни, беспутство же, заключающееся в нарушении «воли» Неба, ведет к гибели. Таково правило. Противоположная ситуация — лишь исключение из этого правила. Конфуций убежден, что добродетельных людей безвременная кончина настигает реже, чем беспутных, и живут они в

своём большинстве дольше последних. Недаром идеал человека он связывает с долголетием (с. 127, 6.23).

Это правило действует не только на уровне индивидуальной человеческой жизни, но и в рамках существования отдельного рода. «Редко» бывает, говорит Конфуций, чтобы те, кто незаконно присвоили себе власть государя, «не пропали» через несколько поколений. Он даже намечает конкретное число этих поколений для разных рангов: для «местных владетелей» — 10, для «сановников» — 5, для «побочных слуг» — 3 (с. 354, 16.2). Это правило иллюстрирует у него «измельчание» трех современных ему родов высших сановников из царства Лу, узурпировавших за несколько поколений до этого власть государя (с. 356, 16.3).

Таким образом, выявляются как бы две сферы небесной судьбы, определяющие продолжительность человеческой жизни. Одна из них находится вовне человека, другая составляет его личные качества. Находящаяся вовне второстепенна и необязательна, относящаяся непосредственно к человеку — существенна и необходима. Небесная судьба в первом значении близка понятию случайности, во втором — необходимости. В связи с этим представляется вполне обоснованным часто встречающийся перевод «счастья» и «несчастья» как счастливой и несчастливой случайности. По Конфуцию, все определяется судьбой Неба, но если безвременная кончина добродетельного и благополучие беспутного — судьба Неба в качестве внешней случайности, то долголетие добродетельного и гибель беспутного — судьба Неба уже в смысле внутрижизненной закономерности. «Воля» Неба — это жизнь, существование; «беспутство» означает отклонение от небесного пути, т. е. от жизни, и если «беспутный» все-таки существует, то его существование по сути ему не принадлежит; оно является по отношению к нему внешним, случайным, не зависящим от него, не переставая, однако, быть существованием-путем и судьбой Неба.

Беспутство правителей открыто не афишируется. «Кривой путь» узурпатора Ян Хо, вздумавшего настаивать Конфуция, избегающего с ним встречи (с. 365—366, 17.1), это кривда, ложь, лицемерие. «Беспутство» потому и совпадает с «кривым путем», что предпочитает маску показного благочестия. Осуждая фальшь современников, первоучитель с горечью констатирует повсе-

местное распространение «любви к внешнему» (с. 188, 9.18; с. 340, 15.13). Существование беспутного, обусловленное случайным стечением внешних обстоятельств, становится внешним в буквальном смысле. Это бытие человека лишь по внешнему виду, на уровне явления, сущность которого находится за пределами человека.

В связи с тем что несправедливое богатство и знатность напоминают Конфуцию «проплывающее облако» (с. 143, 7.16) и рассматриваются в его школе как явления одного рода с жизнью и смертью, незаслуженная беспутным правителем жизнь тоже подпадает под это сравнение. Существование нарушителя небесной «воли» предстает таким же эфемерным и призрачным, как «проплывающее облако». По этой причине того, кто не совсем твердо придерживается пути, один из учеников отказывается считать как «существующим», так и «несуществующим» (с. 401, 19.2). Но тогда беспутный человек оказывается именно «несуществующим». Его бытие — видимость существования, мнимая реальность, совпадающая со смертью.

Отсюда, между прочим, следует тезис Конфуция о том, что «беспутным» правителям можно не служить, не нарушая долга службы государю (с. 335, 15.7), ибо они — правители не реальные, а мнимые, лишь видимость. Однако основатель конфуцианства демонстрирует перед этими правителями поразительное хладнокровие, выражая полную уверенность в том, что они не могут нанести никакого вреда ни ему, ни его ученикам (см. с. 147, 7.23; с. 176, 9.5; с. 322, 14.36). Исследователи нередко склонны видеть в данном случае проявление фатализма Конфуция. Здесь дело не только в фатализме, но также в понимании жизни добродетельного и жизни беспутного как подлинной и мнимой действительности. Добродетельный и беспутный относятся к разным мирам: первый — к истинной реальности, второй — к мнимой, кажущейся. Беспутный правитель, чья сфера жизни — мнимая реальность, бессилён в области подлинной действительности, в связи с чем он не может нанести никакого вреда добродетельному. Если последний погибает, то не от беспутного, а из-за случайного стечения внешних обстоятельств, за которыми стоит единственно подлинная реальность — Небо.

Впрочем, в своих отношениях с правителями Конфуций всегда осторожен. Это не опровергает их принадлеж-

ности к мнимой действительности, но позволяет уточнить ее смысл. Осторожность первоучителя соответствует его осуждению тех, кто может прыгнуть в колодец в погоне за идеалом (см. с. 130, 6.26). В данном случае у родоначальника конфуцианства нет сомнения в физическом существовании беспутных правителей, как и в наличии колодца, куда прыгать опасно для жизни. Но их существование выглядит не тем, чем оно является на самом деле. Именно в этом смысле бытие беспутного имеет кажущийся, мнимый, ложный характер, а не потому, что относится всецело к области воображения и не принадлежит действительности вообще. Внешне беспутный правитель всемогущ, славен, богат, полон всяческого благополучия, но на самом деле он ничем не отличается от человека, находящегося при смерти, уже стоящего одной ногой в могиле и способного в любой момент умереть. Близкая смерть и определяет подлинную реальность жизни беспутного, который лишь кажется полноценно существующим, а по сути уже мертв.

Таким образом, мнимость не является чем-то сугубо иллюзорным. Она представляет собой внешний аспект реального — пути, который по отношению к ней выступает как «сущность». Но эта «сущность» дается в ее физической конкретности, составляя такие чувственно воспринимаемые явления, как Небо, природа, «идущие по пути» люди. Именно поэтому, осуждая современников за «любовь к внешнему» («хао сэ»), Конфуций связывает с тем же «внешним», «видом», «выражением лица» («сэ») одну из своих важнейших добродетелей — «сыновнюю почтительность» (с. 27, 2.8). В его учении путь выступает как зримая «сущность», а беспутство — как видимость без «сущности». И то и другое получает физическое воплощение: мнимый мир становится живым зрелищем смерти, «идущий по пути» — подлинным образом жизни. Несмотря на их противоположность, эти полюса в то же время отождествляются друг с другом, поскольку оба они существуют, т. е. совпадают с небесной судьбой. Беспутство — смерть, с одной стороны, противостоит пути — жизни, а с другой — отождествляется с ним, оказываясь его двойником.

Эта типичная для мифологии пара «тождественных двойников» (110, с. 182—183) становится у Конфуция предметом «знания», которое, не нарушая в принципе их мифологизма, придает ему более осмысленный характер.

«Сущность» приравняется тогда осмысленности, что приводит к отождествлению пути с осмысленной жизнью, а беспутства — с неразумным бездуховным существованием. Подлинность есть смысл, поиск которого равнозначен демифологизации, но этот смысл не отделяется в «Изречениях» от его физического воплощения, в результате чего осмысленная, т. е. ставшая понятийной, мифологема «тождественных двойников» остается конкретно-жизненным явлением, функционируя как скрытый миф, известный лишь «мудрому».

В данном случае необходимо уточнить соотношение природы и общества в учении Конфуция. Социальная жизнь в принципе не отличается от жизни природы, которой противостоит не общество в целом, а лишь его беспутная часть. Отличие природы от общества осмысляется в основном исторически: оно наблюдается только в периоды истории, когда «в Поднебесной нет пути», и является таким же, как существование «беспутного» правителя, внешним и мнимым. Однако даже в эти периоды его по сути нет, поскольку мнимость означает смерть, небытие. Аморальное общество с характерным для него социальным хаосом — это лишь призрак, видимость, подобие действительности, которого на самом деле нет.

Когда Конфуций противопоставляет беспутство природе, он отождествляет природу с нравственностью и выводит за ее рамки все безнравственное как несуществующее. Преобразуя хаос аморальности в этически полноценное общество, благородный муж творит в скрытом смысле и физическое бытие людей, ибо ведет их от смерти к жизни, от мнимости-небытия к подлинной реальности природы и космоса.

¹ О роли слова у Конфуция пишет Е. В. Завадская, но она скорее привлекает внимание к этой проблеме, чем действительно раскрывает ее в контексте «Изречений» (см. 47, с. 36—45).

² А. М. Карапетянц констатирует «синкретичность, переход друг в друга основных категорий», отсутствие четкой границы между ними, их взаимозаменяемость в учении Конфуция. В то же время он обнаруживает в «Изречениях» достаточно отчетливое деление терминов на «основные слова» и даже усматривает в них определенную иерархию, когда считает одни понятия «базовыми» и «общими», а другие — «надстроечными» и «частными». Это объясняется тем, что А. М. Карапетянц вообще определяет раннее

конфуцианство как «древнейшую стадию развития китайской науки» (см. 53, с. 22, 28, 29, 32, 33).

⁵ А. И. Кобзев предлагает считать китайские термины символами, имеющими «как образно-метафорические, так и рационально-понятийные интерпретации», растворяя их в «феномене универсального классификационализма» (63, с. 49). Суть же вопроса заключается в том, что у Конфуция терминология не просто символична, но и мифологична, что окрашивает в определенный тон и ее метафоричность.

⁶ Поэтому «демократизм» Конфуция в процессе преподавания, подчеркиваемый многими исследователями, весьма относителен.

⁷ Музыка у Конфуция — понятие синкретическое. Он называет музыкой Оды и Гимны — часть Песен (с. 186, 9.15), танец Шао (с. 339, 15.11), отмечает ее обычную трактовку как игры музыкальных инструментов (с. 375—376, 17.11). Музыка представляет собой органическое единство стихотворного текста, танцевальных движений и собственно музыки. Это единство тесно связывается с ритуалами — обрядностью, введенной, по мнению Конфуция, идеальными правителями. И хотя первоучитель отличает ритуалы от музыки, их связь нередко переходит в тождество — так, что порой трудно определить, где кончается музыка и начинается обряд. Он, например, осуждает наличие при дворе сановника «восьми рядов танцующих» (с. 41, 3.1); ибо это входило в prerogative государя, аналогичную у Конфуция таким ритуальным атрибутам, как щит перед воротами, подставка для винных чар, присвоение которых не государем есть «незнание ритуала» (с. 68—69, 3.22). Здесь «восемь рядов танцующих» — и вид музыки, и определенный обряд. Музыка оказывается у Конфуция всецело обрядовой, а обряд — проникнутым музыкой.

⁸ Многие понятия, которые мы анализируем, рассматриваются А. И. Кобзевым в русле достаточно поздней, неоконфуцианской традиции, хотя и с привлечением более ранних источников (см. 64, с. 29—32, 94, 96, 101—107, 121—122, 147—149, 158, 184—195). Наша задача другая: выявить смысл этих терминов исключительно в контексте «Изречений».

⁹ Тождество судьбы с жизнью отмечает Х. Крипп (см. 137, с. 131).

¹⁰ О пути, едином у Конфуция для людей, государства и всего мира, пишет Х. Крипп (см. 137, с. 133).

Глава II

Мир как мистерия

知者樂水



仁者樂山

Но разве вырос горькой тыквой я?!
Как можно оставаться мне несъеденным?!

Конфуций

В предыдущей главе многие особенности слова в «Изречениях» объясняются его тождеством с ритуалом, в котором на первый план выдвигается принцип употребления «к месту». Эта уместность не единственный признак ритуального действия. Не менее важно соединение обряда с понятием почтительности.

В «Изречениях» отмечается близость почтительности к ритуалу (с. 17, 1.13), сам ритуал понимается как «расспрос о каждой вещи при входе в великий храм» (с. 56—57, 3.15), т. е. как выражение почтительности, из-за которой и спрашивают о том, что известно; первоучитель считает «не стоящим созерцания» то, когда «совершают ритуал без почтительности» (с. 74, 3.26), но и «почтительность без ритуала» утрачивает для него смысл (с. 155, 8.2).

Основатель конфуцианства готов пойти на упрощение ритуала, например, заменить пеньковую шапку на простую шелковую, но категорически возражает против «вольности» в поклонах при совершении обряда, наносящей ущерб ритуальной почтительности (с. 174, 9.3).

Чаще всего понятие почтительности у Конфуция выражают три слова: «гун», «цзин» и «вэй». Сразу же бросается в глаза различие между «гун» и «цзин». У каждого из них прежде всего свой предмет: если «гун» есть «почитание се-

бя» (с. 334, 15.5), то «цзин» обращается на родителей (с. 26, 2.7; с. 83, 4.18), высших (с. 101, 5.16), человека (с. 245, 11.15), демонов и духов (с. 126, 6.22). Следовательно, предметом «гун» является сам почитающий, а «цзин» — внешний по отношению к почитающему мир. Отсюда «гун» связывается с «пребыванием на месте», т. е. со свободой от служебных обязанностей, а «цзин», напротив, — с отправлением службы (с. 292, 13.19), например, со «служением высшему» (с. 101, 5.16). Конфуций прямо говорит: «...в службе (делах) заботятся о почтительности (цзин)» (с. 361, 16.10). В отличие от «цзин» «гун» проявляется не в службе, а во внешности человека: «...во внешности заботятся о почтительности (гун)» (там же). Таким образом, «гун» — самопочитание, выражающееся во внешнем виде, «цзин» — почитание других как служением им.

Третье слово, выражающее понятие почтительности («вэй»), имеет еще значение боязни, опасения, угрозы: «Учителю угрожали (вэй) в Куане» (с. 176, 9.5). Это слово употребляется, когда говорится о необходимости почитать не только старших по возрасту добродетельных людей, но и молодежь ввиду возможного обретения ею в будущем славы добродетельных (с. 190, 9.23). Предметом «вэй» оказывается и величественный вид «благородного мужа», чьи «одежда и шапка прямые», а «взор почтенен» (с. 417, 20.2). Наиболее же известно по этому поводу высказывание Конфуция о «трех вэй»: перед «волей Неба», «великим человеком», «словами святых людей» (с. 359, 16.8). На наш взгляд, неправильно было бы понимать это слово просто как боязнь, опасение. Благородного мужа, например, люди не могут только бояться, ибо он, как уточняет Конфуций, «величав, но не свиреп» (с. 417, 20.2). В контексте приведенных высказываний «вэй» означает глубочайшую почтительность, благоговение, доходящее до боязни.

Если сравнить разобранные выше слова, то станет очевидной особая близость, почти идентичность понятий «вэй» и «цзин», которые Конфуций специально нигде не различает и употребляет как синонимы. Они предусматриваются у него по сути перед одними и теми же предметами внешнего по отношению к почитающему человеку мира. Особняком стоит «гун», которое в ряде случаев прямо противопоставляется «цзин». Но отличие между ними не является принципиальным, это отличие не по

природе, а также направленности, ориентации, почитания: в одном случае — на внешний мир, в другом — на самого почитающего. В этой связи различие между «гун», «цзин», и «вэй» становится весьма условным и относительным, что объясняет случаи использования «гун» как почитания не себя, а других; например, в поучении ученика Конфуция о необходимости быть «почтительным (гун) с людьми...» (с. 264, 12.5). Таким образом, «гун», «цзин» и «вэй» выражают идею глубочайшей, перемешанной с боязнью почтительности, благоговейного трепета — причину ритуального служения почитаемому предмету.

Среди предметов почитания перечисляются родители, высшие, человек, демоны и духи, старшие, потомки, Воля Неба и т. д. Строго говоря, чисто религиозным предметом являются только демоны и духи, но их почитание выражается тем же понятием, что и преклонение перед многими другими объектами ритуального служения. Правда, призывая к такому почитанию, Конфуций отмечает необходимость «удалять их» (т. е. демонов и духов, с. 126, 6.22), но к самой почтительности это не имеет непосредственного отношения, о чем свидетельствует его призыв «приносить жертвы духам, словно духи существуют» (с. 53, 3.12). Несмотря на удаленность и отсутствие духов, их культ, а значит, и почтительность к ним остаются без изменения. Конфуций не проводит различия между почтительностью к духам и почтительностью к таким, с нашей точки зрения, вполне земным явлениям, как родители, потомки и др. Поскольку почитание духов, выражающееся в соответствующих обрядах, — это почитание религиозное и оно распространяется на все остальные перечисленные объекты ритуального служения, то совершенно очевидно, что ритуальная почтительность как таковая носит у Конфуция религиозный характер. Поэтому и почитание родителей, и послушание государю, и преклонение перед Небом относятся к сакральной сфере. Почитание в учении Конфуция является религиозным культом.

Религиозный характер конфуциевой почтительности подтверждается ее неразрывной связью с жертвоприношением. Один из учеников Конфуция одобряет того, кто «при жертвоприношении заботится о почтительности» (с. 401, 19.1). Основатель конфуцианства не может представить ритуал без жертвоприношения. Когда его уче-

ник «пожелал отменить принесение в жертву барана...» в одном из ритуалов, то он ему сказал: «Тебе... жаль барана, а мне жаль ритуала» (с. 59, 3.17). Ритуал рассматривается даже как способ жертвоприношения (с. 25, 2.5), которое по этой причине оказывается целью, сутью ритуального действия¹.

В соответствии с расширением сферы культа, перенесением его с демонов и богов на многие другие явления окружающего мира расширяется и область культового жертвоприношения, которое становится сущностью «этикета», кладется в основу человеческого поведения, определяет порядок общения между людьми. В связи с тем что ритуальность пронизывает не только общество, но и природу, весь мир предстает в качестве ритуала, т. е. прежде всего в виде культа и жертвоприношения.

Поэтому анализируемое в предыдущей главе «исправление имен», которое начинает процесс упорядочения — создания социума — и отождествляется с учением Конфуция, сводится не просто к ритуальному действию, но тоже означает культ и жертвоприношение. «Называя» людей и явления, осмысливая их, мудрец-демиург совершает перед ними культовое поклонение и жертвоприношение. Он отдает себя им в жертву, в качестве которой выступают его «речи» и «действия». Таким же жертвенным служением оказывается использование традиции. В этом контексте учение Конфуция, познание-творение благородным мужем социума предстают как совершаемые на алтаре человечества культ и самопожертвование.

Новый момент в данной концепции возникает при характеристике легендарного царя Шуня, о котором первоучитель говорит:

Правившим в недеянии —

Таким был Шунь.

Чем же он занимался?

С повернутым прямо на юг лицом он почитал себя,
и только!

(с. 334, 15.5)

Этот правитель, рассматриваемый в «Изречениях» как высший идеал, «почитает», т. е. отправляет культ, приносит жертву собой уже не другим, а самому себе. Важно также, что его обращенное к собственной персоне самопожертвование соединяется с «недеянием». Поскольку же «делать» («вэй») такой человек может лишь одно;

идти по пути, то «недеяние» означает завершение пути-жизни, т. е. смерть. Иначе говоря, будучи живым, Шунь становится как бы умершим (подробнее об этом см. гл. V). Это кульминационный пункт самопожертвования, до которого доходит тот, кто «начинает с исправления имен». Его «недеяние» есть прекращение всякой социальной деятельности, включая и действие словом.

Именно в этот идеал метит Конфуций, когда заявляет о своем желании отказаться от речи. Отвечая на вопрос ученика:

А что продолжают тогда ученики,
Если вы не будете говорить?

он поясняет:

А говорит ли Небо что-нибудь?
Но чередуются в году сезоны,
Рождается все сущее.

А говорит ли Небо что-нибудь? (с. 379, 17.19)

Здесь проводятся параллели: Небо — Конфуций, природа — люди. Небеса обеспечивают природный порядок в молчании и к такому же молчаливому упорядочению общества призывает первоучитель. В связи с тем что наведение порядка есть творческий акт, а молчание соединяется с представлением о трауре и смерти (см. с. 326—328, 14.40), на этой высшей ступени творение социума мыслится как гибель творца, который приносит жертву собой самому себе.

Так в учении Конфуция вскрывается еще один распространенный в космогонических мифах мотив, отождествляющий создание вселенной с процессом превращения в нее жертвующего собой демиурга. Этот мотив указывает на очень древнюю стадию мифологического сознания, которую, по словам А. Ф. Лосева, характеризует «первобытная слитность, доходящая до полной нерасчлененности» (75, с. 149—150). Последующее разъяснение им данной темы представляется особенно важным, поэтому приведем его целиком: «В обиходе всякой религии фигурируют такие понятия, как жертва, жрец, приноситель жертвы и божество, которому жертва приносится. На стадии расчлененного и, в частности, формально-логического мышления эти понятия вполне раздельны и даже в известном смысле противоположны. Другое дело — та отдаленная ступень мыслительной слитности. Представим себе, что бытие или мировая

жизнь берется в целом и притом настолько в целом и нераздельном виде, что, кроме этого мира, больше нет ничего, от чего бы он зависел. Тогда расчленение и распадение такого мира окажется некоторого рода его расчленением, т. е. его жертвоприношением. Но кому же приносится такая жертва, кем и от лица кого она приносится? Эта жертва приносится ему же самому, этому миру; и приносится она им же самим, этим самым миром. Желая расчлениваться и оформиться, перейти от безразличного и безраздельного хаоса к расчлененному и упорядоченному космосу, этот единственный и возможный мир сам и при помощи своих же собственных средств и от своего же собственного лица приносит эту жертву расчленения самому же себе. Поэтому потребитель жертвы, жрец и, наконец, сама жертва являются в данном случае одним и тем же существом, одним и тем же единственно возможным миром, одной и той же общемировой жизнью. Прежде чем эти категории отделятся одна от другой в последующем религиозно-мифологическом сознании, сначала они даны в общенерасчлененном мышлении, где одно и то же существо является и приносящим, и принимающим жертву, и жрецом, и самой жертвой. Примеров такого нерасчлененного мышления в наиболее раннюю эпоху встречаем очень много. Эту первобытную диалектику слитного мышления в области мифологии жертвы надо понять во всем ее удивительном своеобразии» (75, с. 150).

В древнекитайской мифологии данный мотив ассоциируется прежде всего с именем «одного из наиболее древних женских зооморфных божеств — Нюйва» (55, с. 247). Намек на него встречается в «Каталоге гор и морей», составленном, как полагает исследователь этого памятника Э. М. Яншина, в конце III — начале II в. до н. э. (там же, с. 16). В других, уже средневековых, источниках указанный мотив соединяется с именем мужского божества Паньгу:

Первым родился Паньгу. Когда он умер, его тело претерпело превращения: дыхание стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя странами света и пятью пирами, кровь и моча потекли реками, жилы и мускулы легли земной поверхностью, плоть превратилась в почву, волосы (головы) стали звездами, волосы (тела) — травой и деревьями, зубы и кости — драгоценными камнями, семя и мозг — дождем и озерами (цит. по 120, 127).

По мнению Э. М. Яншиной, «в легенде о сотворении мира Паньгу нет ни одной идеи или мотива, неизвестных древнекитайским космогониям...» (120, с. 128). Реконструкция этих идей и позволяет ей обнаружить в древнекитайской мифологии мотив божественного самопожертвования как завершающего акта мирового творения. И хотя сведения о нем записываются через века после смерти Конфуция, данное обстоятельство еще не опровергает возможности их существования в устной форме задолго до конфуциевой эпохи. Так, например, ставится вопрос в отношении «Каталога гор и морей», в котором «обнаруживаются... более древние представления о богах и предках, чем даже в памятниках IV—III вв. до н. э.» (55, с. 16).

Следовательно, именно на этот креационный миф в его наиболее архаической форме ориентируется Конфуций, когда провозглашает своим идеалом погруженного в бездеятельное самопочитание Шуня. Упорядочение-творение социума в молчании становится тогда кульминацией космогонической схемы, выявленной в предыдущей главе: оно означает завершающий акт создания мира как превращение в него жертвующего собой творца.

Поскольку этот акт является заключительным звеном единой схемы, начинающейся с «исправления имен», к нему относятся все характерные для нее в учении Конфуция и уже отмечавшиеся нами особенности. Так, несмотря на изменение содержания самопожертвования, касающегося теперь лишь судьбы социума, оно удерживает в результате тотальной всеохватности ритуала и свой чисто космогонический аспект. Здесь мы имеем дело с тем же скрытым мифологизмом, о котором идет речь в предыдущей главе, ибо мифологема рождающей смерти, приобретая понятийный характер, одновременно переживается в «Изречениях» в самом буквальном жизненно конкретном смысле. Именно так, не метафорически и прямо, воспринимается, например, аскетизм лучшего ученика Конфуция Янь Цзыюаня, о чем мы говорим ниже. В соответствии с мифологемой рождающей смерти строится структура наиболее универсальных идей и образов «Изречений».

Таковым прежде всего является понятие-образ путь как тождество цели и движения к ней, идеала и способов его достижения. То же самое относится к важнейшему у Конфуция понятию ритуала, совпадающего с путем.

С одной стороны, ритуал определяется как способ управления (с. 53, 3.11; с. 62, 3.19), наведения порядка (с. 22, 2.3), ограничения культуры (с. 130, 6.27; с. 182, 9.11), служения (с. 62, 3.18; с. 25, 2.5), установления (с. 419, 20.3), реализации человеческой природы (с. 342, 15.18). С другой стороны, ритуал выступает конечным результатом всех человеческих усилий: «возврат к ритуалу» означает достижение высших целей Конфуция (с. 262, 12.1). Ритуал, как и путь, представляет собой тождество цели и средства, субъекта и объекта, восходящее к нерасчлененному единству жреца, жертвы и ее потребителя в отмеченном выше ритуале космического самопожертвования.

Анализ других категорий не только подтверждает ориентацию «Изречений» на этот космогонический обряд, но и ведет к раскрытию тех исходных побуждений и импульсов, которые лежат в его основании. Особенно важной и в данном случае оказывается уже рассматривавшееся нами понятие «действия» («син»). В одном из эпизодов «Изречений» Конфуций говорит:

Тот разбойник,
Кто в детстве не был кроток и послушен,
Достигнув зрелости, не приобрел известности,
Состарившись, не умирает (с. 329, 14.43).

Смерть рассматривается здесь как поведение человека, его «дело» наравне с такими «действиями» людей, как кротость, послушание и другие поступки, достойные славы — «продолжения» у потомков. В связи с тем что эти «действия» располагаются в порядке усиления их значимости (что соответствует возрастной иерархии с ее культом стариков), смерть относится к важнейшему достижению человека, составляет высший завершающий этап его деятельности и существования.

Путь у мира один. Осуществляя свой жизненный путь, человек идет по пути Неба. Когда человеческий путь кончается, остается тот же единственный путь — путь Неба, существовавший и до рождения человека. Смерть как высшая точка реализации человеческого пути отмечает переход к небесному пути, является этим путем. Кончается жизнь человека, но продолжается жизнь Неба, выступающая в качестве предельного достижения человеческой жизни. Смерть не абсолютное ничто, а лишь небытие человека, составляющее высшую реальность — бытие Неба.

«Прохождение пути» вещами — их «существование» («син») — является реальностью, стремящейся к воплощению «мин» Неба, к полноте небесного бытия, т. е. к своей смерти. Так и в данном случае в соответствии с ритуалом самопожертвования намечается диалектическое тождество жизни и смерти, стремление к жизни оборачивается стремлением к смерти. Вещи находятся в процессе неуклонной реализации своей небесной «сущности», т. е. в процессе постоянного умирания.

Таков контекст афоризма, высказанного Конфуцием над речным потоком:

Все уходящее подобно этому (реке) —
Не останавливается ни днем, ни ночью (с. 188, 9.17).

Здесь аналогия: текущая вода — уходящее. Общий момент — безостановочность движения, но в первом случае имеется в виду движение в пространстве, а во втором — во времени. Течение реки — течение жизни, причем жизнь дается в аспекте уходящего, умирающего, в противоположность приходящему, возникающему, рождающемуся. Действительность есть не прекращающееся ни на мгновение умирание, смерть, тождественная приближению к исходному максимуму бытия — вечной жизни Неба.

Таким образом, жизнь Неба оказывается равнозначной смерти отдельных вещей. В этом контексте их гибель означает восстановление изначальной целостности мира, с которой и ассоциируется небесная жизнь. В свою очередь возникновение вещей объясняется разложением этой целостности, т. е. гибелью Неба. Однако уничтожение Неба в вещах есть его «выход» из себя и растворение в них, т. е. слияние с ними, что происходит и с вещами, когда они погибают, отождествляясь с Небом. Следовательно, рождение вещей и гибель Неба означают не только утрату глобальной целостности, но и ее обретение. Небо без вещей предстает такой же изолированной вещью, как и отдельная вещь без Неба. И путь Неба, и путь вещей оказываются в равной степени путем подлинно творческого самопожертвования и смерти.

Это подводит нас к исходному и чрезвычайно важному представлению об изначальной вине, своеобразном первородном грехе в учении Конфуция. В данном случае грех относится не только к человеку, но ко всей природе, включая и Небо, ибо само их существование уже

есть нарушение первоизданной небесной целостности, требующее своего устранения, т. е. гибели всего сущего.

Правда, на первый взгляд вина в «Изречениях» вызывается не этой причиной, а занятием не своего, чужого места, и отождествляется с беспорядком, «смутой», Данная трактовка виновности и выражена прежде всего в афоризме Конфуция.

Тому молиться будет некому,
Кто провинится перед Небом (с. 54, 3.13).

Но возвращение на свое место означает у первоучителя вступление на единый для мира путь Неба, который требует как раз «выхода из себя», за свои пределы и слияния со всем сущим. Поэтому подлинно «уместной» становится вещь, которая, занимая свое место, определяющее границы ее изолированного существования, отождествляется в то же время с мировым целым, т. е. в определенном смысле гибнет.

Уяснить эту скрытую вину в «Изречениях» помогает антитеза Конфуция:

Благородный муж думает (помнит) о наказании,
Малый человек думает (помнит) о милостях,

т. е. у одного на уме милость, у другого — наказание. Поскольку в параллель к «думает о наказании» здесь ставится тезис о том, что «благородный муж думает (помнит) о добродетели» (с. 79, 4.11), то стремление к добродетели оказывается равнозначным мысли о наказании.

Для благородного мужа не характерна уверенность в собственной непогрешимости. Напротив, он постоянно опасается совершить ошибку и быть за нее наказанным. Именно поэтому при встрече с недостойным человеком рекомендуется «внутреннее исследование себя» для проверки своей правильности (с. 83, 4.17). Способом устранения ошибок являются осторожность и умеренность (см. с. 34, 2.18; с. 85, 4.23). Но осторожность и умеренность восходят у родоначальника конфуцианства к такому важному понятию, как «стыд» («чи») (подробнее см. гл. V). Поскольку это чувство предполагает способность к «самоосуждению» (с. 110, 5.27), то исходным моментом в мысли о наказании становится не страх, а чувство вины, виновности, носимое в себе тем, кого Конфуций рассматривает как идеал человека, стремящегося к совершенству. Таким образом, даже высоконравственное

поведение не освобождает полностью от чувства виновности до самого момента отождествления с небесной судьбой, т. е. до смерти. «Муки стыда» испытывает не только благородный муж, их знает и народ (см. с. 22, 2.3). Это чувство становится изначальным побудительным мотивом «действия» — действительности.

Итак, в основе творческого самопожертвования, о котором говорится выше, лежит некое разлитое во вселенной ощущение первородной виновности. В соответствии с этим ощущением наличие вещей само по себе еще не может служить им оправданием, лишь этическая деятельность природы, ее «син» (даже как «ход» сезонов, например) приводит к снятию с нее вины, оказывается своеобразным спасением, жертвой природы, стремящейся искупить вину своего отдельного существования, сливаясь со всем остальным миром. Иными словами, изолированная вещь — абсурд, чтобы быть оправданной, ей приходится «выходить» из себя, т. е. умирать. Таким «выходом-уходом» и становится ее «существование» («син»). Беспутство же есть бытие «бездействующее», собственно природа, лишенная «син» — связи с целым и потому вдвойне греховная. Оно означает уклонение от искупления вины и самопожертвования, препятствие на пути к спасению и небесной вечности. В нем оказывается нечто ограниченное, претендующее на другие ограниченности. От этой агрессивности предохраняет только самоотверженное приобщение к целостности мира.

Подспудная, но чрезвычайно важная идея вины, пронизывающая «Изречения», позволяет поставить вопрос о том, является ли учение Конфуция в своей основе трагическим. Раскрытие этого вопроса помогает также выявить основные этапы и элементы, составляющие обряд творения социума правителем в акте самопожертвования.

Обращает на себя внимание характер выявленной вины. Поскольку рождение вещей с их изолированным существованием — результат «воли» Неба, эта вина совпадает с небесной судьбой, т. е. соответствует объективной необходимости, чему-то совершенно неизбежному и непреодолимому. Отсюда вещи становятся замешанными в ней бессознательно, оказываясь по существу без вины виноватыми. Это и есть то, что обычно называют трагической виной.

Учение Конфуция начинается как узнавание челове-

ком своей бессознательной вины. Этот вывод следует из понимания первоучителем того, что такое познание и мудрость.

Так, он делит всех людей в зависимости от их отношения к учению и знанию на четыре разряда:

Высший — тот, кто знает от рождения;
Следующий — тот, кто познает в учении;
Следующий далее —
Учится, когда испытывает крайность;
Те же, кто и в крайности не учатся, —
Люди низшие (с. 361, 16.9).

Ключевым для процитированного фрагмента становится понятие крайности — отправного момента процесса, в котором наряду с первой и последней ступенями, составляющими «неизменяющиеся» пределы знания — «высшую мудрость» и «низшую глупость» (с. 368, 17.3), включаются две промежуточные, переходящие одна в другую, стадии — учение в крайности и обретение знания от обучения.

Крайность — перевод иероглифа «кунь», исходное значение которого — ветхая хижина с рухнувшими внутрь балками, в переносном смысле — нищета, крайнее истощение и беспорядок (см. 128, с. 302). В одном случае «кунь» у Конфуция означает опьянение: говорится о «кунь от вина», т. е. об «опьянении от вина» (с. 188, 9.16); в другом само опьянение подразумевается уже под иероглифом «луань» — «смутой», «беспорядком», «запутанностью» (с. 222, 10.8). В комментарий на случай с опьянением «кунь» прямо отождествляется с иероглифом «луань», «смутой» (с. 188, 9.16). Таким образом, крайность означает нищету, упадок, смуту. Если использовать этимологическое значение иероглифа «кунь», то метафорическим образом такой смуты могут быть обломки деревянных балок, рухнувшие внутрь ветхой хижины.

Но смута и есть вина, связанная с изолированным существованием вещей, т. е. именно та трагическая вина, о которой говорилось выше. Отсюда и понятие крайности, вмещающее смуту, тоже отождествляется с этой виной. Так, неосознанное преступление становится исходным моментом учения и познания.

Однако в таком случае этому преступлению соответствует в «Изречениях» понятие сомнения. Поднимая учение как постановку вопросов, Конфуций однажды заме-

чает, что вопрос задают при сомнении (с. 361, 16.10); иными словами, сомнение, как и крайность, образует отправной этап учения, выступая в качестве побудительной причины. «Низший люд» и в крайности не учится именно потому, что не сомневается.

Как и крайность, сомнение тоже предполагает определенное внутреннее колебание, утрату душевного равновесия, устойчивости. Неуверенность лишает покоя, вызывает сумятицу чувств. Сходство между сомнением и крайностью-смутой подчеркивает слово «хо» («заблуждение»).

Любя его, желают ему жизни;
Ненавидя его, желают ему смерти;
И желать ему жизни,
И желать ему смерти —
Это заблуждение (с. 270, 12.10)

— так определяет данное понятие Конфуций. В другом случае он вопрошает:

Не заблуждение ли:
Забывать свое тело
И своих родителей
Из-за вспышки гнева? (с. 277, 12.21)

В обоих определениях подчеркивается неустойчивость, непостоянство помыслов и желаний, т. е. все то, что можно назвать духовной смутой. Заблуждение оказывается близким крайности-смятению.

Вместе с тем «хо» у Конфуция означает и сомнение. Именно такой смысл оно имеет в выражении «смутить волю» человека (с. 322, 14.36) в требовании «знания без хо», т. е. «без сомнения» (с. 319, 14.28), в констатации факта устранения «хо» — «сомнения» как одной из целей познания (с. 23, 2.4), начинающегося с сомнения. Здесь слово «хо», означающее смуту и «заблуждение», выступает синонимом «и» — «сомнения», которое является побудительной причиной учения. Сомнение оказывается в определенной степени изоморфным состоянию безвинной вины — «крайности», совпадающей со «смутой».

Но тогда получается, что «низший», четвертый, разряд людей, находясь в крайности и душевной смуте, не осознает их как смуту, сомнение, ибо не сомневается. Третий же разряд воспринимает свою внутреннюю неустойчивость как сомнение. В этом контексте сомнение есть осознание человеком «крайности» того положения,

в котором он находится. Сомнение означает начальный этап осознания катастрофы — совершаемого в заблуждении и неведении преступления. Наличием этого самосознания и отличается третий разряд от низшего, пребывающего в ничем не потревоженном невежестве.

Полная трагизма самооценка становится у Конфуция неотделимой от понятия знания. В беседе с учеником он, например, утверждает:

Что знаешь, то считай, что знаешь;

Незнание считай незнанием.

Это и есть знание (с. 33, 2.17).

В знание включается самооценка его человеком, иначе говоря, лишь знание осознанное является знанием в собственном смысле слова. Кроме того, знание отождествляется также с узнаванием. Это узнавание того, что известно, и того, что неизвестно.

Само знание делится Конфуцием на два вида, соответствующих уже отмечавшимся разрядам людей: знающим от обучения и знающим от рождения. Иначе говоря, он различает знание врожденное и приобретенное. Поскольку знающие от обучения «следуют» за знающими от рождения, то приобретенное знание уступает врожденному. В одном из высказываний первоучитель прямо называет приобретенное знание «следующим» (с. 149, 7.28), т. е. второстепенным, и дает ему такое определение:

Видеть многое и помнить —

Это в знании второстепенно (с. 149, 7.28).

В другом случае данная формула приводится им в несколько измененном виде:

...выучивает многое и его помнит (с. 333, 15.3).

В этом определении подчеркивается необходимость помнить то многое, что видит и выучивает человек, но такое памятование означает лишь способность узнавать увиденное и выученное прежде. Вероятно, не случайно иероглиф, которым записывается здесь слово «помнить», в другом чтении может переводиться уже непосредственно как «узнавать», в связи с чем возникает вариант перевода: «... видеть многое и его узнавать». Таким образом, знание, приобретаемое в процессе обучения, есть тоже прежде всего узнавание.

Другой его компонент, заключающийся в восприятии «многого», указывает на те «сотни» обреченных на от-

дельное существование «вещей» (в нашем переводе — «все сущее»); которое образует область бессознательно-го преступления природы и человека. Поскольку смута в обществе зависит у Конфуция от персонального поведения благородного мужа-правителя, последний не освобождается от личной ответственности за нее до тех пор, пока не устраняется полностью беспорядок среди окружающих. Человеку не дается права считать себя совершенным, если остается несовершенным общество, в котором он живет. Его бессознательная вина потому еще имеет такой глобальный характер, что ему приходится быть в ответе за все происходящее в мире людей. В этом случае знание от обучения, предполагающее восприятие и запоминание многих отдельных вещей и явлений, заключается по существу в стремлении человека как можно более полно выяснить степень своей виновности.

Конфуцием владеет жгучее нетерпение докопаться до самых глубоких оснований — ужасной истины. Он все время стремится убедиться, что положение не таково, что оно лучше, чем кажется, но тщетно. Так появляется лейтмотив «Изречений»:

«Все кончено!»

Я не встречал того, кто может осудить себя в душе.

Когда он видит свои ошибки (с. 110, 15, 27).

Примерно в том же духе он говорит в следующий раз:

Все кончено!

Я не встречал того, кто добродетель бы любил,

Как внешность ... (с. 340, 15, 13).

Безысходность пронизывает его слова:

Не прилетает благовещий феникс,

Не шлет река своих знамений,

Свершается мой час последний! (с. 179, 9, 9)

И после смерти своего любимого ученика Янь Цзыюаня считает себя уже по существу погибшим:

Орлы над рекой вьются над моим гробом,

Гибну я от Неба!

Гибну я от Неба! (с. 242, 11, 9)

Однако, познавая до конца зло, Конфуций узнает и добро. Именно поэтому целью его учения на данном уровне становится отыскание «хорошего, доброго» («шань») (см. с. 149, 7, 28). Он пытается ухватиться за все сколько-нибудь «хорошие» явления современной ему

жизни, но их явно недостает и потому его взор обращается к природе и прошлому. Наиболее же сильно первоучителя привлекает древность, ибо главным предметом учения и знания являются в «Изречениях» Песни, Книга, Ритуал и другие компоненты традиционного наследия. Именно в них он находит «путь» — не законченный и застывший идеал, а предстоящее в качестве идеала самоотверженное стремление к нему, к этой туограниченности, которая искупает вину своего отдельного существования подвигом самопожертвования — слияния с целым. Познаваемое Конфуцием добро есть искупаемая вина, оправдывающая себя раздельность, устремленная к слитности. Поскольку это все же раздельность, она познается в дифференцированных понятиях и определениях, которые составляют рациональный уровень учения Конфуция, соответствующий второстепенному, приобретаемому в процессе обучения знанию. В данном случае рационализм совмещается с трагизмом.

По мнению первоучителя, учение становится «на-
правленным», если «учатся без сы» (с. 31, 2.15), т. е. без того, что обычно переводится как «дума», «мысль» — понятие, которое в «Изречениях», с одной стороны, означает расчет перед действием (с. 105, 15.20) и является синонимом слов «план», «замысел» («моу»), а с другой — обыгрывается на примере строк из народной поэзии, где имеет значение думы-тоски по человеку (с. 193, 9.31). «Сы» включает и расчет, план, рациональное знание, и трагическую тоску по идеалу.

Этот трагический характер рационального постижения действительности получает дальнейшее обоснование в отождествлении Конфуцием учения и знания с человеческой практикой. Их связь он представляет как единый процесс:

...слышать многое,

Выбирать в нем доброе и следовать ему...

Здесь первую часть высказывания — «слышать многое» — нельзя приравнивать к знанию, которое, помимо восприятия «многого», предполагает еще «его запоминание». Зато все высказывание в целом выступит далее у Конфуция как параллельная конструкция к полному определению того, что такое знание: «Видеть многое и его помнить» (с. 149, 7.28). В этой параллели восприятие многого на слух соответствует видению многого, а

выбор хорошего и следование ему — его запоминанию. Отсюда следует, что запоминание предполагает различение хорошего и плохого. Это делает запоминание тождественным вынесению оценки, которая сама по себе есть уже определенный выбор. Так стирается грань между знанием и практикой. Выбор и следование избранному, т. е. собственно практика, оказываются в какой-то мере вовлеченными в понятие знания.

Сама практика понимается Конфуцием достаточно своеобразно, что подтверждается, например, содержанием его учебной программы. Весьма решительно он изгоняет из числа предметов изучения земледелие и огородничество (с. 284, 13.4), не учит ремеслам, т. е. полностью игнорирует материальное производство. Его отношение к торговле проявлялось в том, что он «не пил покупного вина и не ел мяса с рынка» (с. 222, 10.8). Из «шести искусств» о письме и счете Конфуций даже не упоминает, управление колесницей считает низшим из искусств и ему тоже не обучает, стрельба же из лука, ритуал и музыка интересуют его не сами по себе, а с точки зрения их значимости в нравственном совершенствовании людей.

Конфуций понимает знание-практику как образ жизни, поведение человека. С его точки зрения, если человек почтителен к родителям и старшим, осторожен, преисполнен любви к людям и т. д., то ему учиться не обязательно (с. 10, 1.6). Эту мысль развивает ученик, который уже прямо называет ученым того, кто служит родителям и государю, дружит в соответствии с конфуцианскими идеалами (с. 11, 1.7). Не менее красноречивы и примеры, касающиеся знания. В одной из бесед Конфуций приравнивает знание к деятельности правителя, заключающейся в «возвышении прямых и изгнании кривых» (278, 12.22). В другом фрагменте он определяет знание:

Добиваться для народа справедливости,
Чтить демонов и духов, но к ним не приближаться, —
Это и может называться знанием (с. 126, 6.22).

В связи с тем что знание отождествляется с жизнью человека, по сути даже с его судьбой, переход от незнания к знанию, от безвинной виновности к узнаванию вины означает перелом не только в сознании, но и в образе жизни, поведении, судьбах людей, т. е. ведет к перипетии — другой наряду с узнаванием части трагиче-

ского сюжета по Аристотелю. Учение освобождает человека от «страха» и «скорби» (см. с. 264, 12.4), но из этого следует, что «страх» и «скорбь» являются теми чувствами, которые он испытывает, когда узнает свою вину и начинает учиться. Вместе с сомнением они и образуют как раз состояние, претерпеваемое в результате перелома и побуждающее к учению.

Одной из важнейших составляющих судьбу героя становится также понятие «сострадание» («шу») (о нем подробнее см. гл. V).

Цыгун спросил:

— Найдется ли такое одно высказывание,
Чтобы можно было следовать ему всю жизнь?

Учитель ответил:

— Не таково ли сострадание?

Чего себе не пожелаешь,

Того не делай и другим (с. 343, 15.24).

Решающим в перипетии становится переживание, которое называется словом «фэнь». Семантический спектр этого слова достаточно широк и включает такие значения, как гнев, досада, огорчение, горячность, воодушевление, страстность. В «Изречениях» оно встречается крайне редко.

В одном из этих редчайших случаев родоначальник конфуцианства, например, утверждает, что «не просвещает» тех, кто не испытывает «фэнь» (см. с. 139, 7.8). Следовательно, данное состояние выступает как необходимое предварительное условие учения. В связи с тем что отправным моментом учебного процесса является крайность-смятение, «фэнь» оказывается в определенной степени сближенной с состоянием смуты, сумятицы. Это чрезвычайно сильное и бурное чувство, вытесняющее все другие желания, ибо когда его испытывают, то «забывают о еде» (с. 145, 7.19). Ему не случайно сопутствует состояние духа, при котором человек оказывается настолько потрясенным, что утрачивает дар речи (см. с. 139, 7.8). Отсюда проистекает и обязательная для этого переживания направленность вовне, его не просто испытывают, а «выражают» (см. с. 145, 7.19).

Отличаясь такой страстностью, оно отнюдь не отождествляется со смятением — признаком «заблуждения», к которому относится, например, «вспышка гнева», доводящая до того, что «забывают себя и родителей» (с. 277, 12.21). Если этот гнев и смятение Конфуций

осуждает, то «фэнь» для него — чувство не только вполне положительное, но и весьма ценное. И оно не может, безусловно, сводиться к простому и обычному гневу.

Таким образом, «фэнь» указывает на чрезвычайно сильное, доходящее до неистовства и самозабвения состояние, которое соединяется со страданием и носит ярко выраженный экспрессивный характер. Оно явно сближается с тем, что в западной культуре получает название пафоса². О правомерности такого сопоставления свидетельствует судьба этого термина в истории китайской литературы.

Для иллюстрации обратимся к творчеству Сыма Цяня и Ли Чжи — двух выдающихся китайских писателей, каждый из которых выступает ярким выразителем своей эпохи. Жизнь Сыма Цяня (II в. до н. э.) приходится на конец древности в Китае. Ли Чжи (XVI в.) тоже живет в эпоху, завершающую громадную полосу китайской истории: в период позднего средневековья. В творчестве обоих с поразительной глубиной и масштабностью подводится итог предшествующему многовековому развитию.

В замечательном письме-исповеди «Ответ Жэнь Шаоцину» Сыма Цянь, подвергнутый позорному наказанию, объясняет причину того, почему он не кончает с собой. В решении остаться жить им движет желание завершить свой главный труд «Исторические записки» («Ши цзи»). В этом он берет пример с выдающихся людей прошлого, у каждого из которых было в жизни какое-нибудь несчастье, но оно не только переносится ими со стойкостью, но и превращается в источник вдохновенного творчества.

И в самом деле ведь Вэнъван, князь Просвещенный Чжоу, сидел в тюрьме и там развил свой комментарий к «Чжоу И» иль чжоуской редакции «Метаморфоз». Чжунни попал в опасный для него момент и написал тогда «Чуньцю» (иль свою «Летопись времен»). Цюй Юань был изгнан и бежал, и после этого он произвел поэму о том, «Как в беду он впал». Цзо Цю очей свет потерял — и вот он произвел «Гоюй», или «Речи мудрецов о разных государствах». Мыслитель Сунь, когда ему князь ноги отрубил, свои «Военные законы» написал и стройно изложил их в книге. Бу-вэй был сослан в Шу, а в мире распространены «Заметки Люя обо всем». Хань Фэй сидел в тюрьме у Цинь — и вот «Как трудно поучать» и «Одинокая досада» явились в свет. И «Ши» — классический канон стихов и од в трехстах главах был создан вообще людьми ума и мудрости сверхчеловеческой, особой, когда они бывали в горестном порыве! Все эти люди были переполнены склублившимся в них чувством, но не могли в жизнь

провести ту правду, что в их душе жила. Поэтому они нам исповедали прошедшие дела и мысль о будущих людях. Так вот и Цзо Цю был без глаз, а Суню отрубили ноги; служить уж больше не могли, ушли от дел и углубились в книги и суждения, и построение планов, схем, программ, чтоб в этом всем дать выход своим чувствам, обиде, злобе и тоске (58, 94—95).

Словами «горестный порыв», «чувства, обида, злоба и тоска» В. М. Алексеев, которому принадлежит данный перевод, обозначает один и тот же иероглиф «фэнь» (7, т. 2, с. 909). Этот «горестный порыв» — состояние человека, преодолевающего физическое или нравственное страдание в борьбе за общезначимые цели. Изливаясь, такой порыв приводит к созданию выдающегося литературного произведения и может быть с полным основанием отнесен к сфере пафоса и всего патетического.

Та же по сути идея выражена и в «Предисловии» Ли Чжи к замечательному китайскому роману XVI в. «Речные заводи». Это предисловие он начинает с цитаты из Сыма Цяня, рассматривающего подлинное произведение как «выражение чувства» («фа фэнь») и утверждает, что в древности люди высшей мудрости не брались за кисть, если «не испытывали чувства» («фэнь»). «Ведь писать без чувства (фэнь), — продолжает Ли Чжи, — это все равно что дрожать, когда нет стужи, стонать, когда нет боли. Что можно вычитать из таких сочинений?!» (10, с. 109). По мнению писателя, творцы «Речных заводей» были полны гнева на правителей, не думавших о судьбе родины, и «утоляли свое чувство (фэнь)», описывая в книге подвиги героев-побратимов из лагеря Ляншань (10, с. 109). И для Ли Чжи решающим в художественном творчестве оказывается наличие трагического пафоса, обуславливающего правдивость и содержательность произведения искусства.

У Конфуция художественный аспект патетического не отделен от остальных областей жизни. Во взглядах первоучителя пафос приобретает ритуально-мифологический характер. Таков контекст, в который ставится здесь патетическая страсть, выступающая в качестве необходимого предварительного условия обучения. Она сливается с чувством первородной вины — побудительного мотива нравственного «действия» («син»), а значит, и учения. Будучи вызванным трагической причиной, пафос зовет человека к исполнению новой трагедии — самопожертвованию, равнозначному слиянию с миром.

Более глубоко уяснить эту особенность пафоса в учении Конфуция помогают слова А. Ф. Лосева, высказанные им в связи с древнегреческой культурой: «Я думаю, что наилучшее было бы в данном случае прямо употребить слово «пафос», так как оно как раз подчеркивает как максимальную возбужденность, граничащую с самозабвением, так и серьезность того предмета, который эту возбужденность вызывает. Всякое сильное душевное волнение, приводящее к катастрофе, например, к преступлению, вызванное той или иной трагической ситуацией, например, виной, долгом, возмездием и т. д., есть пафос, патетический момент мифа» (74, с. 724).

Человек у Конфуция — активный участник мировой трагедии и даже выступает в качестве ее главного героя. Им движет пафос преодоления изолированности своего индивидуального существования, представляющий трагический аспект того имеющего космический характер самопожертвования, в результате которого из социального хаоса возникает организованное человеческое общество.

Наличие трагического пафоса у Конфуция не может считаться полностью доказанным, если нет подтверждения тому, что человек идет на подвиг самопожертвования вполне сознательно и добровольно, по своему свободному волеизъявлению, пусть даже и совпадающему в конечном итоге с неотвратимой необходимостью. Ключом к раскрытию этого вопроса становится понятие «стремления» («чжи»), которому в «Изречениях» уделяется достаточно большое внимание.

Когда Конфуций спрашивает своих учеников об их «чжи», то каждый из них начинает отвечать со слова «хочу» (с. 109—110, 5.26), т. е. «чжи» есть в первую очередь желание. С другой стороны, оно включает в себя и цель желания, поскольку становится предметом человеческих «поисков» (с. 361, 16.11). Таким образом, «чжи» — это целеустремленность человека. Она является его руководящим началом, сопоставимым с ролью полководца в армии (с. 191, 9.26); утратившие ее навлекают на себя «позор» (с. 396, 18.8); наличие «чжи» оказывается также непременным предварительным условием учения (с. 23, 2.4), приводящего к ритуалу, который требует от человека, чтобы он с самого начала «преодолеял себя» (с. 262, 12.1). Если присмотреться к тому, что конкретно подразумевается под «чжи», то ею

становится, например, желание быть скромным, заботиться о старых и малых (с. 109—110, 5.26), стремление к благосостоянию народа (с. 254, 11.26) и т. д. Все это позволяет определить «чжи» как сознательную целеустремленность человека, руководящую его поступками и связанную с «преодолением» им себя, т. е. увидеть в «чжи» нечто достаточно близкое к понятию человеческой воли. Но «чжи» как воля человека имеет в учении Конфуция чрезвычайно своеобразный характер.

Мы уже отмечали, что у конфуциевых учеников обнаруживается тождество между тем, к чему стремится каждый из них, и способностью к той или иной области деятельности, из чего следует совпадение способностей с волей, причем оказывается, что она проявляется до обучения (с. 23, 2.4) и может быть у простолюдина (с. 191, 9.26), иначе говоря, является природным феноменом. Это возникающее само собой стремление к реализации своей прирожденной способности в той или иной области деятельности, совпадающее с желанием занять в обществе место, соответствующее данной способности.

Иначе говоря, воля человека совпадает с его жизненным предназначением. В «Изречениях» такое предназначение приравнивается пути, судьбе. Именно поэтому отцовская воля как предмет для подражания детей становится тем, заменителем чего для них после смерти отца оказываются «его жизнь» и «путь» (с. 15, 1.11). «Чжи» прямо сопоставляется с путем в проводимой Конфуцием параллели:

Живут уединенно, чтобы обнаружить свою волю (чжи).

Исполняют долг, чтобы достичь своего пути (с. 361, 16.11).

Он неоднократно говорит о «стремлении (воле) к пути» (с. 18, 1.14; с. 138, 7.6), но поскольку воля, как и путь, представляет собой тождество стремления и цели, то она в данном случае сливается с понятием пути. Отсюда «чжи» — это то, что непосредственно «видят», «созерцают». «При живом отце смотри на его чжи...», — учит Конфуций, отождествляющий «чжи» и действие человека. Отсутствие действия — результат утраченной воли, в противном случае воля не сопоставлялась бы с «позором», который в одном из афоризмов означает невыполнение порученного дела (см. с. 293, 13.20).

В этом проявляется несвободный характер человеческой воли в учении Конфуция: она совпадает с путем, а «осуществление пути» отождествляется с «мин» — «судь-

бой Неба» (с. 322, 14.36), силой, как мы знаем, внешней, господствующей над человеком и предстающей, с одной стороны, в качестве мировой закономерности, а с другой — как стечение обстоятельств, случайность. По взглядам первоучителя человек находится во власти судьбы и не может ее изменить. Но это не делает его рабом судьбы, ибо судьба, необходимость совпадают в учении Конфуция со свободой человека.

Рассмотрим в этой связи эпизод «Изречений», в котором рассказывается о том, как один из конфуциевых учеников заснул днем прямо на глазах у своего учителя, не преминувшего по данному поводу заметить:

Гнилая древесина не годится для резьбы,

На стену из навоза не нанести обмазки.

За что же упрекать мне Юя? (заснувшего ученика)

И далее родоначальник конфуцианства говорит о своей утрате доверия к людям, в чем винит того же ученика (с. 95—96, 5.10).

Казалось бы, достаточно тривиальная картина, известная всем народам и временам: нерадивый ученик и недовольный им учитель. Но взгляды в нее повнимательнее. Главным предметом разговора здесь становится по существу «стремление к учебе» («чжи юй сюэ») — воля ученика, которая, во-первых, сопоставляется с исходным материалом для обработки (деревом, стеной), т. е. отождествляется с человеческой природой, и, во-вторых, является личным желанием самого учащегося, поскольку Конфуций, говоря об утрате своего доверия к людям в связи с этим случаем, имеет в виду неискренность ученика, лишь мнящего себя усидчивым, а на самом деле никакого желания к учебе не испытывающего. Человек изображается свободным в своих желаниях, которые оказываются не чем иным, как его природой, судьбой.

Вопрос о свободе человека прямо ставится в сравнениях Конфуция, взятых им из области земляных работ:

К примеру, насыпая холм,

Я останавливаюсь,

Не донеся одной плетушки, —

Такая остановка зависит от меня;

Или, заваливая землей,

Пусть высыпал я лишь одну плетушку,

Но двинулся вперед, —

Такое продвижение зависит от меня (с. 189, 9.19).

Если сопоставить эти слова с высказыванием Конфу-

ция о Янь Цзыюане, никогда не занимавшемся земляными работами:

Я видел, как вперед он продвигался,
И никогда не видел, чтобы останавливался (с. 189,
9.21),

то станет очевидным глубоко индосказательный характер приводимых примеров, символизирующих жизненный путь, судьбу человека.

Первоучитель не утверждает здесь, что от людей зависит выполнение какого-то дела целиком, ибо оно может быть выше их сил. Но от человека зависит сам процесс осуществления. Судьба как тождество цели и пути есть движение, и если достижение определенного конечного пункта может быть кое-кому не под силу, то продвижение по пути доступно каждому. Выполнение человеком своей природной предназначенности находится полностью в рамках его субъективных возможностей и желаний. Может, правда, показаться, что тут речь идет лишь о свободе действия, т. е. о том, что человек способен выполнить любое (в пределах его субъективных возможностей) действие, но это не так, поскольку действие совпадает у Конфуция с волей, и потому свобода действия неизбежно оборачивается свободой человеческой воли. Первоучитель не утверждает, конечно, свободы выбора в нашем понимании, т. е. не наделяет людей способностью переменить свою судьбу, избрать другую. Однако Конфуций и не лишает их совсем свободы выбора, только выбор этот получается достаточно своеобразным. Он заключается не в перемене судьбы, неизбежной для каждого человека, а в принятии решения по поводу участия в осуществлении собственной судьбы. Перед человеком стоит выбор: либо «продвинуться вперед» — сознательно пойти навстречу судьбе, либо «остановиться», т. е. отказаться от личного участия в ее осуществлении. Эта свобода выбора дается не каждому, ибо для того, чтобы сознательно включиться в осуществление судьбы, требуется «знание судьбы», которым Конфуций наделяет лишь благородного мужа, все же остальные, «малые люди», «народ»; таким знанием не обладают (с. 359—360, 16.8; с. 419, 20.3; с. 161. 8.9). Благородный муж сознательно идет навстречу своей судьбе и становится ее подлинным хозяином, ибо в силах человека вообще быть хозяином собственной судьбы: «...у простолюдина нельзя отнять жизнеустремления» (с. 191,

9. 26). В этом контексте и воспринимается несколько загадочный на первый взгляд афоризм Конфуция: «Благородный муж не инструмент» (с. 30, 2.12), т. е. не им управляют, не его делают «инструментом», а он распоряжается всем, в том числе и самым главным — своей жизнью, судьбой. Прочие люди — лишь слепые орудия судьбы. Благородный муж — «великий человек», возвышающийся до уровня судьбы, и его судьба — это «путь», который становится «великим» благодаря активности самого человека.

Человек может сделать путь великим,
Не путь делает великим человека (с. 345, 15.29).

Понятие «великого пути» — судьбы «великого человека» органически соединяется в «Изречениях» с представлением об эпохе смуты, которая выявляет отличие благородного мужа от остальных людей:

Становится известно, как стойки сосна и кипарис,
Лишь с наступлением холодного сезона (с. 193, 9.28).

Ко времени жизни Конфуция в «Поднебесной пути не было уже давно» (с. 72, 3.24), и основатель конфуцианства говорит:

Будь в Поднебесной путь,
Я не участвовал бы в перемене (с. 393, 18.7).

Иначе говоря, он понимает свою деятельность как «участие в перемене», усматривая в последней главное содержание той смутной эпохи, в которой ему приходится жить. «Переменной» является переход от смуты к порядку, в результате чего намечается конфликт между тенденцией к беспорядку — признаком внешнего мира, и тенденцией к порядку, которая предстает как внутренняя, субъективно ощущаемая в качестве свободной, потребность человека.

Внутренняя свобода, которая в то же время есть необходимость, толкает благородного мужа на действие независимо от того, каков будет результат, и даже вопреки явным признакам обреченности задуманного дела. Красноречивой становится характеристика, данная Конфуцию человеком, называемым в «Изречениях» привратником:

Не тот ли это, кто знает, что он не может,
Но делает? (с. 325, 14.38).

И действительно, для первоучителя, по его же словам,

нет ни «можно», ни «нельзя». Он не оспаривает неведения отшельников в возможность вернуть мир к порядку, но поскольку «в Поднебесной пути нет», то ему приходится «участвовать в перемене», т. е. участвовать в установлении порядка, отправляться на поиски государственной службы независимо от исхода предпринимаемых усилий (с. 393, 18. 7). В этой связи вспоминаются слова его ученика о «службе благородного мужа» как о «выполнении» им «своего долга» даже в том случае, когда уже становится ясно, что «путь не пройдет» (с. 395, 18. 7).

Таким образом, Конфуций утверждает свободу воли, активность жизненной позиции человека, сознающего обреченность того дела, за которое он борется. Добровольная устремленность навстречу своей гибели-судьбе придает образу первоучителя в «Изречениях» трагический характер. «Великий путь» благородного мужа оказывается не чем иным, как обреченностью в свободе.

Когда мы говорили о трагической вине, то отмечали ее соответствие «второстепенному», или рациональному, уровню познания, связанному с восприятием «многого». Но тот, кто избирает путь благородного мужа, одним этим аспектом ограничиваться не может. Ему требуется еще «знание судьбы Неба», без которого никакая свободная воля невозможна. В контексте «Изречений» это знание уже является, безусловно, не только «второстепенным», но и «высшим», ибо соединяется с понятием благородного мужа, который, «достигая высшее», отличается от тех, кто может постигнуть лишь «низшее» (с. 318, 14. 23), как раз «знанием судьбы Неба» (с. 359—360, 16. 8).

В связи с тем что Небеса бессловесны, и Конфуций, как известно, собирается по их примеру отказаться от речи, высшее знание отождествляется с молчанием. Но такая немота означает по сути отказ от знания, поскольку оно совпадает с постижением человека, людей (с. 278, 12. 22), которое в свою очередь нерасторжимо связано со словом:

Когда не постигаешь слов,
То нечем познавать людей.

Высшая мудрость, к которой стремится Конфуций, обобщается незнанием:

Есть ли у меня знание?
Его нет! (с. 179, 9.8)

Но если нет знания, то утрачивается и осознание своей вины. Находясь в сфере высшей мудрости, благородный муж перестает узнавать крайность своего положения, постигаемую им на уровне второстепенного знания. Таков путь познания у первоучителя: от невежества и сомнения — к постижению всеобщей виновности, а от этого последнего — к высшей мудрости, которая предстает как своего рода ученое незнание, мудрость безумия.

Характерной особенностью такого неосознанного знания становится понятие «одного», что следует из отказа Конфуция считать себя тем, кто «выучивает многое и его помнит», т. е. обладателем второстепенного знания, многознающим:

Herl
Я прознаю одним (с. 333, 15.3).

«Одно» здесь противопоставляется «многому» и потому явно характеризует именно «высшее», т. е. судьбу Неба и процесс ее познания. Высшее знание есть «одно» — недифференцированное состояние, которое противостоит множественной раздельности вещей и означает слитность с небесной целостностью. Оно не случайно сопровождается молчанием — признаком буквально понятого тождества с образом беззвучно кричащего о тайнах вселенной Неба.

Таким образом, Конфуций познает небесную судьбу как бы с двух сторон. С одной стороны, он постигает ее рационалистически, узнавая жертвующее собой Небо в «жизни сотен вещей», представляющих смертельную для небесной целостности сферу «беспутной» раздельности. С другой стороны, в той же самой расчлененности мирового целого проглядывает и объединяющее его начало — слитое с вещами Небо, которое может познаваться в данном случае лишь интуитивно и иррационально, минуя обращение к логически дифференцированной и членораздельной речи. Как предмет высшего знания небесная судьба есть уже не область трагического расчленения, а вечная добродетель и порядок, которым и соответствует «прознающее одно».

Поскольку и склонная к смуте раздельность, и упорядочивающее единое в равной степени совпадают с объективной необходимостью — судьбой, то устремленность к порядку вселяет такую же безудержную уверенность в победе, каким бескрайним является отчаяние по поводу царящей кругом смуты:

Небо породило добродетель во мне;
А Хуань-Дуй?
Что он может со мной поделать?! (с. 147, 7.23)

Когда Конфуцию «угрожали в Куане», то он, ссылаясь на свою причастность по воле Неба к «вэнь» царя Вэня, снова восклицает:

А куанцы?
Что они могут со мной поделать?! (с. 176, 9.5)

В данном случае напряженную, чреватую катастрофой атмосферу самопожертвования окрашивают светлые, ликующие тона. Жертва вселяет не только ужас, но и восторг победы, ибо смерть оборачивается тождеством с вечной жизнью Неба. Эта тональность обозначается в «Изречениях» словом «лэ», которое записывается тем же иероглифом, что и «музыка», совпадающая с ритуалом, и обычно переводится как «радость». В ней, как и в высшем знании, находит выражение заключительный итог трагических переживаний, который у Конфуция реализуется одновременно с этими переживаниями, являясь по существу их противоположностью и отрицанием.

Радость противопоставляется в «Изречениях» прежде всего «вредным» наслаждениям. Таковы радости, доставляемые тщеславием, распущенностью и пирами (с. 358, 16.5). Их можно было бы назвать радостями богатства по аналогии с горестями и заботами бедности. Последнее Конфуций тоже не признает, утверждая, что «благородный муж... не горюет о бедности» (с. 346, 15.32). Конфуций и характеризует себя как того, кто «радуется, чтобы забыть горести...» (с. 145, 7.19).

Если обратиться к анализу отвергаемых Конфуцием горестей бедности и радостей богатства, то между ними при всем их отличии друг от друга обнаруживается одно весьма существенное сходство: и те и другие относятся к человеческому телу, понимаемому достаточно широко. Поскольку «тело» и «жизнь», «тело» и «я» — понятия в древнекитайской культуре совпадающие, то тело не просто плоть, а индивид с его обособленной жизнью, человеческое «я» как отдельное изолированное существование. Только с точки зрения такого существования перечисленные выше горестей бедности и радость богатства обретают реальную значимость. Тщеславие, например, невозможно без противопоставления себя другим людям, без обособления от них. Беспокойство по поводу собственной бедности тоже относится к области индивидуаль-

ных человеческих устремлений. С этим же связывается подчеркнуто телесный характер горестей бедности и радостей богатства.

В отличие от них, конфуциева радость не замыкается в границах отдельного человеческого тела. Очень важно замечание о том, что у Конфуция «не было я» (с. 176, 9. 4), — свидетельство связи радости с отсутствием «я». Это объясняет отказ от горестей бедности и радостей богатства, который заключается в отрицании себя как индивидуума, как отдельного, обособленного от остального мира, существования.

Конфуций однажды замечает (приводим его слова в буквальном переводе):

Я один, чем и пронзаю (с. 333, 15.3).

В другом случае он уточняет свою мысль:

Мой путь один, чем и пронзаю (с. 81—82, 4.15).

Из сравнения этих высказываний следует тождество выражений «я один» и «мой путь один», иначе говоря, совпадение «я» с «путем». У Конфуция «я» отождествляется с путем, который «един» для всего мира. Так происходит слияние человека с природой, превращение его «я» и «тела» в «я» и «тело» вселенной. Радость, которую при этом испытывает человек, будет уже радостью не его «тела», а всего космоса.

Именно поэтому Конфуций называет благородного мужа «необъятным», буквально: «просторным и далеким» (с. 153, 7. 37) — характеристика на первый взгляд странная, но если учесть, что она прилагается и к мифическому государю Яо, бравшему за образец Небо (с. 166, 8. 19), то все до конца проясняется. Речь идет о приобщении человека к Небу и природе, в результате чего он не только испытывает радость, но и становится по-небесному «просторным и далеким». По той же причине конфуциева радость сопрягается с путем — единственным источником наслаждения благородного мужа (с. 297, 13. 25).

Тождество с природой наиболее наглядно раскрывается в соединении радости с бедностью. В учении Конфуция радость выступает идеалом бедняка, а не богача (с. 18, 1.15). Уделом последнего остается лишь «любовь к ритуалу» (с. 18, 1.15), которая «уступает» чувству радости (с. 126, 6. 20). Что касается бедности, то она воплощает в себе вполне определенные условия жизни:

грубую пищу, простую воду, неудобное жилище, отсутствие надлежащей домашней утвари и т. д. Все это по сути обстановка жизни дикаря, атрибуты природного существования. Они и сближают человека с природой. Видимо, еще и поэтому Конфуций отдает предпочтение предкам, которые «в ритуалах и музыке были дикарями» (с. 236, 11.1).

Если сближение с природой носит чисто внешний характер, то оно не может доставлять радость. В этом случае и начинают «горевать о бедности». Когда же человек вполне сознательно отождествляет себя с природой и становится ее органической частью, то «дикая» природная жизнь является для него лучшей и единственно возможной. Тогда он может согласиться с замечанием Конфуция о том, что

Есть грубую пищу и пить воду,

Спать на локте —

В этом тоже заключается радость (с. 143, 7.16).

Когда однажды конфуциев ученик Цзэнцзы заболел, он призвал к себе своих учеников и сказал им:

Откройте мои ноги!

Откройте мои руки!

В Песнях говорится:

«С трепетом остерегайся,

Словно ты — пред краем бездны,

Словно ты — на тонком льду».

Отныне и потом

Я знаю, в чем спасение,

Мои сынки! (с. 156, 8.3)

Строки из «Книги песен» призывают к чрезвычайной осторожности, слова Цзэнцзы до приводимой им цитаты выявляют предмет такого осторожного отношения — человеческое тело, в заключительной фразе выражается уверенность в возможности избежать нарушения телесной целостности. Обращение Цзэнцзы к ученикам — страстный призыв самым тщательным образом оберегать свое тело, лучшим хранителем которого выступает совершенный человек, поскольку достижение совершенства соединяется в конфуциевом учении с долголетием. Здесь имеется в виду отношение к себе со стороны того, кто, как мы убедились, тождествен Небу и природе; иначе говоря, подразумевается тело единое со вселенной. Целостность такого тела означает целостность мира, что и объясняет патетическую настроенность Цзэнцзы в отношении собственной персоны.

Эта настроенность не мешает совершенному человеку жертвовать собой ради своего идеала. В данном случае единичное отдается в жертву всеобщему, которое тоже имеет телесный характер. Так ограниченные чувства изолированного индивида уступают место переживаниям «тела», приобретающего космическую значимость. Человек воспринимает окружающее как бы изнутри вселенной, проникаясь ее глобальным жизнеощущением и ритмом.

Не случайно встреча с «подлинной» музыкой приводит Конфуция к довольно продолжительной отрешенности от мясного вкуса, т. е. от вкусной пищи, от слишком сильных, связанных с изолированным «телом» ощущений:

Когда Учитель был в Ци и услышал там мелодию «Шао» (музыку мифического государя Шуня. — И. С.),

То три месяца не ощущал вкуса мяса

И говорил, что не ожидал от исполнения мелодии такого совершенства. (с. 141, 7.14).

На этой высшей ступени слияния с природой отрешенность от своего «тела»-«себя» становится наиболее полной. Человек как бы освобождается от всего единичного и вещного, связывающего его с миром рожденных под Небом «сотен вещей», и, отождествляясь с Небом, полностью погружается в переживание тотальной радости. Способом обретения такой радости оказывается отказ от тела-жизни. Оно по сути приносится в жертву тому, кто начинает с ним совпадать, — Небу, которое при этом испытывает радость, напоминающую ритуальное услаждение бога жертвоприношением.

Такая радость — это безмятежность, покой, состояние полной удовлетворенности, в котором находится тот, кто обращается «внутрь» себя и не находит там «болезни». В данном случае не о чем «горевать» и нечего «бояться», утверждает Конфуций (с. 264, 12. 4). Отсюда радость превосходит любовь (с. 126, 6. 20), которая есть определенное стремление, тогда как радость означает его полное удовлетворение, приводящее к отсутствию каких бы то ни было стремлений вообще. Проникнутая отрешенностью от всяческих горестей и забот, радость характеризует приобщение к Небу не случайно, ибо один из существенных моментов, характеризующих Небеса, заключается в том, что они выступают в конфуциевом учении высшим образчиком направленного на самого себя жертвоприношения, т. е. как нечто самодов-

леющее и всецело собой удовлетворенное — блаженное состояние Неба и тождественного ему человека.

Отсюда, между прочим, становится более ясным, почему основатель конфуцианства находит у живого человека стремление, а у умершего — действие и путь (с. 15, 1.11): смерть соединяет людей с Небом — максимальной действительностью, в которой до конца реализуются и тем самым полностью снимаются все человеческие желания. Конфуций и его ученики не говорят о стремлениях Неба даже в метафорическом смысле, зато обнаруживают у времен года «действия» (с. 379, 17. 19), а у Неба — «путь» (с. 98, 15. 13), т. е. только то, чем наделяют и покойника. Нет у них и словосочетания «небесная радость», ибо радость на этой высшей ступени, радость собственно Неба, есть уже по сути не радость, а полный покой, отсутствие эмоций. Характерная деталь: для Конфуция совершенный человек — это не только тот, кто радуется, но и тот, кто «не горюет» (с. 193, 9. 29), беспечален.

Таким образом, радость имеет очищающий эффект, освобождая человека от связанных с земными заботами эмоций вождления, страха и печали. Этот катарсис отнюдь не сводится к бесчувственности. Конфуций отождествляет его с радостью, которая к тому же оказывается до такой степени сильной, что человек, испытывающий ее, «не чувствует вкуса мяса» и «забывает горести». Это высшая степень восхищения и восторженности, совпадающая с подвигом творческого самопожертвования — напряженной сосредоточенностью на себе, в которой становятся полностью неразличимыми, сливаясь в одно неразложимое целое, все конкретные эмоциональные состояния человеческой жизни. В данном случае радость понимается как очищающий «экстаз» — «нахождение вне», за пределами своего индивидуально-го бытия, в слиянии с космосом, и представляет собой исключительное по интенсивности переживание тотальной целостности.

В этом еще заключается смысл человеческого и любого другого «существования» («син»), которое вызывает поразительные ассоциации с термином «экзистенция». По аналогии с отмечаемой В. Тэрнером близостью в этимологическом плане слов «экзистенция» и «экстаз», объединяемых значением «находиться вне», «син» оказывается и тем и другим одновременно, ибо предполагает «выход» субъекта за границы своего бытия, сопр-

вождаемый необычайно сильными и глубокими переживаниями. «Существовать — значит находиться в экстазе» (104, с. 250).

Из тождества радости с жизнью следует, что, жертвуя собой, человек доходит до своего физического уничтожения лишь в исключительных случаях. Не будем забывать, что идеал Конфуция связывается с долголетием. В этих обстоятельствах отстранение от «тела» достигается на путях аскетического образа жизни и подвижничества.

Образец такого отношения дает лучший ученик Конфуция Янь Цзыюань, который

...пользуется для еды единственной плетушкой,
А для питья — единственной коркою от тыквы,
Живет в убогом переулке.
Другие не выдерживают этих горестей,
Хуэй (Янь Цзыюань) не изменяет этим радостям
(с. 121, 6.11).

В этой радости от перенесения того, что для других явилось бы страданием, основатель конфуцианства видит качество первостепенной важности. Оно знаменует добровольное принятие Янь Цзыюанем жизненных лишений как идеального, единственно достойного образа жизни.

Такова суть самопожертвования, аскетического подвига, подвижничества на конфуцианский манер. Янь Цзыюань и характеризуется Конфуцием как тот, кто все время только и делает, что «подвигается» (с. 189, 9.21). Особенно важной чертой этого ученика становится «любовь к учению» (с. 113, 6.3; с. 240, 11.7), которое соединяется в «Изречениях» с обретением навыка, упражнением. Это упражнение в «победе над собой» (с. 262, 12.1), в воздержании от жизненных удовольствий, в результате чего Янь Цзыюань уже «в 29 лет стал полностью седым и рано умер» (17, с. 375). В данном случае речь идет не об умерщвлении плоти, но предполагается сведение индивидуальных потребностей до минимума и отрешенность от них, такая, например, какую испытывает Конфуций, когда после восприятия им древней музыки «три месяца не ощущает вкуса мяса».

Для понимания радости в аскезе важен диалог первоучителя с его учеником о правилах поведения в трауре:

- А будешь ли спокоен ты,
Питаюсь рисом и надев парчу?
- Да, буду.
- Раз будешь ты спокоен,

То так и поступай.

А благодарный муж, когда он в трауре,

Ест вкусно — и не нравится,

Слышит музыку — не наслаждается,

И дома, а не чувствует покоя.

Поэтому он этого не делает.

А ныне, раз будешь ты спокоен,

Так и поступай! (с. 382, 17.21)

Данное понимание траура делает его явлением, близким к «бедному» и «дикому» существованию вне благ цивилизации. Это состояние человека, который отождествляется с природой и достигает высших целей человеческой жизни, ибо тот, кто не исполняет трехлетнего траура, не может их достигнуть» (см. там же). Подвижность Янь Цзыюаня и становится таким исполняемым на протяжении всей жизни трауром.

Итак, именно в «радостях» траура и аскезы находит Конфуций разрешение трагической коллизии человеческого существования. Но они не сводятся им только к монашескому смирению, совпадая с полными творческой энергии и мудрого безумия катарсисом и экстазом. К ним героя «Изречений» ведут сомнение — узнавание трагической вины, перелом в судьбе, скорбь и страх, сострадание, устремленность к искупительной мудрости рационального познания, патетическая страсть.

На этом, видимо, и стоило бы завершить предварительное рассмотрение «мифологии жертвы» в учении Конфуция. Однако, отыскивая в общем плане ее истоки в космогонических мифах, мы до сих пор упускали из вида одно важное обстоятельство: будучи у первоучителя не только мифом, но и ритуалом, она имела в качестве своего ближайшего прототипа обряд моления о дожде — вполне конкретный и очень известный в Древнем Китае ритуал, на который к тому же неоднократно указывалось в «Изречениях».

Наиболее существенные для этой темы сведения содержатся в беседе Конфуция с четырьмя учениками, посвященной выяснению их «стремлений» («чжи»). Он спрашивает о том, что они делали бы, если бы их «знали» (с. 252, 11.26). «Знать людей» — определенный термин, означающий «возвышение прямых и устранение кривых» (с. 278, 12.22). Поскольку ученики, по словам их учителя, постоянно сожалели о том, что неизвестны, то они считали себя «прямыми» людьми, которые заслуживают возвышения, высоких государственных должно-

стей. Конфуций пытается выяснить, какими будут действия его учеников, когда они возвысятся. Здесь по существу ставится вопрос об идеальном правлении.

Ученик, отвечавший первым, выразил желание стать правителем большого, но разрушенного государства, которое обязывался через три года сделать сильным в военном отношении. У второго ученика было желание получить власть над небольшим государством и за тот же трехлетний срок, без помощи «ритуала и музыки» обеспечить благосостояние подвластного народа. Третий ученик хотел бы стать помощником правителя при совершении обрядов. Желание последнего ученика Цзэн Си заключалось в уходе на лоно природы.

И если на первый ответ Конфуций улыбнулся, на последующие два промолчал, то слова Цзэн Си вызвали у него вздох восхищения: «Я за Дяня (Цзэн Си)!» — воскликнул он. Конфуций так отреагировал, несомненно, потому, что это был и его идеал. Другие же ученики, как он сам отметил, «высказали лишь свое стремление». Парадоксальная ситуация: с точки зрения Конфуция, уход на природу тождествен идеальному правлению. Чтобы в этом разобраться, остановимся подробнее на ответе Цзэн Си:

В конце весны,
Когда уж сотканы весенние одежды,
И находилось бы со мной человек шесть-семь молодых людей
И пять-шесть подростков,
Омыться б в водах И,
Побывать бы на ветру у алтаря Дождя
И с песней возвратиться! (с. 257, 11.26)

В приведенной цитате примечательна отрешенность от каких бы то ни было государственных забот, усиленная обстоятельствами ответа Цзэн Си: пока другие ученики говорили, он играл на гусях и отложил их лишь после обращения к нему Конфуция, дождавшись последних отзвуков мелодии. Вся эта сцена прекрасно иллюстрирует тезис Конфуция о правлении Юя и Шуня, проявлявших «безразличие» к государственным делам (с. 165, 8. 18; с. 334, 15. 5). Выходит, что Цзэн Си желал не так уж мало: стать человеком, по масштабу не уступающим правителю Поднебесной. Таким образом, если внешне каждый последующий ответ учеников в плане претензии на власть звучит значительно скромнее предыдущего, то скрытый результат оказывается прямо противоположным: чем скромнее желание ученика, тем

на большую власть над людьми он вправе рассчитывать. Этот скрытый смысл определяет всю нарисованную Цзэн Си картину, в которой можно выявить несколько планов.

Первый план — природный. Общение правителя с природой выглядит тут как ряд физических действий. Но этим аспектом желание Цзэн Си не ограничивается. В противном случае его не стал бы одобрять Конфуций, с точки зрения которого в основе правления лежит любовь не к природному миру как таковому, а к ритуалу:

Когда высший любит ритуал,
Ему легко повелевать народом (с. 329, 14.41).

В связи с этим многие комментаторы пытаются интерпретировать общение с природой как конкретно-исторический вид обряда. Алтарь Дождя на реке И является древним жертвенником — местом традиционного моления о дожде. По многим источникам, это моление может совершаться приблизительно в то же время, которое указывает и Цзэн Си. Сопровождающие правителя люди — взрослые и мальчики — частые участники обрядовых действий. Купание в реке обычно используется в древней магии в качестве средства, вызывающего дождь. Пребывание на ветру может быть понято как нахождение на открытом месте — холме — в момент жертвоприношения и молитвы. Наконец, пение выступает тоже в качестве атрибута данного обряда.

И все же, несмотря на такие, казалось бы, несомненные совпадения, полностью отождествлять нарисованную Цзэн Си картину с обрядом моления о дожде неверно. Она явно выходит за рамки этого ритуального действия. Комментаторы, считавшие их тождественными, для доказательства своей точки зрения не случайно вынуждены прибегнуть в тексте к довольно искусственным заменам, в результате которых глаголы «проветриваться» и «возвращаться» толковались соответственно как «петь» и «приносить в жертву съестное». В ответе Цзэн Си нет прямых указаний на совершение обряда моления о дожде. Все, что приводится по этому поводу, относится к косвенным данным.

Идеал Цзэн Си и Конфуция — не ритуал моления о дожде и не физическое общение с природой в их буквальном значении. И то и другое в нем есть, но в «снятом» виде. На физический план накладывается ритуальный, в результате чего физическое общение с природой;

не входящее ни в какой конкретный вид ритуала, приобретает ритуальный характер. Купание в реке, пребывание на ветру приравняются по своей значимости к обряду моления о дожде — гарантии от засухи и голода, условию социального порядка и счастливой жизни людей. Обычное купание правителя в реке понимается как религиозный ритуал, некое священнодействие, исполнение которого обеспечивает порядок всей Поднебесной.

Таков механизм отождествления ритуала и природы, причем речь идет о конкретном ритуале — обряде моления о дожде, в качестве которого и предстает природный мир в учении Конфуция. Понятно теперь, почему лучшим правителем может быть только тот, кто предпочитает государственным делам природу: сливаясь с ней, он становится непосредственным исполнителем этого космического ритуала, составляющего порядок всего мироздания.

В данном случае особую значимость приобретает соединение образа государя в «Изречениях» с целым комплексом идей и мотивов, корнящихся в земледельческой обрядности.

Конфуций называет одного из своих учеников, обладающего качествами царя, «рыжим и с рогами бычком...» и отмечает, что «горы и потоки» не смогут такого «отвергнуть», т. е. не смогут не принять в качестве жертвы (с. 116, 6.6). Перспектива взойти на трон сводится к способности быть жертвой, преподносимой горам и потокам. Важная деталь в этом эпизоде — упоминание о желтом цвете, заставляющее вспомнить многие свидетельства «Книги песен» о принесении в жертву животных именно с желтой шерстью. Дж. Фрэзер пишет, что рыжих бычков (как и рыжеволосых людей) в первобытную эпоху приносят в жертву с «целью заставить золотиться спелые хлеба» (111, с. 528), т. е. из соображений земледельческой магии.

Отсюда в «Изречениях» возникает и идеал царя как землепашца. Конфуций, например, высоко оценивает одного из своих собеседников, утверждающего:

Юй и Цзи лично занимались хлебопашеством
И обрели Поднебесную (с. 301, 14.5).

В связи с тем что родоначальник конфуцианства категорически отрицает необходимость для благородного мужа участвовать в земледельческих работах, занятие этим

«низким» трудом таких мифических героев, как Юй и Цзи («Хоуцзи» — «царь Просо»), имеет здесь обрядовый смысл. Хлебопашество является в данном случае их ритуальной, а не профессиональной функцией, свидетельствуя о связи царя с культом плодородия и земледельческой магией.

В русле этих обрядов у Конфуция появляется совершенно удивительный по своей первобытной обнаженности образ. Когда ему однажды предлагают соучастие в правлении, а ученик удерживает его от такого шага, он восклицает:

Но разве вырос горькой тыквой я?!

Как можно оставаться мне несъеденным?! (с. 372, 17.7)

Сравнение ухода в правители с необходимостью быть «съеденным» — прямой отзвук первобытной дикости и каннибальства, характерный для древнейшей земледельческой обрядности. Упоминание же о тыкве-горлянке ставит человека в ряд растительных образов, составляющих ядро в культе плодородия.

Ключом к раскрытию этих мотивов являются слова Конфуция, сказанные им, когда он прогуливался вблизи алтаря Дождя:

Разве не очиститься от скверны,

Если в бой вступить с дурным в себе

И не задевать дурного у других?! (с. 277, 12.21)

Приводимое здесь высказывание Конфуция справедливо сопоставляется в комментарии с речью царя Тана, выражающего готовность ответить за все самому и взять чужие грехи на себя во время моления о дожде в Тутовой роще (см. с. 277). Не случайно в последней главе «Изречений» цитируются полные духа самопожертвования слова легендарных царей:

Если грех на мне,

Не карай всех остальных.

Если грешны все остальные,

Казни лишь меня (с. 412, 20.1).

И та же мысль в другой формулировке:

Преступление, совершенное народом, —

На мне одном! (с. 414, 20.1)

Этот миф — несомненный отголосок распространенного в первобытную эпоху ритуального умерщвления вождя, восходящего к мифологии умирающего и воскресающего божества растительности и плодородия (см. 120, с. 91—105). Громадный материал по данному вопросу собран во всемирно известной книге Дж. Фрэзера «Зо-

лотая ветвь» (см. 111), и здесь нет нужды останавливаться на этом особо.

В связи с приведенными из истории культуры фактами становится очевидным, что они составляют тот необходимый, хотя и теряющийся в глубине веков, культурно-исторический контекст, в котором ведется диалог между Конфуцием и Цзэн Си, мечтающим о прогулке на лоне природы. Алтарь Дождя оказывается в «Изречениях» символом огромной обобщающей силы. Прогулка к этому алтарю (он представлял собой холм с жертвенником и рощей) приравнивается самопожертвованию и смерти, а «возвращение» оттуда «с песней» — воскресению из мертвых. В свою очередь гибель и возрождение человека ассоциируются с жизнью мира. Эту точку зрения подтверждает и связь учения Конфуция с земледельческой магией, и выявленное у него тождество правителя и вселенной, и восприятие космоса как культа и жертвоприношения в их наиболее архаическом виде: в качестве жертвы, приносимой ею самой себе.

Важную роль играет и время, избираемое Цзэн Си для прогулки. Оно не случайно, ибо совпадает с появлением на небе созвездия «Дракона», символа божества водной стихии, тесно связанного с культом плодородия. Эти сведения приводятся в «Критических рассуждениях» древнекитайского мыслителя I в. н. э. Ван Чуна, который отмечает, что, помимо молений о дожде, устраиваемых по случаю засухи, в старинных источниках упоминаются и ежегодно совершаемые обряды такого типа, приуроченные к определенному времени года (6, с. 152). Судя по сообщению Дун Чжуншу (одного из «отцов» конфуцианства II в. до н. э.), моление о дожде представляет собой совокупность красочных, сопровождаемых музыкой обрядов, центральным из которых становится танец дракона (8, с. 353—363). Одной из примет такой обрядности является официально санкционируемая половая свобода (там же, с. 362—363). Легко представить, как эти ритуалы, будучи приуроченными к определенному времени года, превращались в оргиастический праздник, захватывающий своей особой атмосферой весь народ³. Их существенной чертой становится то, что они отмечают переломный, кризисный момент в жизни природы; например, в случае Цзэн Си: конец весны, канун лета, переход от весеннего сезона к летнему (подробнее об этом см. гл. III). Ориентация на кризис

и обуславливает праздничность указанных выше обрядов. Как пишет М. М. Бахтин: «В основе празднества всегда лежит определенная и конкретная концепция природного (космического), биологического и исторического времени. При этом празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении. Они и создавали праздничность праздника» (28, с. 12).

Эта праздничная атмосфера пронизывает и всю нарисованную Цзэн Си картину прогулки на лоне природы. Но в данном случае она скорее навеивает мысль об уединении, чем о всенародном торжестве. Весь комплекс связанных с ней настроений и действий составляет обстановку своеобразного таинства, известного лишь посвященным. Об этом свидетельствует последняя сцена диалога Конфуция с Цзэн Си, представляющая как разговор единомышленников, знающих то, что непостижимо для других, и убеждение первоучителя в доступности идеала лишь для немногих избранных. Поскольку ритуал моления о дожде оказывается символом вселенной, то весь мир видится родоначальнику конфуцианства скрытым от взора профанов праздником и священнодействием, т. е. отождествляется с мистерией.

Однако вселенское самопожертвование, несмотря на характерную для него генетическую связь с первобытной дикостью, выражаемую в отдельных образах «Изречений», предстает у Конфуция уже в смягченной форме. Так, человеческие жертвоприношения, которыми сопровождается в раннюю эпоху обряд моления о дожде, превращаются в паломничество к природе человека. Это не значит, что перед нами лишь символ и философское толкование некогда кровавого обряда. Жертва человеком остается, но в форме аскетического образа жизни, подвижничества и ученичества по образцу Янь Цзыюаня. Природа, аскетизм траурных обрядов и человеческая деятельность составляют в учении Конфуция единое целое, которое предстает как полная трагизма и праздничного ликования вселенская мистерия.

С учетом этих наблюдений совершенно очевидна односторонность распространенных в литературе о конфуцианстве оценок, сводящих его сущность лишь к эти-

ко-политической проблематике. Правление у Конфуция не исчерпывается только этической либо политической деятельностью человека, оно оказывается также культовой драмой с социальным сюжетом, исполняемой на подмостках космоса. Главное ее действующее лицо — правитель, выступающий в роли мифического героя-первопредка, космического демиурга, который в гибели своей творит из себя социум. Он совершает ритуал самопожертвования, восходящий к культу умирающего и воскрешающего бога — символа увядающей и расцветающей природы. В данном случае речь идет о «переменах» уже не в природе, а в обществе. Поэтому прогулка к алтарю Дождя воспринимается прежде всего как гибель и спасение правителя-социума. Его гибель необходима именно для того, чтобы обновить и возродить, вернуть к жизни находящееся в смертельной деградации общество. Социальный беспорядок отмечает не отсутствие структуры, а ее формализацию, отрыв структурных единиц от общей для них содержательной основы, ведущий к вражде между ними. Смерть есть расчленение, разделение, образование изолированных структурных позиций, но смерть означает также слияние с целым — возрождение, которое обуславливает единство этих позиций. Главным здесь остается специфическое для такого рода обрядов совпадение гибели с возрождением, смерти о жизнью, обеспечивающее нормальное функционирование общества. Суть учения Конфуция заключается в балансировании на грани между крайностями. Он как бы стремится удержать сам момент «перемены», перехода от одной полярности к другой, сделать его постоянным, перманентным. Используя терминологию В. Тэрнера, можно назвать эту особенность учения Конфуция перманентной лиминальностью. И для такого вывода есть основания.

Как известно, В. Тэрнер связывает лиминальность (от латинского слова *limen* — «порог») с «переходными ритуалами» (*rites de passages*), следуя в данном случае за Ван Геннепом, который различает в «переходном ритуале» три фазы: уход со своего места в социальной структуре, пребывание в промежуточном положении, в состоянии перехода с одной структурной позиции на другую, нередко противоположную, и возвращение к стабильному состоянию. Средняя фаза и называется «лиминальной», т. е. «пороговой», — это «пограничная», переходная ситуация, придающая тому, что в ней нахо-

дится, черты двойственности, амбивалентности. Этой фазе соответствует недифференцированное состояние глобальной всеобщности, выступающее условием возвращения в обновленном виде к структуре и иерархии. Она же обозначает сакральную сферу, обуславливающую сакральность социальных позиций в структурированном обществе. Будучи одной из фаз ритуала, лиминальность может становиться «постоянным условием», характеризующим «особенности религиозной жизни», которые ярко проявляются, например, в таких «институтах великих мировых религий», как «монашество и нищенство» (104, с. 180).

Обнаруженные в учении Конфуция черты постоянной «пороговой» ситуации тоже имеют ритуальную основу в виде обряда моления о дожде. Это типичный «переходный ритуал» и по своему общему характеру, указывающему на его принадлежность к календарным обрядам, связанным с кризисными, переломными моментами в жизни природы, и по другим признакам, один из которых, например, принятый при молениях о дожде обмен статусами между мужчинами и женщинами (см. 8, с. 363).

Обращение к «переходному ритуалу» объясняется особенностями формирования раннего конфуцианства в переломный период китайской истории, характеризующийся обострением социальных конфликтов и противоречий, возникновением самых разнородных и противоположных тенденций. Снять эти конфликты в ритуализированном обществе может именно ритуал, в котором «выражается фантастическое символическое преодоление предельных для соответствующего сознания противоположностей... В структуре ритуала важную роль играет посредник (медиатор) между соответствующими крайностями...» (108, с. 585). Образ правителя у Конфуция, чьим ориентиром становится добродетель «середины», как раз и восходит к фигуре ритуального посредника, снимающего собой жизненные конфликты и оппозиции. Он находится на самой грани перехода от беспорядка к порядку, от небытия к бытию и наиболее близок к обоим этим полюсам, сочетая их в себе во имя сакрализованного целого.

Наряду с наличием постоянной «пороговой» ситуации другой особенностью учения Конфуция, напоминающей христианские представления о жизни святых на не-

бесах (см. 104, 245), является синтез недифференцированной общности, которая характеризует лиминальную фазу ритуала, и строгой иерархии. Во взглядах Конфуция соединяются, казалось бы, несоединимые крайности: жизнь и смерть, порядок и беспорядок, трагичность и уравновешенность, секулярность и сакральность, рационализм и мистика, иерархичность и отсутствие структуры. Эта двойственность пронизывает учение китайского мудреца до последних оснований, составляя сущность его важнейших категорий, и нам еще не раз придется отмечать ее в других главах.

Но тогда будет явным упрощением сводить конфуцианство исключительно к религиозному культу либо видеть в нем сплошную философию. С одной стороны, учение Конфуция предстает в качестве философии, предлагающей рационально чувственный способ постижения мира, с другой — оказывается по сути не чем иным, как религией, в которой истина скорее уже не познается, а передается в виде мистерии. Вместе с тем эти аспекты здесь не равноправны, ибо рационалистические объяснения у Конфуция подчиняются религии, составляющей подлинную стихию и сущность его учения.

Данный вывод подтверждается сравнением взглядов Конфуция с представлениями, выраженными в Одах и Гимнах из «Книги песен» — исходной для первоучителя части древнего наследия. Об их принадлежности религии родовой знати свидетельствует сравнительно поздняя песня «Уединенный храм», где они используются для возвеличивания исторически достоверных правителей царства Лу — родины Конфуция (IV, IV, 4).

Наиболее ярко и концентрированно эти представления выражены в образе Неба, которое отличается прежде всего антропоморфизмом. Оно персонифицируется в образе «Верховного предка», имеющего личностный характер. В этом качестве Небо наделяется способностью «говорить» с избранными людьми (III, I, 7), выслушивать их, рождать героев и «радоваться» им (III, III, 1). Оно помогает царю одерживать победы над врагами, находится с ним рядом и в минуту опасности (III, I, 2). Могут Небеса и прогневаться на человека, и тогда его ждут неисчислимые бедствия (III, II, 10).

Небо предстает в Одах и Гимнах как стоящая над человеческим миром сила. Постоянно говорится о том, что оно «взирает вниз», наблюдая за делами людей (III,

I, 7). В свою очередь человек взирает на Небеса в мольбе о помощи и снисхождении (III, III, 10). «Верховный предок» выступает как существо грозное и всемогущее, недостижимое для простых смертных.

Главной функцией Неба становится устройство мира. «Верховный предок» весь в заботах о наведении порядка на земле (III, I, 7). Это светлый образ, пронизанный сиянием, которое щедро изливается на живущих внизу людей и их просветляет (III, I, 1). Просветленность и упорядоченность человеческого мира — заслуга Неба. Оно преследует эту цель, даже когда «низвергает гибель и смуту», которые рассматриваются как наказание за грехи и преступления людей (III, III, 1).

Если сравнить указанный образ с его трактовкой Конфуцием, то в нем могут выявиться совершенно новые моменты. Хотя Небо в «Изречениях» продолжает быть способным «рождать» (с. 147, 7. 23), «позволять» (с. 177—178, 9. 6), «делать» (с. 72, 3. 24), «знать» (с. 321—322, 14. 35), не поддаваться обману (с. 184, 9.12), хранить и «губить» (с. 147, 7.23; с. 176, 9.5; с. 242, 11.9), «отвергать» (с. 131, 6.28), все эти антропоморфные черты предстают здесь уже в значительно смягченном виде и в ряде случаев ставятся под сомнение. Конфуций по существу освобождается от антропоморфного представления о Небесах. Они становятся у него более абстрактными, рационализированными. В условиях общего подъема рационализма в ту эпоху деперсонализация божества аристократов сопровождается в «Изречениях» скепсисом по отношению к народной религии: основатель конфуцианства прямо выражает сомнение в существовании такой молитвы духам, которая излечивала бы от болезни, т. е. сомневается в наличии у духов чудодейственной силы (с. 152, 7. 35). Мы уже упоминали также его требование «приносить жертвы духам, словно духи существуют» — по сути признание условности их существования. В конечном итоге это признание отнюдь не ведет к философии. Оно лишь способствует замене одного культа другим, ибо только такое признание, только фактическое устранение духов позволяет Конфуцию вместо их культа отстаивать культ ритуала⁴. В противном случае ритуал остается лишь средством служения духам, тогда как на самом деле он есть также и цель ритуального действия.

- ¹ Религиозный характер ритуала у Конфуция отмечает Л. Д. Позднеева, которая для подтверждения этого тезиса приводит ряд других аргументов (см. 95, с. 163—165).
- ² См. определение термина «пафос» (99, с. 11).
- ³ О всенародном характере ритуала моления о дожде дает представление глава «Моление о дожде» сочинения Дун Чжуншу «Чунь цю фань лу» (8, с. 353—363).
- ⁴ Ср. замечание Цай Шансы о том, что Конфуций стремился поставить на место веры в духов веру в ритуал (127, с. 45).

不
憤
不
啓



不
排
不
發

Глава III

В поисках мифологического времени

Великий человек — это тот, кто
не утратил своего детского сердца.

Мэнцзы

Может быть, это покажется излишне парадоксальным, но ни одно понятие, о котором говорил Конфуций, не имело для него такого универсального и глубинного значения, как время. И пусть та или иная категория рассматривалась им гораздо чаще, внимательный анализ его изречений лишь подтверждает правоту нашего утверждения. Это еще раз показывает, что арифметические подсчеты слов, столь излюбленные у исследователей древнекитайских классиков и полезные сами по себе, в иных случаях могут сильно подвести.

Значимость времени Конфуций со всей очевидностью подчеркивает, когда отвечает на чрезвычайно важный для своего учения вопрос (заданный к тому же его любимым учеником Янь Цзыюанем) о том, в чем заключается управление страной. Оно, оказывается, состоит прежде всего в использовании древнейшей системы счисления времени, принятой, как утверждает традиция, еще при мифической династии Ся (см. с. 337, 5.11). Конфуцианский первоучитель приравнивает к категории времени и понятие «справедливости» («и») — высший принцип благородного мужа. Поскольку данный принцип отождествляется с человеческой природой, которая реализуется

в ритуальном поведении (см. с. 342, 15, 18), то ритуал — это важнейшее понятие конфуцианства — становится не чем иным, как реализуемым временем.

Конфуций подразумевает природное время, обусловленное чередованием времен года. В его знаменитом афоризме:

Говорит ли что-нибудь Небо?

А четыре времени проходят,

Сотни вещей рождаются... (с. 379, 17.19)

термин «время» непосредственно совпадает с понятием времени года. В высказывании по другому случаю, подчеркивающим необходимость «понуждать народ временами» (с. 9, 1.5), перед словом «время» числительного уже нет, но совершенно очевидно, что речь здесь идет о тех же сезонах годового цикла, определяющих участие людей в различных видах деятельности.

Из характеристики природы как «прохождения четырех времен» и «рождения сотен вещей» следует вывод о том, что Конфуций вполне осознает отличие времени от вещей, т. е. имеет представление об абстрактном времени. Абстрактность времени проявляется в его равномерном делении на дни, месяцы и годы — на единицы временного счисления, часто применяемые не только Конфуцием, но и многими другими современными ему историческими лицами. Это свидетельствует о том, что данное представление о времени не является изобретением первоучителя, а составляет сложившуюся к тому периоду общераспространенную традицию.

Одной из ее наиболее ярких черт становилось обостренное чувство времени. Люди торопились жить, боялись упустить время, отстать от него. Время представлялось им объективной, независимой от них, неумолимой и бездушной абстрактной силой. Такова, например, позиция узурпатора Ян Хо, пытавшегося привлечь к себе на службу Конфуция, когда они неожиданно для последнего встретились. «Можно ли назвать мудрым того, кто при любви к ведению дел постоянно упускает время?» — укорял узурпатор. Для него не служить, не делать карьеры означало потерю времени, и он назидал:

Дни и месяцы уходят,

Годы нас не ждут (с. 366, 17.1).

Было бы неверно думать, что такое ощущение времени проявлялось только в среде погрязших в смутах правителей. Аналогичный упрек в отставании от времени, но уже с прямо противоположных позиций бросал

Конфуцию «безумец из Чу» — своеобразный вариант китайского юродивого Цзе Юй, предупреждавший об опасности стремления к государственной службе:

От прошедшего нельзя отговорить,
Будущее вроде бы еще можно настичь,
Оставь, оставь!
Участие в управлении ныне опасно! (с. 390, 18.5)

Обостренность в восприятии времени не в последнюю очередь объясняется тем, что «от прошедшего нельзя отговорить...». Этот общий взгляд разделял и Конфуций:

Об оконченном деле не говорят,
От завершенного дела не отговаривают,
И за прошедшее не винят (с. 66, 3.21).

Время уже тогда представлялось в определенном смысле необратимым и потому чрезвычайно ценным, что ни в коем случае не хотелось утрачивать.

Несмотря на приведенные выше упреки, Конфуций был сыном своего века и в не меньшей степени, чем его современники, обладал чувством времени. Однажды он сказал, находясь над речным потоком:

Уходящее подобно этому [реке] —
Не останавливается ни днем, ни ночью (с. 188, 9.17).

Сравнение текущей воды с «уходящим» превращалось в аналогию между движением в пространстве и движением во времени, из чего следовало определение времени как непрерывного течения, неумолимого в своей размерности потока, который нельзя не только заставить повернуть вспять, но и остановить.

Таким образом, Цзе Юй и Ян Хо упрекали в потере времени того, кто обладал не менее острым, чем у них, восприятием времени. Они имели на то все основания, о чем красноречиво свидетельствовало поведение Конфуция, отнюдь не думавшего их оспаривать. Иначе и быть не могло, поскольку он сам характеризовал себя как человека, «не ощущающего наступающей старости» (с. 145, 7. 19). В данном случае вырисовывалась позиция, противоположная общераспространенной точке зрения на этот счет. Обостренному отношению ко времени противостояла полная к нему отрешенность. Но тогда возникает проблема того, как могли уживаться в одном человеке эта отрешенность и почти физическое восприятие временного потока, наделение времени первостепенной значимостью и полное его игнорирование. Попытаемся разрешить отмеченное противоречие, обращаясь к

другим временным категориям, которые встречаются в изречениях Конфуция и его собеседников.

Такова категория «поколения» («ши»). Она используется прежде всего в качестве единицы измерения времени. Довольно часто говорится, например, что с такого-то события прошло либо пройдет столько-то поколений (с. 288, 13.12; с. 354, 16.2) и т. д. Эта мера оказывается вполне сопоставимой с другими единицами природного времени. Указывая сроки наведения порядка в обществе в зависимости от типа правителя, Конфуций исчисляет их то в годах, то в поколениях (с. 287—288, 13.10; 13.11; 13.12). Никакой особой разницы, кроме количественной, между этими мерами здесь пока не чувствуется.

По древней традиции, понятие поколения включает тридцать лет. Этот срок, конечно, не может указывать на среднюю продолжительность человеческой жизни, ибо слишком мал. Но в таком случае возникает необходимость в его объяснении.

Конфуций утверждает:

Младшего по возрасту стоит уважать.

Откуда можно знать, что не сравнится он в будущем со старшими?

Но уважать того не стоит,

Кому уж сорок или пятьдесят, а славы не обрел

(с. 190, 9.23).

В этом рассуждении под «нынешними» имеются в виду люди вполне определенного возраста: сорока — пятидесяти лет. Они сопоставляются с «последорожденными» — «приходящими», которые, бесспорно, относятся к «последующим поколениям». Но «последующие поколения» — это «сыновья и внуки» (см. с. 351—352, 16.1). Речь, таким образом, идет о поколении отцов и поколении детей. «Нынешние» — поколение отцов, их дети — это еще не «нынешние», в «нынешнем» их пока нет. Когда же дети станут «нынешними», т. е. превратятся во взрослых людей, то их отцов в «нынешнем» уже не будет. Так происходит смена поколений. «Последующее поколение» исчисляется с момента своего возникновения до обзаведения потомством, «нынешнее» — от рождения у него детей до прихода их ему на смену. Однако акцент здесь стоит на «нынешнем поколении».

Период, за который родители сменяются детьми, составляет понятие поколения в собственном смысле слова. Это средняя продолжительность жизни человека,

после того как у него рождаются дети и приходят ему на смену. Понятие поколения в собственном смысле означает совершенно определенный период жизни человека: его зрелые годы. К «последующему поколению» относятся люди, которым только предстоит стать взрослыми, т. е. собственно поколением, пока же они таковыми не являются, составляя поколение лишь в перспективе. Отсюда поколение приравнивается человеческой жизни в таком, например, выражении, как «мо ши» — «утратить поколение», т. е. утратить жизнь, умереть (с. 342, 15. 20). По той же причине, когда Конфуций говорит просто о «поколении», то имеет в виду «нынешнее поколение» — взрослых людей. Он, например, в одном случае отмечает «трудность» при определенных условиях «избежать нынешнего поколения» (с. 124, 6. 16), а в другом — называет достойным того, кто «удаляется от поколения» (с. 324, 14. 37). Слова «поколение» и «нынешнее поколение» здесь совершенно равнозначны.

Во всех этих примерах понятие поколения полностью вписывается в представление о природном времени. «Поколение», как и «год», отмечает совершение определенного природного цикла. Вместе с тем тут же выявляется и существенное различие: если исчисление по годам определяется метаморфозами, происходящими во всей природе, то счет на поколения, помимо общеприродных факторов, фиксирует изменения, касающиеся уже только человека и человеческого общества. Во втором случае время, оставаясь природным, максимально приближается к человеку и приобретает более очеловеченный, «исторический» характер. Это подтверждается самим пониманием слова «поколение» в ту эпоху. Как подметил еще Дж. Легг, Конфуций, говоря о пяти поколениях, прошедших с тех пор, как правящий дом в царстве Лу «лишился почестей» и власть перешла в руки вельмож, подразумевает периоды правления пяти луских государей, т. е. отождествляет «поколение» с «царствованием» (134, т. 1, с. 313).

Такое отождествление нельзя считать случайным. Оно непосредственно следует из понимания поколения как периода зрелости человека. Именно взрослым принадлежит в обществе — государстве и семье — руководящая роль. В тех случаях, когда говорится о «нынешнем поколении» либо просто о поколении, подразумеваются зрелые по возрасту люди, те, кто находится

во главе, кому подчиняются и служат все остальные. Это период времени от прихода поколения к власти до передачи ее следующему поколению. Смена отцов детьми оказывается тождественной смене правлений. В связи с этим понятие поколения, воплощая сферу правителей и их ценностей, сливается с представлением о взятом в данный период времени мире людей вообще.

Отношение к современности в «Изречениях» выражается достаточно ясно в словах о том, что в «Поднебесной нет пути...». Первоучитель считает «бегство от поколения», т. е. от современников, поступком «достойных» людей, к которым причисляет, например, любимейшего ученика Янь Цзыюаня (ср. с. 324, 14.37; с. 121, 6.11). Правда, самого Конфуция встретившиеся с ним однажды отшельники относят к тем, кто бежит не от человеческого мира, а от отдельных людей (с. 392, 18.6). Они осуждают его за то, что он ходит в поисках мудрого государя, чтобы поступить к нему на службу, и потому «удаляется от людей» — от недостойных правителей, тогда как надлежит бежать из человеческого мира вообще. По их словам, поведение первоучителя следует относить к тем видам бегства, которые сам он считает более низкими, чем «бегство от поколения». Это, в частности, уход из «земель» — из определенного государства, от «лиц» — от того или иного человека и от его «речей» (с. 324, 14.37). На упреки отшельников Конфуций отвечает так:

С кем же мне общаться, как не с этой человеческой толпой?!

Нельзя находиться с животными в одном стаде
(с. 393, 18.7).

Для него «бегство от поколения» не означает ухода из человеческого мира в буквальном смысле. Таков «достойный» Янь Цзыюань, живущий в «убогом переулке» — среди людей своего царства.

Исходя из понятия «поколение», бегство от мира предполагает два основных момента: уход от правителей, т. е. увольнение с государственной службы, и отказ от зрелого возраста — «нынешнего». Первый момент достаточно ясен. Даже Конфуций, которого упрекают в приверженности миру — поколению, в то время уже нигде не служит. Второй момент требует пояснений, тем более что на нем стоит особый акцент в связи с временным характером категории «поколение». Вопрос заключается здесь в том, с кем остается человек, когда

не желает относиться к людям зрелого возраста — «нынешнему». Для ответа на него необходимо рассмотреть другие категории времени, которые обозначаются Конфуцием как «уходящее», «нынешнее» и «приходящее».

В данном случае напрашивается аналогия с нашим делением времени на прошлое, настоящее и будущее, и она представляется достаточно обоснованной, но только с одним существенным уточнением. В отличие от нашей склонности резко разделять эти временные категории, у Конфуция граница между ними весьма размыта. Будущее он понимает приблизительно в том же смысле, в каком мы, например, говорим о подрастающем поколении как о будущем страны. «Приходящие» — это, «последорожденные», которые отождествляются с «последующими поколениями» — «сыновьями и внуками». Дети — будущее, но не в плане их отсутствия в настоящем, а потому, что они еще не являются взрослыми людьми, теми, кому принадлежит власть в обществе. Тот же характер носит «уходящее». Как и «приходящее», оно восходит к глаголу, означающему перемещение в пространстве: «уходить» (с. 389, 18. 4). В большинстве же случаев «уходящее» является временной категорией. В одном из изречений Конфуций для выражения понятия прошлого специально предпосылает «уходящему» показатель прошедшего времени — «уже» («цзи»), и это «уже ушедшее» ставит в параллель к «завершенному делу» (с. 66, 3. 21). «Уходящее», чтобы стать прошлым, требует своей завершенности; иначе говоря, «уходящее» не обязательно означает законченное, ушедшее, оно может быть частью настоящего, но такой, которая «уходит». По контексту «уже ушедшее» совпадает с понятием древности, а последнее совершенно определенно противопоставляется настоящему, отделяется от него (с. 318, 14. 24; с. 378, 17. 16). Вместе с тем, будучи «уже ушедшим», древность остается частью «уходящего». Не случайно в одном из фрагментов «уходящее» теперь без всякого показателя прошедшего времени отождествляется с понятием прошлого: под ним имеются в виду древние «Песни», на которые ссылается конфуциев ученик (с. 19, 1.15).

Близость между прошлым, настоящим и будущим подтверждается в соответствии «уходящего» тому, что переводится, как «прежде», «перед», а «приходящего» — понятию «после», «потом». «Последорожденный» противо-

поставляется в ту эпоху «преждерожденному», «последующее поколение» — «предыдущему», но все они могут жить бок о бок в одно время. Более того, оппозиция «прежде — после» применяется одинаково как для характеристики современников, так и при сравнении живого человека с умершим еще в древности. Конфуций, например, относит себя к тем, кто «умрет после» Вэньвана — совершенномуудрого государя, жившего за много веков до Конфуция.

Все это сближает прошлое и будущее с настоящим, делает их в такой же степени реальными, как и «нынешний» момент. Для Конфуция древность — нечто очень реальное, живое, присутствующее рядом. О Чжоугуне, жившем в одну эпоху с Вэньваном, он говорит:

Как я опустился!

Уже давно не вижу, во сне Чжоугуна! (с. 137, 7.5)

С точки зрения современных людей, так можно говорить только об очень близком человеке, с которым находятся либо находились в живом общении. Конфуций совсем не чувствует временной дистанции, отделяющей его от древности.

Конфуциево отношение к прошлому, старости, ко всему «прежнему» вырисовывается достаточно ясно. Поставить «прежде» — значит, как правило, предпочесть, уважить; оставить на ««потом» — значит пренебречь, уготовить второстепенное место. Так, в одном изречении Конфуция обычная оппозиция «прежде — после» заменяется противопоставлением «почитать — после», где «почитать» выступает синонимом выполнения чего-то наперед, прежде другого, а слово «после» в глагольном значении имеет отчетливо выраженный пренебрежительный оттенок (с. 348, 15. 38). Основатель конфуцианства решает «следовать тому, что любит» (с. 140, 7. 12), а любит он, по его собственному выражению, именно древность, прошлое (с. 134, 7. 1). Сторонясь настоящего, Конфуций уходит к прошлому. Однако не только к нему.

В литературе о жизни Конфуция с давних пор формируется стереотип, в соответствии с которым педагогическая деятельность первоучителя конфуцианцев объясняется его неудачами по службе, крахом его попыток благотворно воздействовать на правителей. Как бы там ни было, но в «Изречениях» он изображается беседующим чаще всего либо с правителями, либо со своими учениками. Мир последних в определенной степени про-

тивостойт миру власть имущих, хотя некоторые из учеников, даже когда их учитель находится не у дел, занимают достаточно высокие государственные посты. (Об этом противопоставлении подробнее см. гл. VII.) Забегая вперед, лишь отметим, что в X главе «Изречений», в которой Конфуций предстает как официальное лицо, нет ни одного упоминания о его учениках. И напротив, он изображается, как правило, в их окружении, когда оказывается вне государственной службы. Таким образом, бегство от «нынешнего» — поколения взрослых, от тех, кому принадлежит власть в обществе, оборачивается уходом к ученикам.

Но каков возраст этих учеников? По данным Сыма Цяня, они моложе своего учителя в подавляющем большинстве на 30 и более лет (см. 17, с. 375—379), т. е. принадлежат к «приходящим» — будущему. Но дело даже не в их фактическом возрасте. Привлекает внимание то, как обращается к ним Конфуций. Он называет их «сыновьями», дословно: «двумя-тремя сыновьями» (с. 72, 3. 24; с. 147, 7. 24; с. 184, 9. 12; с. 369, 17. 4), либо уменьшительно — «сынками» (с. 246, 11. 17; с. 374, 17. 9). Так же обращаются его ученики к своим ученикам (с. 156, 8. 3; с. 404, 19. 12). Общим названием учеников выступает выражение, которое дословно переводится, как «младшие братья и сыновья» (см., напр., с. 240, 11. 7). Именно к ним, к будущему, обращается Конфуций. Такие «коренные» понятия его учения, как «сыновняя почтительность» («сяо») и «братское послушание старшим» («ди»), относятся к добродетелям детей, а не отцов, даже если «ребенку» уже 70 лет. В ту же категорию детства и будущего входит конфуциев идеал человека — «благородный муж», означающий в дословном переводе «государева сына» («цзюнь цзы»).

Итак, сторонясь настоящего, Конфуций уходит не только к прошлому, но и к будущему. В данной им характеристике одного из его учеников: «Скажешь ему о прошлом, и знает будущее» (с. 19, 1. 15), знание прошлого оборачивается знанием будущего, прошлое и будущее оказываются близки друг другу. Конфуций живет как бы в прошлом и будущем одновременно. С этой точки зрения интересно поведение самого первоучителя:

Из того, как он изображается в «Изречениях», первоначально складывается образ очень старого человека, гораздо более старого, чем он был, видимо, тогда в

действительности. Не в последнюю очередь это объясняется тем, что его почти всегда окружают «детки» — ученики, у которых в свою очередь тоже есть «детки», на фоне чего первоучитель выглядит еще старше. Такое впечатление усиливается в связи с нарушением синхронности изложения, когда в общую канву эпизодов с участием Конфуция включаются без всяких указаний на время фрагменты, в которых его ученики рисуются достаточно пожилыми людьми, даже ветхими старцами (с. 156, 8. 3). Это свидетельство того, что дело, очевидно, происходит уже после смерти их учителя. Не только ученики, но и правители оказывают ему почтение, какое заслуживает глубокая старость. Характерный факт: Конфуций не занимает специального поста, а называющий себя «старым» правитель царства, куда он приходит, ломает голову над тем, по какому из ритуалов встречи высших сановников его принять (с. 389, 18. 3). Конечно, поведение правителя может объясняться духовным авторитетом первоучителя и к тому же быть не совсем искренним. Но духовный авторитет в ту эпоху почти всегда находился в прямой зависимости от возраста. Это во-первых. А во-вторых, несомненным все-таки остается превосходство Конфуция в седой старине над всеми другими лицами, идущими к нему за советом. Единственный, кто кажется еще старше его, слепец-музыкант, почитание которого Конфуцием может свидетельствовать о том, что в нем он видит носителя древней традиции (с. 180, 9.10; с. 349, 15. 42).

Вместе с тем — и это, пожалуй, самое важное — старец в Конфуции прекрасно уживается с ребенком. Главное, чем занимается в «Изречениях» основатель конфуцианства, заключается в ответах на вопросы, т. е. участие в беседе, диалоге. Но в этом занятии он порой не выдерживает серьезного тона и сбивается на шутку, давая заведомо неправильные ответы. Конфуций как бы играет в диалог со своими учениками. Когда один из них указывает ему на то, что данный им ответ противоречит другим его высказываниям, он прямо характеризует свои слова как «игру» (с. 369, 17. 4). Это игровое начало чувствуется во всем поведении первоучителя. Наиболее яркий пример такого рода — как Конфуций «бил по билу», т. е. изображал из себя музыканта в царстве Вэй (с. 325, 14.39). В каждом конкретном случае эта игра преследует определенную и вполне серьезную

цель. Но совершенно очевидна и ее связь с детской психологией.

Для Конфуция не внове было приносить игровой элемент в серьезные предметы. Он еще в детстве, по словам Сыма Цяня, «ради детской забавы постоянно ставлял жертвенные сосуды» (17, с. 327). Учитывая огромную значимость ритуала в конфуцианском учении, можно говорить о глубоко символическом характере детских игр Конфуция. То, что было неосознанной забавой, превращалось со временем в принцип жизни.

Детскость Конфуция проявляется также в поступках иного рода. Однажды его, например, приглашают на службу захватившие власть мятежники, и он, вопреки своим прежним заявлениям и действиям, нацеленным на осуждение узурпаторов, готов принять приглашение, против чего выступает конфуциев ученик Цзылу, упрекающий учителя в явной непоследовательности. «Как же это так, что Вы пойдете?!» — недоумевает он (с. 371, 17. 7). В ответ Конфуций напоминает о двух своих изречениях, призванных оправдать его намерение, но они не кажутся убедительными, поскольку не мешают ему в других случаях отказываться от аналогичных предложений. Попытку пойти на службу к узурпатору он объясняет также желанием создать «Восточное Чжоу» — идеальное правление (с. 370, 17. 5), иными словами, пытается действовать в соответствии с принципом: цель оправдывает средства.

Подобные примеры можно продолжить. Они вызывают разную оценку исследователей. Одни считают их проявлением цинизма и беспринципности¹, другие, несмотря на такие действия Конфуция, продолжают видеть в нем образец добропорядочной наивности (137, с. 60). Думается, что не будет ошибкой отчасти объединить обе эти точки зрения, какими бы противоположными они ни казались на первый взгляд.

Ключом к пониманию непоследовательности Конфуция может стать позиция Цзылу, которого сам его учитель пренебрежительно относит к тем, кто «поднялся в залу, но не вступил в покой» (с. 245, 11. 15), т. е. постиг истину лишь с внешней, а не с внутренней стороны. Эта характеристика сближает Цзылу с «добрым человеком», тоже не способным «вступить в покой» (с. 249, 11. 20). Цзылу, отличающийся от остальных учеников способностями военного организатора (с. 92, 5. 8), по

сути полностью подходит под категорию «доброго человека», чья деятельность прямо связывается с подготовкой народа к войне (с. 299, 13. 29; 13. 30). «Добрый человек» — в дословном переводе «человек добра, хорошего»; «хорошее, доброе» и выступает главным определением данного разряда людей. Оно является результатом «знания от обучения», т. е. такого, которое приобретается следующим образом:

Слышу многое,
Выбираю из него хорошее
И следую ему (с. 149, 7.28).

Прежде чем следовать «хорошему» и стать «добрым человеком», оказывается необходимым «слышать многое», т. е. обретать жизненный опыт. Отсюда «знание от обучения» совпадает с опытностью, а «добрый, хороший человек» становится по сути тем, кто обладает большим жизненным опытом и здравым смыслом². Такое знание Конфуций ставит весьма низко, называя его «второстепенным» (с. 149, 7. 28). Он, вообще, как известно, отрицает за собой наличие этого знания (с. 179, 9. 8), уступающего «знанию от рождения» — заветной мечте Конфуция (с. 146, 7. 20). Но «знание от рождения» есть знание, которым обладает ребенок; иначе говоря, оно является мудростью ребенка.

Таким образом, в споре Конфуция с Цзылу опытная зрелость (а Цзылу всего на девять лет моложе Конфуция, т. е. находился как раз в зрелом возрасте) противостоит детской неопытности, здравый смысл взрослого человека — наивной безрассудности ребенка. И напрасно Л. С. Васильев усматривает в позиции Конфуция доходящий до цинизма рационалистический подход к жизни (см. 35, с. 110). Чего тут нет, так это именно рационализма, уступающего место импульсивности и иррационализму детского поведения. А то, что принимается за циничность, по сути ничем не отличается от эгоизма ребенка, стремящегося во что бы то ни стало удовлетворить свое заветное желание. Из этого стремления и истекает пресловутая беспринципность Конфуция, хотя вряд ли будет правильным называть беспринципным поведение детей. Скорее здесь может идти речь о детской непоследовательности и наивности. В этой связи упрекающий Конфуция Цзылу напоминает взрослого дядю, который урезонивает капризничавшего ребенка.

Наивность первоучителя в сочетаниях с его преклонным возрастом подмечает Х. Крил: «В некотором роде

это смешная картина: почтенный, но все еще в известном смысле наивный джентельмен, которому уже за пятьдесят, идет спасать мир, надеясь убедить многоопытных правителей в том, чтобы они не угнетали своих подданных. Но если есть в этом что-то смешное, то это то самое смешное, что свойственно великим людям» (137, с. 61). В этой характеристике американский исследователь, несколько модернизируя образ Конфуция, переводит его рассмотрение в общечеловеческий план, упуская из виду ту особую позицию, которую занимает основатель конфуцианства по отношению к проблеме времени.

Как мы пытались показать, Конфуций стремится в своей жизни к слиянию детства и старости, прошлого и будущего. Но, где прошлое и будущее соединяются, там находится настоящее. Следовательно, настоящего он избежать все равно не может, однако это такое настоящее, которое совпадает с прошлым и будущим. Идеалом Конфуция становится по сути слияние прошлого, настоящего и будущего.

Если теперь снова обратиться к пониманию времени в ту эпоху, то совершенно очевидна его неразрывная связь с делением на сезоны. Эта связь прямо следует из отмечавшегося нами тождества времени с временем года: при отсутствии сезонов нет и самого времени. Соединяя прошлое, настоящее и будущее в одно целое, Конфуций занимает позицию, ставящую его вне времени. Это восприятие вневременного и запечатлено им в словах о том, что он «не ощущает наступающей старости...»

Можно обнаружить ряд сходных моментов между занятой первоучителем позицией и той ролью, которую играет в его учении Небо. В нарисованной Конфуцием картине «хода четырех времен» и «рождения сотен вещей» при бессловесном руководстве этими явлениями со стороны Неба ясно выражено представление об отличии Неба как от времени, так и от вещей. Небо находится как бы над временем и над вещами. Но находится над временем и пребывать вне времени — одно и то же. Конфуций относит небо к области вневременного.

На этот счет в «Изречениях» обнаруживается немало прозрачных намеков. Совершенно очевидно, например, что время при всем своем отличии от вещей неразрывно связано с ними: «четыре времени проходят» вместе с рождением, жизнью (а китайский глагол «рождаться» означает и «жить») вещей. Именно эту взаимо-

связь имеет в виду Ян Хо, когда упрекает Конфуция:

Дни и месяцы уходят,
Годы нас не ждут.

Как с приближением смерти уходит от человека жизнь, так уходят от него месяцы и годы. Время покидает людей вместе с жизнью. Оно предстает в известной мере даже чем-то материальным, телесным, например, когда олицетворяется, оказываясь способным к «ходьбе». Эту материальность времени, его принадлежность к вещному миру подчеркивает контекст, в котором находится фрагмент конфуциевского высказывания: «... не замечают прихода старости». Приведем интересующее нас изречение целиком:

Почему ты не сказал, что я из тех людей,
Кто, страдая, забывают о еде,
Когда радуются, забывают горести,
И не замечают прихода старости (с. 145, 7.19).

Если учесть, что под «горестями» подразумеваются телесные лишения бедняка, то время, выступающее под именем старости, относится в данном случае к тому, о чем забывают наряду с едой и чувственностью. Время поставлено в довольно низкий контекст, явно противостоящий такому высокому в учении Конфуция понятию, как Небо.

К такому же выводу подводит сравнение времени с речным потоком. Важнейшим признаком времени как такого потока является наличие изменения, поскольку жизнь изображается здесь в аспекте своего «ухода», постоянного превращения в смерть. Если, учитывая это, обратиться теперь к рассмотрению пути Неба, совпадающего, как мы знаем, с путем вообще, то он у Конфуция начисто лишен каких бы то ни было качественных переходов и изменений. Основатель конфуцианства, например, заявляет:

Одна лишь перемена в царстве Ци,
И оно сравнится с царством Лу;
Одна лишь перемена в Лу,
И оно сравняется с путем (с. 128, 6.24).

Путь понимается им как предел всякого изменения и развития, т. е. как предел времени, свободный от самого времени. Путь, а с ним и Небо относятся в учении Конфуция к области вневременного.

Вместе с тем, будучи вневременным, Небо не отгораживается от времени непроходимой стеной и входит с ним в определенные взаимоотношения. В картине «хода четырех времен» и «рождения сотен вещей» инициа-

тива на уровне вещного мира принадлежит времени, которое ставится прежде рождающихся вещей. Даже в деле государственного управления требуется, как мы видели, в первую очередь «осуществление» соответствующего времени. Это отвечает призыву Конфуция «понуждать народ сезонами». Однако, являясь результатом небесного наставничества и средством управления людьми, время выступает активной силой лишь по отношению к вещам и народу, в сравнении же с Небом и государем оно играет вполне пассивную роль. Время занимает среднюю позицию: во-первых, между Небом и всем остальным вещным миром и, во-вторых, между государем и народом. Поскольку идеальный государь «берет за образец Небо», то он составляет вместе с этим образцом сферу, не только отличную от времени, но и господствующую над всем временным. Власть над временем принадлежит Небу, с которым ее делит подражающий Небу государь.

Но самое важное здесь заключается в том, что власть над временем в определенной степени совпадает со способностью быть его носителем. Мифический государь Яо наказывает, например, своему преемнику: «Календарные числа Неба — на тебе» (с. 411, 20.1). И хотя упоминание о данном наказе безымянно, оно приводится в «Изречениях» рядом с высказываниями Конфуция и его учеников, что свидетельствует о близости наказа Яо традиции конфуциевой школы. В этой же связи вспоминается эпизод, в котором первоучитель восхищается подобием Яо Небу. В «Книге Преданий» (упоминающейся и в «Изречениях» под названием просто «Преданий») рассказывается о том, как Яо начинает свою деятельность государя с приказа придворным астрономам на основе наблюдений за небесными светилами «дать людям время» (19, с. 119). Для древних китайцев Небо с его закономерным движением звезд и планет — это зримое время, данный в чувственном восприятии небесный календарь — образец для создания календаря земного. Не случайно среди результатов бессловесного небесного наставничества на первом месте стоит «ход четырех времен», а идеальное правление (сюда должно быть включено поставленное на передний план «осуществление Сяского времени») уподобляется астрономической карте (см. с. 20, 2.1).

Итак, приходим к очередному парадоксу: Небо, с од-

ной стороны, предстает чем-то совершенно вневременным, а с другой — выступает в качестве образцового времени. В том же плане понимается и связь Неба с путем. Небо, безусловно, движется, ибо обладает путем, но это движение, лишенное изменений и вневременное, является по сути полной неподвижностью. Здесь полное совпадение вневременного — вечного — и времени. Это позволяет отнести Небо в учении Конфуция к мифологическому времени, которому А. Ф. Лосев дает такую характеристику: «Нераздельная слитость представлений времени и вечности. Время есть развернутая вечность, а вечность есть свернутое в одной точке, в одно мгновение время» (79, с. 195).

Одной из важнейших причин такого взгляда на время А. Ф. Лосев считает «отсутствие чувства личности, или, вернее, понимание ее как безразличной части целого, не обладающей никакой спецификой, как фактически и происходит в период общинно-родовой формации, в которой человеческая личность еще не отделила себя от родовой общины» (79, с. 33).

Учение Конфуция, безусловно, исходит из относительно индивидуального мировосприятия и в этом смысле порывает с родовой эпохой. Но целью такого личного самосознания становится его растворение в универсуме, поскольку Конфуций стремится устранить свое «я» и отождествить себя с путем — «единым», противостоящим «многому». В данном случае он предлагает возвратиться к той мифологической нерасчлененности, при которой человеческая личность составляет единое целое с остальным миром, а время совпадает с вечностью. В этом контексте Небо и путь выражают понятие вселенной как нераздельной целостности — предела раздельного времени и множества вещей. И тут снова представляется уместным наблюдение А. Ф. Лосева, выявленное им на материале античной мифологии: «Так, прежде всего становится безусловно очевидным и неопровержимым фактом всякого пространственно-временного функционирования мифа то обстоятельство, что здесь перед нами замкнутый характер мифологической Вселенной и ограничение ее видимым небесным сводом...» (79, с. 32). Небо в этом смысле, т. е. как предел вселенной, ее граница, представляющая мир в качестве единого целого, действительно может казаться неподвижным, неизменным и вечным образцом времени, в отличие от заполняющих

его «сотен вещей», подвижных, изменчивых и временных.

Своеобразие позиции, занятой Конфуцием по отношению к проблеме времени, прекрасно передает одобряемый им идеал ухода на лоно природы, о котором говорит его ученик Цзэн Си. В данном случае нас интересует только одно обстоятельство — указанное Цзэн Си время ухода:

В конце весны,

Когда уж сотканы весенние одежды... (с. 257, 11.26)

Идеальным временем избирается конец весны, канун лета, переход от весеннего сезона к летнему. В одном из комментариев прямо говорится: «Концом является завершенность весны — уже грядет четвертый месяц» (с. 259). Это приближение к стыку сезонов, к той точке, в которой фактически нет ни весны, ни лета, т. е. отсутствует какой бы то ни было сезон вообще, а значит, и время, поскольку оно отождествляется с временем года. Вневременным оказывается один из тех переломных моментов в природе, который определяет все дальнейшее протекание времени, является по сути его источником. Это своего рода сгустки времени, концентрирующие в одну нераздельную целостность предыдущий и последующий сезоны, прошлое и будущее время. В такие моменты человек оказывается вне времени, находясь в самой гуще, сердцевине временного потока. Эпицентр и источник изменения предстает чем-то принципиально неизменным.

Нетрудно заметить близость указанного выше перелома в природе Небу — этому вневременному времени, мифологическому тождеству времени и вечности в учении Конфуция. Восхищаясь теми, кто берет за образец Небо, основатель конфуцианства находится в напряженном поиске их времени — того положения, когда человек становится вселенной и каждый миг человеческой жизни сливается с вечностью. И пусть человек смертен, его жизнь, прожитая им в вечности, оказывается вневременной, принадлежащей всем поколениям человечества. Таков древний правитель Чжоугун, которого Конфуций страстно мечтает увидеть во сне. Тут может возникнуть соблазн представить Конфуция как поборника духовной славы в веках, не верившего в физическое бессмертие. Но духовное не отделяется у него от физического и сливается с представлением о Небе, которое

является высшей действительностью, более реальной, чем весь изменчивый мир отдельных вещей.

¹ По мнению Я. Б. Радуль-Затуловского, для деятельности Конфуция характерны «социальное лицемерие и политическое ханжество» (см. 96, с. 103; см. также 35, с. 110).

² Один из учеников Конфуция так определяет любовь к учению:

Кто ежедневно помнит о том, чего не знает,

И за месяц не забывает то, что умеет,

Такого можно назвать любящим учиться (с. 402, 19.5).

Здесь «незнание» (буквально: «неймение») не относится к отсутствию каких-либо теоретических сведений, ибо далее речь идет о сохранении приобретаемых способностей — навыков. Знание и память есть определенное умение. В связи с тем что Конфуций склонен рассматривать способность только в одной сфере, охватывающей образ жизни и государственную службу, второстепенное знание предстает у него как искусство жизни, мастерство и навык в ней. Однако к этому знанию-искусству его принуждают внешние обстоятельства. Мастерство в поведении оборачивается искусством приспособления к окружающей действительности. Вот почему у Конфуция обладатель знания «радуется воде» (с. 127, 6.23), символизирующей свойство этой природной стихии мгновенно принимать форму предмета, с которым она соприкасается. Второстепенное знание определяет добродетельное поведение, но исходная посылка здесь — не добродетель, а выгода. Человек, наделенный знанием, подходит к добродетели сугубо прагматически: он следует ей не ради нее самой, а потому что это ему выгодно (с. 75, 4.2). Отсюда заявление Конфуция, в соответствии с которым второстепенное знание понимается как безопасная приверженность своему государю во времена порядка, в отличие от глупости как того же самого, но уже в период смуты, и сопряженного с риском для собственной жизни. И хотя такая глупость совсем не глупость, а нечто более высокое, чем знание, почему Конфуций и отдает ей предпочтение (с. 106, 5.21), нас в данном случае интересует не она, а знание, которое отождествляется с умением принаравливаться к изменению внешних обстоятельств. Второстепенное знание понимается Конфуцием как благоразумие и здравый смысл.

述而不作



信而好古

Глава IV

От образа к мифу

В семьдесят лет
Я следовал тому, чего желало сердце,
И не переступал меры.

Конфуций

Излюбленный в «Изречениях» стилистический прием — сравнение. Обычно он выражается с помощью слов «жу», «ю», «сы», «жо», имеющих значение «как», «словно», «подобно» и т. д. Все они указывают на наличие определенного сходства, подобия между вещами. Наиболее часто из них используется «жу», которое в ряде случаев сочетается со словом «пи», означающим «сравнение», «подобие», «пример» (20, 2.1; с. 94, 5.9).

Все это на первый взгляд языковые частности, и на них можно бы специально не останавливаться, если бы вопрос заключался только в языке и стиле. Но, когда Конфуций начинает отождествлять с тем, что он считает высшим идеалом человечества, «умение отыскивать пример (пи) вблизи» (с. 134, 6.30), сравнение сразу наполняется глубоким мировоззренческим смыслом. «Отыскивать пример» — значит в том или ином плане сравнивать, стремиться к подобию, подражанию, поэтому универсально понятый стилистический прием сравнения непосредственно подводит к рассмотрению очень важной для Конфуция идеи, совпадающей в определенной степени с принципом подражания.

Первоучитель утверждает, например, о мифическом государе Яо:

Велико только Небо,
И только Яо подражал (цзэ) ему.

Тут же говорится о том, что Яо воспринимает такие небесные качества, как «необъятность», «возвышенность» и «лучезарность» (с. 166, 8.19). В другом случае основатель конфуцианства сравнивает влияние правителя на народ с воздействием ветра на траву: «трава под ветром непременно склоняется» (с. 275, 12.19). Иными словами, как трава повторяет движение ветра, стелется под ним, так воспроизводит действия своего правителя и народ.

Вникая дальше в этот принцип, нельзя не обнаружить его довольно своеобразный характер. Так, говоря о подражании Яо Небу, Конфуций называет Яо, как и Небо, «великим», т. е. объявляет его по сути равным Небу. Здесь подражание не сводится к одной лишь имитации, на что указывал еще Дж. Легг (см. 134, т.1, с. 214).

Этот принцип тесно связан в «Изречениях» со многими другими понятиями. Обратимся, например, к той ситуации, когда кто-то кому-то либо чему-то «следует», что-то «наследует» и «передает». Эта ситуация встречается тут так же часто, как и прием сравнения, и выражается она тоже при помощи разных слов: «цун», «инь», «цзи», «шу» и т. д. (с. 31, 2.13; с. 39, 2.23; с. 56, 3.14; с. 134, 7.1). Особенностью следования за кем-то является то, что оно оборачивается преследованием, попыткой догнать того, за кем следуют, поравняться с ним. Сопоставим два высказывания Конфуция. В одном случае он говорит:

У трех прохожих непременно найдется мне наставник,
Я выбираю то, что есть в них доброго, и следую (цун) ему...
(с. 146, 7.22)

О том же и другое его высказывание: «Увидев достойного, думай о том, как [с ним] сравняться (ци)»...» (с. 83, 4.17). Здесь слова «сравняться» и «следовать» синонимы.

Но следование учителю есть учение. Если это сравнить с призывом Конфуция: «Учись, словно не достигаешь (не успеваешь)»...» (с. 165, 8.17), то близость в данном контексте слов «учиться» — «следовать» и «достигать» («цзи») очевидна. В изречениях часто говорится о том, что кто-то может либо не может чего-то, либо кого-то «достигнуть» (с. 97, 5.12; с. 410, 19.25), иначе говоря, за кем-то последовать.

Сопоставляя все эти данные со словом «жу», исполь-

зуемым при сравнении, убеждаешься в его тесной связи с понятием преследования. Если человек или явление «не подобны» («бу жу») кому-то или чему-то, то такое утверждение, как правило, означает не просто несходство, неподobie вещей, а то, что сравниваемая вещь хуже, уступает, не достигает той, с которой она сопоставляется (с. 126, 6.20; с. 284, 13.4; с. 346, 15.31). Не быть подобным кому-либо — значит ему не следовать и его не достигать.

Сравнение оказывается тесно связанным также с процессом смотрения. Цыгуна спрашивают о том, «кто лучше» — он или Янь Цзыюань (по имени Хуэй), являющийся гордостью их школы, и Цыгун отвечает: «Как смеет Цы (имя Цыгуна — И. С.) смотреть (ван) на Хуэя?!» Конфуций, который и задает данный вопрос, заключает:

Не равен,
Я согласен,
Ты ему не равен (с. 94, 5.9).

«Смотреть» на кого-то — значит ему уподобляться, сравнивать себя с ним, его достигать.

С другой стороны, если «при виде достойного» Конфуций «думает сравняться» с ним, то при встрече с «недостойным» он обращается «внутри себя» (с. 83, 4.17) и, следовательно, не желая с ним «сравниваться», на него уже не смотрит. Именно поэтому первоучитель отказывается «смотреть» («гуань») на того, кто «не великодушен, совершает ритуал без почтительности и, находясь в трауре, не скорбит» (с. 74, 3.26).

Выходит, что «не смотреть» на человека могут по разным причинам: в одном случае он, как Янь Цзыюань, представляется, так сказать, бесподобным, несравненным, в другом — недостойным сравнения. И тут и там смотрение совпадает со сравнением, с нахождением подобия, примера для подражания.

На это намекает и такое высказывание Конфуция: «Династия Чжоу смотрела на две династии» (т. е. на предшествующие ей династии Ся и Инь, — И. С.) (с. 56, 3.14). Здесь «смотреть» («цзянь») выражает идею преемства, ибо в параллельном фрагменте читаем о том, что «Инь следовала (инь) ритуалу Ся», а «Чжоу следовала ритуалу Инь» (с. 39, 2.23).

Но семантика иероглифа «смотреть» («цзянь») более глубока. В. М. Алексеев в своем переводе данного от-

рывка использует, например, другое значение слова «цзянь» — «зеркало» (25, с. 484). Мы переводим иначе, так как в «Изречениях» этот иероглиф употребляется без ключа «металл» и означает в первую очередь «смотреть», «надзирать». Но перевод В. М. Алексеева не случаен. Еще в «Книге песен» говорится об «Иньском зеркале» («цзянь» уже с ключом «металл»), которое «недалеко», в том смысле, что Инь берет пример (на этот раз дурной) с последнего государя династии Ся (III, III, 1). Возникает параллель: зеркало — пример, в чем убеждает и следующая песня, где приблизительно в той же ситуации говорится уже не о зеркале, а о примере: «Искать пример недалеко» (III, III, 2). Наряду с этим в комментариях к «Книге песен» предлагается в данном случае понимать «зеркало» как «смотреть». Так или иначе, но в слове «цзянь» несколько тесно взаимосвязанных значений: «смотреть», «зеркало» и «пример». Делая «две династии» своим зеркалом-примером и смотрясь в него, династия Чжоу видит в нем саму себя, т. е. становится им равной.

Наглядное подтверждение тому — подобие Яо Небу, оборачивающееся их тождеством. Об этом же свидетельствует отмечавшееся выше совпадение действий «следовать» и «достигать», «догонять»: только тот следует, кто достигает, догоняет, начинает идти рядом. Когда за человеком следуют, то становятся ему «равными». Так теряется грань между подражанием и отождествлением, оригиналом и копией, образом и вещью. С одной стороны, это подобие, подражание, образ, с другой — тождество, сама вещь.

Какая бы область человеческой деятельности или природы ни затрагивалась в учении Конфуция, она прямо либо косвенно оказывается связанной с проблемой подражания-отождествления. Большое внимание в «Изречениях» уделяется, например, дружбе. Но главный ее принцип, неоднократно формулируемый Конфуцием: «Не дружи с тем, кто тебе не равен» (с. 12, 1.8; с. 191, 9.25). Для дружбы требуется прежде всего равенство-подобие, она связывает лишь сходных между собой людей. В определенном смысле дружба совпадает со сравнением, во всяком случае оно лежит в ее основе.

Еще большее значение имеет этот принцип в сыновней почтительности. Как известно, важнейшей ее частью является трехлетний траур по умершим родителям.

Этот траур превращается в самую настоящую попытку «догнать» покойников, максимально с ними сравняться. Отсюда своеобразный обет молчания и отказ на три года от всякой деятельности, включая служебную и ритуальную, со стороны тех, кто в трауре (с. 326—328, 14.40), предельное самоограничение на тот же срок их телесных потребностей (с. 382, 17.21). По существу, это сознательный уход на время из жизни в попытке подражать отцу и матери после их смерти.

Но траур — лишь продолжение того, что требуется от детей по отношению к живым родителям. При этом на передний план в подражании выдвигается волевой аспект. Подражая отцу при жизни, дети «смотрят» на его «стремление» (с. 15, 1.11). Именно оно становится главным предметом их поклонения, а не заботы о биологических потребностях родителей в еде, питье и отдыхе. Такая забота — само собой разумеющееся дело, но это еще не сыновнее почитание. Она ничем не отличается от ухода за домашними животными, которых тоже поят и кормят (с. 26, 2.7; с. 27, 2.8).

Тот же акцент на человеческом стремлении в словах Конфуция об «умении отыскивать пример вблизи». Он предваряет их таким утверждением:

Сам желает стоять
И ставит других,
Сам желает достигнуть
И делает достигшими других (с. 134, 6.30).

Тут речь идет только о «себе» и «других»; слово «вблизи» в данном случае может относиться только к «себе», ибо «другие» по сравнению с ним уже не «близкое», а «далекое». Об этом свидетельствует все содержание отрывка, в котором отношение человека к самому себе становится примером того, как ему следует относиться к другим людям. «Отыскивать пример вблизи» — значит находить его внутри себя, подражать себе, своему стремлению, тому, чего желаешь себе сам.

Конфуций считает таким примером желание «стоять», «устанавливаться» и «достигать». Как известно, «без ритуала», его «познания» «нечем устанавливать» (с. 363, 16.13; с. 419, 20.3): человек «устанавливается в ритуале» (с. 160, 8.8). Именно о том, «чем устанавливать», призывает беспокоиться своих учеников Конфуций, а не об «отсутствии» у них «места» (с. 80, 4.14), т. е. советует им заботиться об овладении ритуа-

лом, с помощью чего «встают на место». Желание «устанавливаться» означает стремление к ритуализации — способу занять соответствующее место. Приблизительно тот же смысл имеет слово «достигать», соотносящееся с диалогом, где обсуждаются «достигшие» люди, которые «бескорыстны и прямые, любят справедливость» (с. 276, 12.20). Если еще учесть, что ритуал является также способом осуществления человеческой природы (с. 342, 15.18), а «осуществление себя» («син цзи») — синонимом «самоулучшения» («сю цзи»)¹, то станет очевидным, что желание «установиться» и «достигнуть» — это желание добиться своего улучшения, иначе говоря, полностью осуществить, воплотить себя в жизни. Когда человек «отыскивает пример» внутри себя, он достигает подобия-тождества с самим собой, со своим стремлением к самовоплощению.

Итак, подражание есть не только отождествление, но и самовоплощение. Обратимся, например, снова к сыновней почтительности. Исходное в ней «стремление» означает, как мы знаем, реализацию данного от рождения. Стремление в этом смысле по сути ничем не отличается от желания «установиться», т. е. от самосовершенствования. Таким образом, «всматриваясь в стремление» отца, дети подражают его желанию воплотить себя в жизни. Стремление отца становится их стремлением к самовоплощению.

В «Изречениях» предусматривается случай, когда сын может не согласиться с отцом и матерью, и тогда допускается «легкое увещевание» родителей; если же они ему «не следуют» в своем «стремлении», то требуется сохранять к ним почтительность и против них не выступать (с. 83, 4.18). Та же логика в разговоре Конфуция с одним из правителей, который назвал «прямым» того, кто выступил свидетелем против своего отца, укравшего барана. Первоучитель с этим не соглашается и дает парадоксальное на первый взгляд определение прямоты как взаимного укрывательства сына и отца (с. 291, 13.18). Чтобы быть прямым, сын покрывает отца, идет по сути на соучастие в его преступлении, на обман.

Тут Конфуций снисходительнее, чем в оценке поступков гораздо более невинных. Основатель конфуцианства отказывается, например, считать прямым некоего Вэйшэн Гао, у которого однажды «попросили уксуса»: у самого Вэйшэн Гао уксуса не оказалось, и он занял его

у соседей, чтобы дать просившему (с. 108, 5.24). Просили у него, а не у соседей, он же, не имея своего, пользовался одолженным у соседей. Суть здесь в том, что Вэйшэн Гао поделился, пусть и честно взятым у других, но все же не своим.

Верность «своему», себе — такова идея, заложенная в основе прямоты. Почтительный сын, укрывая отца и следуя тем самым его «стремлению», может быть назван прямым, ибо остается верен себе и прямо, непосредственно защищает «свое», которым является для сына родительская воля. То же самое относится к отцу, укрывающему носителя своего стремления — сына.

Конечно, у детей своя судьба, они могут отличаться от родителей, потому и предусматривается для сына возможность исправлять родительский путь через три года после смерти отца. Но при всех обстоятельствах следование отцовскому «стремлению» оказывается необходимым и исходным этапом на пути человека к своему самовоплощению. Один ученик передает такие слова их учителя:

Если кто-то из людей не достиг своего предела,
То непременно достигнет в трауре по близким
(с. 406, 19.17).

Подражание покойным родителям в трауре оборачивается «достижением своего предела» — совершенства. Не случайно другой ученик называет сыновнюю почтительность и тесно связанное с ней братское послушание («ди») «корнем», т. е. основой, источником, того идеала, который определяется Конфуцием как «умение отыскивать пример вблизи (в себе)» (с. 4, 1.2).

Может быть, наиболее ярко идея самоосуществления через подражание другому проступает в эпизоде, рисующем Конфуция в кругу учеников. «Прислуживая», как там говорится, своему учителю, первый из них был на вид «мягок», второй «свиреп», а двое остальных «тверды», и Конфуций такому положению «радовался» (с. 243, 11.13). В данном случае подражание наставнику оборачивается не обезьянничаньем, а стремлением каждого из учеников выразить свою сущность. «Свирепость» Цзылу, о котором здесь говорится, прямо соответствует отличающей его от остальных способности военного организатора. Такого же рода соответствие обнаруживается в отношении других учеников. Если еще учесть, что учeba нередко трактуется в «Изречениях» весьма широко,

охватывая самые разнообразные явления действительности — от дружбы до вселенной, то рассмотренный выше эпизод приобретает поистине универсальное значение. Особенно важно раскрытие этой проблемы при обращении к двум областям подражания: древности и Небу.

Сравним двух мифических царей древности, о которых говорит Конфуций. Если Яо подражал Небу, то Шунь занимался лишь тем, что «почитал себя». Почитание сливается в «Изречениях» с уподоблением, отысканием примера, иначе мы не говорили бы о подражании в сыновней почтительности.

Отсюда следует, что Яо брал пример с Неба, а Шунь — с самого себя. Поскольку и тот и другой обладал одинаковой степенью высшего совершенства («шэн»), о чем в «Изречениях» говорится неоднократно, то приходим к равенству между подражанием Небу и уподоблением человека себе во всей специфике этих действий у Конфуция. Тождество с Небом, как и с собой, означает высшую точку, предел человеческого самоосуществления. Тот же предел обнаруживается в стремлении следовать древности, поскольку речь идет о подражании древним правителям — мудрецам типа Яо и Шуня, которые равны Небу и себе.

Таким образом, наиболее совершенным оказывается тот, кто воплощает собой и своими действиями древность и Небо — единое начало мира, предел не только человеческой природы, но всего космоса. В этой высшей точке «осуществление себя» перестает быть собственно самовыражением и переходит в свою противоположность, ибо человек теперь выражает уже не себя, а небесное начало вселенной.

Величие Яо Конфуций усматривает в подражании этого мифического правителя непосредственно Небу. Но сам первоучитель делает акцент на следовании скорее не Небу, а древности, которая предстает в «Изречениях» главным предметом «передачи» и изучения. Тут разница такая же, как между знающим от рождения и тем, кто приобретает знание в учении. Для людей, не имеющих знания от рождения (а именно к ним и относит себя Конфуций), наиболее короткий путь к самоосуществлению и слиянию с Небом заключается в следовании древности, адекватно воплощающей небесное начало человека.

Но древность предстает у конфуцианцев в значительной мере как сохранившееся древнее слово, в котором главная роль отводится Песням. Призывая своих учеников изучать их, Конфуций усматривает в древней поэзии основу речи, источник идей и образов, необходимых людям при общении. Песни для него — язык древности, которому следует подражать. Чтобы понять, в каком направлении развивается здесь мысль Конфуция, необходимо рассмотреть те встречающиеся в «Изречениях» случаи, когда он непосредственно обращается к тексту древних песен.

Прежде чем перейти к цитатам из Песен, проанализируем фрагмент, в котором цитируется четверостишие из неизвестной песни, не вошедшей в современный текст «Книги песен»:

Цветы «танди»,
Отклоняясь, они возвращаются.
Разве не думаю о тебе?!
Да дом далеко! (с. 193, 9.31)

Это типичный случай психологического параллелизма, характерный для народной поэзии. И хотя здесь дан лишь отрывок, его тема достаточно ясна: тоска человека по своим близким.

Конфуций не соглашается с этими строками, вступая по сути в полемику с их исполнителем: «Не думаешь! А то какая была бы даль?!» (там же). Выдвигается, казалось бы, абсурдная мысль о том, что одной думы о предмете уже достаточно для его обретения. Для сравнения обратимся к другому высказыванию Конфуция. Он спрашивает об удаленности своего идеала и сам же отвечает: стоит лишь «пожелать», и этот идеал «достигается» (с. 150, 7.30). Такое утверждение возможно только в том случае, если желаемый предмет отделяет от человека даль не физическая, а духовная.

Перед нами любопытный пример литературной критики в Китае VI—V вв. до н. э. Критика не затрагивает песен, на которые Конфуций и его ученики любят ссылаться для подтверждения своих мыслей, поскольку критикуемый отрывок, по всей видимости, уже тогда не входил в состав Песен, в противном случае основатель конфуцианства не мог бы называть их тем, в чем «нет уклона» (с. 21, 2.2). Несмотря на неясность источника критикуемых строк, их критика весьма показательна, ибо помогает вскрыть подход Конфуция к древней поэзии, включая и столь почитаемые им Песни.

Буквальный смысл приведенной цитаты вполне очевиден и никаких возражений не вызывает. Критика обретает основание с того момента, когда за этим буквальным смыслом вдруг обнаруживается более глубокий символический подтекст, в соответствии с которым печальные думы путника о далекой родине и оставшихся там близких людях превращаются в тоску человека по духовному идеалу. Исходя из символического понимания приведенного отрывка, Конфуций рассматривает жалобу на дальность расстояния как предлог для отказа от стремления к заветной цели и проявление неискренности.

Такой же символический подход намечается у основателя конфуцианства и к Песням с той только существенной разницей, что они для него — произведение «без уклона», выражающие подлинные чувства их создателей. Искренность становится одним из главных достоинств Песен. Отсюда совсем не обязательно, чтобы выраженные в них образы и переживания относились к идеальному состоянию человеческой жизни. Напротив, многие из них оказываются связанными с явлениями, которые Конфуций рассматривает либо как недостаточно глубокие и универсальные, либо даже как просто достойные осуждения.

Характерный пример такого рода — определение, данное Конфуцием понятию заблуждения. Разъясняя это понятие своему ученику, первоучитель говорит:

Любят кого-либо и желают, чтобы он жил;
Ненавидят кого-либо и желают, чтобы он умер.
И желать одному жизни,
И желать другому смерти —
Это заблуждение (с. 270, 12.10).

В подтверждение своих слов Конфуций приводит последние строки из песни покинутой мужем жены. Конец песни вместе с этими строками таков:

Не помните о прежнем союзе
И стремитесь к новому браку.
Поистине не ради богатства
И лишь снова из-за различия (II, IV, 4).

Под различием здесь подразумевается привлекающее мужа отличие новой возлюбленной от прежней, и было бы дико полагать, что несчастная женщина искренно разделяет точку зрения, которая скорее всего может относиться к ее мужу, как это следует, например, из перевода А. А. Штукина:

Вы не ради богатства забыли меня —
Только ради другой это сделали вы! (116, с. 239).

Прямолинейное понимание данного отрывка противоречит всему содержанию песни, выражающей бурный протест против решения мужа, абсолютное несогласие с его поступком, а значит, и с мнением о том, что новая жена лучше прежней.

Можно, конечно, предположить и то, что женщина упрекает своего мужа в легкомыслии, в погоне за разнообразием в чувственных удовольствиях. Но в данном случае представляется весьма важной строка о богатстве. В песне покинутая женщина рассказывает о том, как она после изгнания из дома мужа возвращается на родину одна по диким пустошам, собирая различные травы. Эта картина никак не вяжется с образом обладательницы богатым приданым. Упоминание о богатстве явно относится к счастливой сопернице бедной женщины, в связи с чем последние строки песни вряд ли стоит принимать за чистую монету: в них слышится горькая ирония над изменником-мужем, польстившимся на богатство.

Впрочем, каковы бы ни были эти нюансы, они в значительной степени остаются за строкой у Конфуция, которого привлекает здесь сама мысль об изменении отношения к человеку под влиянием чувства. Приведенная им цитата включает его рассуждение, он к ней обращается как к последнему аргументу, высшему авторитету. Она по сути становится выраженным в конкретно-чувственной художественной форме примером, образцом того, что такое заблуждение, его символическим образом.

Несколько иначе раскрывается символизм древней поэзии в случае, связанном с именем одного из учеников Конфуция Цзылу, который не стыдился стоять в плохой одежде рядом с богато одетыми, повторяя всю жизнь строки из Песен:

Не жаден, не жесток,
Зачем [ему] вершить недоброе?! (с. 192, 9.27)

В них провозглашается несовместимость со злом таких качеств, как отсутствие жадности и жестокости, что и пытается претворить в жизнь Цзылу, демонстрируя полное безразличие к богатству стоящих рядом с ним людей. Для него приведенные стихи — знак определенной жизненной позиции, символ высшего добра.

С точки зрения Конфуция, такая позиция оказыва-

ется явно недостаточной. Давая ей оценку, он вопрошает: «Как может хватить этого пути для добра?!» (там же). Его замечание согласуется с выражением по другому случаю сомнения в том, достаточно ли одного отсутствия отрицательных качеств для достижения идеала (с. 300, 14.1). В этом эпизоде прослеживается критика не Песен, а Цзылу, ошибочно принимающего за высший идеал то, что таковым являться не может, иными словами, придающего процитированным строкам не свойственное им значение конечной цели в жизни. В качестве нее Цзылу выбирает из Песен не тот, какой следует, пример — символ жизненной позиции.

К символическому толкованию Песен прибегают не только Конфуций и его ученики, но и те, кого можно причислить к идейным противникам конфуцианцев. В «Изречениях» передается диалог между человеком, «несущим плетушку за плечами», и Конфуцием, который выражает неистовое желание вернуть Поднебесную к миру и порядку. Осуждая основателя конфуцианства за попытку изменить мир вместо того, чтобы приспособиться к нему, «несущий плетушку за плечами» цитирует такие строки из Песен:

Коль глубоко, переплыву,

Коль мелко, платье подоткну (с. 325, 14.39).

Цитата относится к песне, изображающей томление по спутнику в жизни, и приведенные строки заключают в себе образ, подчеркивающий напряженность ожидания: хотя очень хочется «переправиться» и уже лодочник зовет, но поющий остается на берегу в надежде увидеть «друга» (I, III, 9). Что же касается «несущего плетушку за плечами», то для него эти стихи символизируют высший идеал — жизнь в соответствии с изменением внешних обстоятельств. В том же переносном смысле понимает приведенную цитату и Конфуций, но он не считает ее истиной в последней инстанции, заявляя, что так поступать нетрудно (с. 325, 14.39).

В ряде случаев Песни предстают и перед основателем конфуцианства как выражение высшего идеала. Это выясняется из эпизода с участием его ученика Нань Жуна, который «трижды повторял» строки о «белом нефрите» из песни-поучения правителю:

Пятно на белом нефрите

Еще можно затереть.

Пятно же в слове

Невозможно вытравить.

В песне эти строки предваряют целую поэтическую проповедь, призывающую к осторожности в слове:

Не будь легок на слова,
Не говори недозволенного.
Никто не удержит твоего языка,
Слово не может умереть.
Нет слова без ответа,
Нет добра без благодарности (III, III, 2).

Если вспомнить, какое внимание уделял Конфуций осторожности в слове, как настойчиво он возвращался к этой теме, то станет понятным, что ученик попал в самую точку, и не случайно его учитель за повторение им указанных стихов отдал ему в жены дочь своего старшего брата (с. 87, 5.2). И тут дело, конечно, не только в обывательской предусмотрительности. Если бы это было так, то поступок ученика не заслужил бы столь высокой оценки.

Призыв держать язык за зубами входит в более широкий и сложный контекст учения Конфуция об отношении к слову вообще (об этом подробно говорится в гл. I). Сейчас лишь коротко напомним несколько моментов. Первоучитель считает, например, одной из главных черт благородного мужа «косноязычие»:

Благородный муж стремится говорить косноязычно,
А действовать искусно (с. 85, 4.24).

Важнейшую категорию своего учения он определяет как то, когда «говорят с трудом», и добавляет:

Возможно ль без труда сказать о том,
Что трудно сделать?! (с. 263, 12.3)

В этом контексте осторожность в слове начинает ассоциироваться с самыми потаенными глубинами конфуцианской мысли, а повторение цитаты о «белом нефрите» становится символом их постижения и претворения в жизнь.

Большое значение для Конфуция имеют также строки одного из культовых гимнов, входящих в «Книгу песен»:

Помогают лишь местные владетели,
Сын Неба величав, величав (с. 43, 3.2).

Этот гимн исполняется при совершении царского обряда, и основатель конфуцианства осуждал в данном случае сановников из «трех домов», которые вместе с претензией на власть государя пытались узурпировать и право на данный обряд. Цитируя указанные строки, Конфуций негодовал: «Разве отыскать [это] в храме трех домов?!» (с. 43, 3.2).

Рисуемую в песне картину царского обряда он противопоставлял тому, что происходило под тем же названием в храмах сановников, воплощавших для него ту разгорающуюся в Поднебесной междоусобицу, войну всех против всех, которую он так страстно осуждал. В гимне же Конфуцию виделся идеал — совершающий моление величественный монарх в окружении помогающих ему высших представителей правящего сословия. Картина царского обряда превращалась здесь в символ единой и процветающей державы, чего как раз и не находил первоучитель в окружавшей его действительности.

Подводя итог, можно сказать, что каждая цитата из Песен оборачивается тем или иным символическим образом и мотивом. Символом человеческого заблуждения становятся строки о том, как бросают человека «не ради богатства», а «лишь снова из-за различия». На жизнь в соответствии с изменением внешних обстоятельств указывают слова о необходимости в глубоком месте реки переплыть, а в мелком — переходить, «подтыкая платье». Знаком определенной жизненной позиции оказывается цитата о воздержании от совершения зла. В Песнях обнаруживаются символы самой глубокой мудрости и общественного идеала: строки о «белом нефрите» и сжатая, но очень выразительная картина царского обряда.

Древняя поэзия разворачивается здесь широким спектром символических образов, относящихся к разным уровням действительности. Чтобы понять эти образы в их единстве, необходимо обратиться к анализу эпизодов, которые показывают восприятие Конфуцием Песен в целом. Таковы прежде всего две его беседы со своими учениками: первая — с Цыгуном, вторая — с Цзыся.

После того как Цыгун выясняет у Конфуция, что отсутствие у бедняка пресмыкательства, а у богача заносчивости — более низкая ступень человеческого совершенства, чем радость в бедности и любовь к ритуалу в богатстве, он в качестве иллюстрации этой мысли приводит из Песен сравнение человека с результатами различной обработки изделий в пластических искусствах:

Словно вырезан, словно выточен,
Словно гранен, словно полирован.

На цитату Конфуций восклицает: «Теперь с тобой можно говорить о Песнях» (с. 19, 1.15). Это восклицание

свидетельствует прежде всего о согласии первоучителя с трактовкой цитаты его учеником. Весь диалог касается по сути «улучшения» человеком «себя», ибо раскрывает такие человеческие качества, как отсутствие заносчивости, любовь к ритуалу, которые следуют друг за другом по степени их значимости. Учителя восхищает в ученике то, что взятое из Песен сравнение с ваянием он понимает как глубокий иносказательный образ, символ разных ступеней человеческого совершенства.

Во второй беседе Цзыся приводит строки песни о красавице, спрашивая их смысл у Конфуция:

О, красота лукавой улыбки!
О, чистота прекрасных очей!
О, белое, будто расписанное!

Поясняя цитату, Конфуций отмечает, что раскрашивают после того, как создан белый фон, дословно: «Раскраска делается после белого» (с. 48, 3.8). Здесь под «белым» («су») подразумевается некрашеный, необработанный шелк, имеющий натуральный белый цвет. Перед нами снова сравнение, на этот раз из области живописи. Естественная женская красота сравнивается с белым некрашеным шелком — фоном для красок живописца.

Ученик расширяет область сравнения и переносит его с женской красоты на ритуал: «Ритуал, значит, идет после!» — делает он вывод из пояснения своего учителя, что последний так же одобряет, как и в случае с Цыгуном: «Теперь с тобой можно говорить о Песнях» (там же, см. также 25, с. 475). Поскольку ритуализация рассматривается Конфуцием в плане «улучшения», «осуществления» человеком «себя», то тут проступает мысль о подобии человеческого самовоплощения искусству живописи.

Таким образом, если в первом случае отождествление с собой уподобляется пластике, то во втором — живописи. Но дело здесь не только в этом. Особую значимость в рассмотренных фрагментах приобретает одобрение, которое Конфуций высказывает своим ученикам, когда до тех доходит, что образы ваяния и живописи символизируют продвижение человека к идеалу: «Теперь с тобой можно говорить о Песнях», — не о той или другой песне, откуда взяты данные образы, а именно о Песнях в целом. Иначе говоря, продвижение к идеалу

и определяет смысл всех Песен, постигнутый Цзыгуном и Цзыся в беседе с учителем.

Мы уже упоминали, что Конфуций не находит в Песнях «уклона», но он говорит не просто об отсутствии «уклона», а о «думе без уклона» — таково самое краткое определение, которое дает основатель конфуцианства знаменитому своду древней поэзии. Это определение является дословно процитированной строкой из песни о конских скачках и означает там сосредоточенность «думы» на бегущих скакунах (IV, IV, 1). Определяя таким образом все собрание Песен (а в нем о конях говорится достаточно редко), первоучитель, безусловно, идет дальше буквального смысла приведенной строки. Ясно, что здесь имеются в виду не кони, а тот высший идеал, который подразумевается и в критическом замечании Конфуция об отрывке из неизвестной песни.

Это подтверждает мнение В. М. Алексеева в его примечании к комментарию Чжу Си (XII в. н. э.): «... свою мысль учитель выражает словами канона, вкладывая, однако, в нее свое собственное содержание. Это тем менее странно, что Конфуций учил о важности буквально всякой строки, комментируя их исключительно с моральной и исторической сторон» (25, с. 447). Представляется важным и другое замечание В. М. Алексеева: «Надо не забывать, что «се» («уклон, косяк поворот, скос») — настоящая антитеза слову «чжэн» («прямота»), отражающему, как мы видели, идею «дао» — стези правды» (25, с. 447).

Конфуций понимает древнюю поэзию в иносказательном плане. Она для него символическое выражение человеческой устремленности к идеалу. В связи с этим каждая строчка Песен становится знаком, символом определенного этапа на жизненном пути человека, которым владеет один страстный порыв достичь заветной цели, т. е. полностью осуществить себя и слиться с Небом. Отсюда первоучитель находит в поэзии не только положительные образы и высшие идеалы. В ней он обнаруживает моменты, когда на пути к человеческому самовоплощению встают различные трудности и преграды. Но и в этом случае главным в Песнях остается одно: пронзительная тоска человека по своему идеалу и стремление во что бы то ни стало его достичь.

Итак, Конфуций призывает людей отождествить их речь с древней поэзией — символом человеческого пу-

ти. Вслед за этим встает необходимость «догонять» речь действием, ибо еще в древности «стыдились», если «те-ло не достигало» слова (с. 85, 4.22). Основатель конфуцианства неизменно отдает предпочтение делу перед словом. Это предпочтение среди его учеников доходит иной раз до курьезных случаев. В «Изречениях» сообщается, например, о том, как Цзылу боялся услышать поучение, думая, что не сумеет его исполнить (с. 100, 5.14). Конечной целью Конфуция является подражание Песням не только в языке, но и в поведении, во всем образе жизни. Такое подражание сливается со следованием ритуальному действию, воспринятому от древних мудрецов. Но тогда ритуал, все человеческое поведение, стремящееся к тождеству со словом — символом пути, тоже приобретает знаковый, символический характер.

На этот счет в «Изречениях» приводится красноречивый эпизод:

Учитель, войдя в великий храм,
Спрашивал о каждой вещи.

Некто сказал:

— Кто назвал сына человека из Цзоу («человек из Цзоу» — отец Конфуция. — И. С.) знающим ритуал?

Войдя в храм,

Спрашивал о каждой вещи!

Услышав это, учитель изрек:

— Это и есть ритуал (с. 56—57, 3.15).

Ритуалом оказывается то, когда спрашивают о том, что известно, т. е. по сути притворство. Человек прикидывается незнающим и задает вопросы из уважения к месту — храму предков в полном соответствии с пониманием ритуала как почтительности. В человеческих поступках за буквальным смыслом вдруг обнаруживается более глубокое значение: они становятся знаками, указывающими на скрытый в действиях человека глубинный подтекст. Проникновение в символику слова продолжается вхождением в тот же символический образ, но уже на уровне действия, т. е. исполнением определенной роли, игрой. В связи с универсальным характером ритуала человеческая жизнь в целом и весь мир оказываются не чем иным, как игрой и символом.

Подлинного драматизма это представление достигает в начале X главы «Изречений», где описывается поведение Конфуция дома и при дворе государя:

В своей деревне Конфуций

Был вроде простодушного

И словно говорить не мог.

А при дворе и в храме предков

Он говорил красноречиво,
Хотя и с осторожностью.

Когда он при дворе вел речи с высшими сановниками,
Был как бы тверд,
А в разговорах с низшими сановниками —
Как бы мягок.

При государе
Он выступал как бы почтительно,
Как бы с достоинством.
Когда же государь ему приказывал принять гостей,
Он как бы и в лице менялся,
И ноги у него как бы подкашивались.
Когда приветствовал стоящих слева, справа,
То его платье спереди и сзади,
Как бы разглаживалось.
Спешил вперед
Как бы на крыльях.
Когда же гости уходили,
То обязательно отчитывался:
«Гости не оглядываются!»

Когда входил в ворота государя,
Как бы кланялся,
Словно не помещаясь,
И останавливался, но не посредине,
И проходил, не наступая на порог.
Минуя же престол,
В лице как бы менялся,
И ноги у него как бы подкашивались,
И слов ему, похоже, не хватало.
Вот, подбирая полу, поднимался в зал,
Как бы склоненный,
Затаив дыхание, словно не дышал.
А выходя,
Спустившись на одну ступень,
В лице весь расправлялся
И как бы успокаивался.
Спустившись с лестницы,
Спешил вперед как бы на крыльях,
И как бы с почтительностью выступая,
К себе на место возвращался.

Когда держал он скипетр,
То как бы кланялся,
Словно не удерживая.
Он поднимал его, как бы приветствуя,
И опускал, как бы даруя.
С дрожащим, как бы изменившимся лицом,
Он семенил, словно его вели на поводу.

При поднесении подарков
Он выражал спокойствие всем видом;
При частных встречах
Был как бы весел (с. 196—208, 10.1—10.5).

В приведенном отрывке наиболее примечательно обилие сравнений, выражаемых главным образом с помощью хорошо известных нам слов: «жу», «сы» — «как», «словно», «подобно». Особенно часто используется «жу», которое ставится здесь в большинстве случаев не перед вторым членом сравнения (как обычно), а в конце. Это употребление «жу» в «Изречениях» может быть факультативным, не изменяя существенно смысла всего выражения. Так, в одном случае прилагательное «ии» — «согласный», «приятный», «спокойный» сначала употребляется с «жу» на конце и тут же, через строку — без «жу», сохраняя свое первоначальное значение (с. 298, 13.28).

Но во многих других фрагментах, прежде всего в приведенном выше отрывке, дело обстоит несколько иначе. Поставленное в конце «жу» дублируется здесь следующим за ним сравнением. Таково начало нашей цитаты: «В своей деревне Конфуций был вроде простодушного (сюнь сюнь жу), словно не умел говорить...». За счет последующего сравнения, дополняющего первоначальное высказывание, «жу», хотя и стоит в конце слова «простодушный», тоже имеет сравнительное значение. С учетом этого обстоятельства мы отразили в переводе все случаи использования «жу» в процитированном выше описании Конфуция дома и при дворе. Мы следуем традиции В. М. Алексеева, который переводил «жу», стоящее в конце того или иного выражения, словом «как бы», образующим условно-предположительное сравнение (25, с. 495).

В этой связи характерен также конец процитированного отрывка: «При поднесении подарков он выражал спокойствие всем видом; при частных встречах был как бы весел». Тут «жу» («как бы») оказывается поставленным параллельно слову «сэ» («вид») и подчеркивает, очевидно, внешнюю сторону в том, на что указывает слово, к которому оно присоединяется. Вообще в описании Конфуция здесь наряду с обилием сравнений, придающих изображаемому достаточно условный характер, часто упоминаются слова «вид», «лицо» и др., подчеркивающие ориентацию на раскрытие чисто внешнего в человеке. Такое сочетание не случайно: оно рождает ощущение чего-то нарочито внешнего, показного и глубоко условного, какой-то игры, представления, исполняемого с одной определенной целью во всех случаях жизни².

Цель и смысл этой игры особенно ясно раскрывается в нескольких местах отрывка. Сравним прежде всего два высказывания. В них сообщается об одинаковой реакции Конфуция на два события: при приближении к государю и во время прохождения мимо престола (дословно: «места» государя) первоучитель «в лице как бы менялся, ноги как бы подкашивались». Это говорит о том, что для основателя конфуцианства государь и его «место» — одно и то же. Служа государю и почитая его, чтут государево место. Ноги у Конфуция не на самом деле подкашиваются, лицо изменяется не в силу естественных причин; и то и другое является лишь видом, внешностью, игрой — знаком почтительности к месту государя. В данном случае первоучитель создает определенный символический образ, тождественный процессу почитания. В этом и будет заключаться здесь совпадение почтительности с подражанием — важный момент, о котором говорилось выше. Подражание государеву месту означает, как мы знаем, попытку с ним отождествиться, т. е. стать государем, для чего стремятся к овладению ритуалом — почитанию, совпадающему с созданием соответствующего символического образа. В основе поведения Конфуция лежит все то же стремление к ритуализации — самовоплощению. Это подтверждается еще и тем, что основатель конфуцианства почитает государя по сути так же, как и «свое место», создавая при приближении и к тому и к другому один символический образ. Так, в процитированном отрывке читаем: «При государе он выступал как бы почтительно...», И немного ниже: «... как бы с почтительностью выступая, к себе на место возвращался».

Поведение Конфуция оказывается не чем иным, как символом его страстной устремленности к самоосуществлению. Страстность, ненасытность в этом желании в свою очередь приводят к определенной гипертрофии символического образа, утрированному выделению в нем характерных черт, что рождает впечатление некоторой карикатурности. Неистовое стремление к самовоплощению разрастается до грандиозного преувеличения, гипертрофированного выпячивания внешней стороны в человеческом поведении.

Итак, подражание древности, древнему ритуалу есть вхождение в определенный символический образ, составляющий сущность данного ритуала как на уровне слова,

так и на уровне действия. Поскольку это образ человеческого пути-движения, то он имеет ярко выраженный динамический характер, связанный с принципом ритуального соответствия, уместности.

Подражание древней обрядности как «отыскание примера» — вхождение в определенный символический образ — оборачивается поиском соответствий. Древность предстает подвижным воплощением универсальной уместности.

Этот идеал со всей ясностью вырисовывается в эпизоде, когда Конфуций спрашивает об одном из «учителей» того времени: «Правда ли, что учитель не говорит, не смеется, не приобретает?» Отмечая преувеличенность подобных утверждений, его собеседник отвечает:

Учитель говорит ко времени, —

И люди не устают от его слов;

Смеется, когда весело, —

И людям не докучает его смех;

Приобретает, если справедливо, —

И людям не надоедает его приобретательство.

Это кажется Конфуцию настолько труднодостижимым, что он сомневается в услышанном:

Это так!

Но разве он так и поступает? (с. 308, 14.13)

Та же мысль о соответствии (в данном случае уместности слова, смеха и действия) приобретает новый оттенок. Все уместное представляется естественным до такой степени, что утрачивает способность надоедать. В ближайшей перспективе здесь проглядывает еще более высокий идеал: пределом уместности, сливающейся с естественностью, может быть прекращение человеческой деятельности вообще, так называемое «недеяние», при котором уместный поступок не только не надоедает, но просто не замечается, по сути перестает существовать в качестве человеческого действия, полностью отождествляясь с окружающей природой.

Таков, очевидно, высший принцип соответствия, определяющий образ идеальных царей древности — предмета для подражания Конфуция. И действительно, если Яо подражает Небу, то равный ему по мудрости Шунь, пребывающий в «недеянии», берет пример с себя; иначе говоря, тождество с собой и Небом оборачивается той высшей в человеческом поведении уместностью, которая совпадает с «недеянием» — эквивалентом слитности с природным целым. Ясно, что «недеяние» не означает без-

действия и неподвижности, оно лишь указывает на абсолютную естественность поступков человека, находящегося в единстве со вселенной. Таким, например, является поведение того, кто уходит на лоно природы, в описании Цзэн Си. Но тогда древний ритуал, которому Конфуций призывает подражать, есть не что иное, как сами праведники — идеальные цари древности, стремящиеся к тождеству с собой и Небом. Именно они, если в «Поднебесной есть путь», становятся в качестве «сынов Неба» источником ритуала (с. 354, 16.2). Обрядность восходит к «правильности» их «тела» — условию успешного правления, когда все «осуществляется без приказа» (с. 286, 13.6), т. е. без каких-либо специальных действий со стороны правителя, пребывающего, очевидно, в «недеянии» и управляющего лишь посредством своей «правильности».

Таким образом, следование древнему ритуалу превращается в уподобление идеальным государям древности. Подражающий им человек стремится по существу к тому, чтобы исполнить роль этих правителей, передать их образ. Поскольку они, кроме того, предстают тождественными себе и Небу, то игра в них становится процессом человеческого самоосуществления и слияния с природой. Следует вновь подчеркнуть, что это образ подвижный, вмещающий жизненный путь государей древности. Человечество оказывается призванным повторить судьбу своих древних кумиров. Судьбой же их является «судьба Неба», т. е. судьба вселенной как природного целого.

В «Изречениях» вырисовываются два основных этапа вхождения в этот образ. Начальный из них связывается с «изучением ритуала», результатом чего является то, что человек «устанавливается» (с. 363, 16.13; с. 419, 20.3). Конфуций, по его словам, достиг этого в тридцатилетнем возрасте (с. 23, 2.4). Поскольку учение на данном этапе приводит к знанию, то исполнение ритуала, символизирующего жизнь вселенной и древних правителей, предполагает осознание человеком своего отличия от того, что он исполняет. В этом случае еще не может идти речь о полном тождестве исполнителя с его ролью.

Иное дело, когда древнему ритуалу подражают неосознанно, повинувшись лишь желанию своего сердца. Этого состояния Конфуций достигает только к концу жизни:

В семьдесят лет
Я следовал тому, чего желало сердце,
И не переступал меры (с. 23, 24).

Здесь под «мерой» имеется в виду ритуал, который понимается в «Изречениях» как единственно допустимые предел и граница, средство ограничения (см., напр., с. 130, 6.27). Смысл приведенного высказывания заключается в призыве к естественному соблюдению древней обрядности. Если в первом случае для совершения ритуала требуется его изучение и знание, то во втором такого условия не выдвигается, ибо говорится лишь о следовании своему внутреннему влечению. Человек думает только о том, что хочется лично ему, а в результате ни на йоту не отходит от всеобщей нормы — ритуала.

Поскольку следование совпадает с отождествлением, то «следование тому, чего желает сердце», свидетельствует о тождестве человека с самим собой, о достижении им своего осуществления. Таким образом, в семьдесят лет, незадолго до смерти, Конфуций добивается самоосуществления и одновременно воплощает собой древний ритуал — символ Неба и праведных царей древности. Наконец-то он вплотную подходит к своей заветной цели — тождеству с древностью и Небом! Тут уже полностью стирается грань между исполнителем и его ролью, исполнитель оказывается тождественным создаваемому им образу; иначе говоря, образ древности и Неба, воплощенный в «следах» — древнем ритуале, становится самим Небом и древностью, которые вновь обретают реальное существование среди людей в лице первоучителя. Будучи прежде только символом древности и Неба, Конфуций теперь отождествляется с ними в буквальном смысле. Он уподобляется им не только внешне, но и внутренне. Так символ становится мифом, для которого характерно «субстанциональное (или, попросту говоря, буквальное) тождество образа вещи и самой вещи...» (78, с. 168)³.

Наиболее наглядно субстанциональный характер этого тождества проявляется в феномене самоосуществления — эквиваленте слияния с древностью и Небом. Следование своему внутреннему желанию, равнозначное отождествлению с ним, приводит к овладению всеобщей ритуальной нормой, к органическому вхождению в определенный внешний образ. В этом процессе внутреннее начинает совпадать с внешним.

В соответствии с нею человеческое стремление, например, становится видимым предметом, на который можно «смотреть» (с. 15, 1.11). Многие другие категории конфуцианской мысли ассоциируются с чем-то сугубо внешним. Отвечая на вопрос о сыновней почтительности, основатель конфуцианства видит ее «трудность» в «сэ» — «внешности», «выражении лица» (с. 27, 2.8, см. также 25, с. 452). С высшим идеалом конфуцианцев происходит то же самое, ибо он сводится Конфуцием к ситуации, когда прекращают смотреть, слушать, говорить и двигаться, если эти действия противоречат ритуалу (с. 262, 12.1), т. е. речь идет опять-таки об определенных чисто внешних показателях. Иначе, видимо, и быть не может, поскольку само познание этого идеала связывается в «Изречениях» с «созерцанием» человеческих «ошибок» (с. 78, 4.7).

В том же плане говорится во многих случаях и о благородном муже; в нем постоянно подчеркивается значение внешней стороны, причем так, что она оказывается его глубинной и порой исчерпывающей характеристикой. «Трепет» перед ним «взирающих» на него людей ставится первоучителем в прямую зависимость от величественного вида благородного мужа, от того, какие он бросает взоры и как одевается (с. 417, 20.2). В подобных высказываниях не отстают от Конфуция и его ученики. Один из них, говоря о том ценном, что находит благородный муж в «дао» — «пути», отмечает такие важнейшие компоненты, как определенный внешний вид, выражение лица и тон речи (с. 157, 8.4). По сути о том же заявляет другой ученик, когда характеризует благородного мужа:

...Посмотришь на него издали — величествен,
Приблизись к нему — ласков,
Послушаешь его речи — строг (с. 403, 19.9).

Если вспомнить, что ласковость Конфуций связывает именно с внешностью (с. 361, 16.10), то станет еще очевиднее исключительная ориентация здесь на внешнее в человеке.

Один из кульминационных моментов отмеченного подхода — проанализированная выше картина жизни Конфуция дома и при дворе с ее утрированным подчеркиванием внешней формы как исчерпывающей характеристики внутренней сути происходящего. Поведение первоучителя описывается так, что снимается сам вопрос

об отличии внешнего от внутреннего, явления от сущности.

Эта же мысль выражена в уже разбиравшемся нами диалоге Конфуция с учениками о женской красоте, которая, как и ритуал, сходна с живописью. Если естественная красота — фон для красок живописца, то сами краски ассоциируются с отсутствующими в стихотворном описании искусственными украшениями. Сравнение красавицы с «белым, будто расписанным», выражает мысль о том, что природная красота заменяет по сути все искусственные украшения, выступая своего рода живописью природы. И как для красавицы неважны искусственные украшения, так и при сравнении с природным началом в человеке объявляется второстепенным сознательно соблюдаемый людьми ритуал, который, по словам ученика Конфуция, «идет после»: подобно раскраске, наносимой на имеющийся заранее белый фон — аналог человеческой природы. Если следование желанию сердца приводит к неосознанному выполнению ритуала, то это значит, что ритуал, выступающий в качестве условного внешнего образа, становится внутренним побуждением, сущностью человека. Ритуал, будучи на первых порах искусственной окраской человеческой природы, превращается в конечном итоге в изначальную суть, естество человека, т. е. в то, чем он и был всегда у праведных царей древности.

Все это помогает глубже вникнуть в соотношение между внешней украшенностью и природным началом человека в учении Конфуция. Ему принадлежит знаменитое определение дикаря как человека, у которого «неукрашенное», «простое», т. е. природное начало («чжи») преобладает над «чертами», «узором», «украшением» («вэнь») ⁴. В отличие от этой ситуации, в благородном муже оба указанных компонента «бинь бинь» — слово, означающее в комментариях «пополам», «смешаны пополам» (с. 125), т. е. друг другу равны. Трудно представить, чтобы здесь имелось в виду чисто количественное равенство. Разобранные выше примеры позволяют понимать это соотношение как полное и абсолютное тождество, тем более что один из учеников высказывает мысль о «подобии» друг другу украшенности и простоты (с. 267, 12.8).

В этом контексте особую значимость приобретают слова Конфуция о предпочтении им в ритуалах и музы-

ке дикаря благородному мужу (см. с. 236, 11.1). Ясно, что Конфуций, активно выдвигающий понятие благородного мужа как свой идеал, не изменяет ему и в данном случае. Просто его идеал расходится с общепринятым. Он предпочитает «дикарей» прошлого, для которых, в отличие от нынешних «благородных мужей», ритуал был не искусственной, сознательно соблюдаемой, нормой поведения, а внутренним побуждением, самой сутью человеческого естества.

Совпадение явления и сущности — признак, характеризующий у Конфуция наряду с идеальным человеком и древностью все мироздание. Такой нерасчлененностью отличается Небо. С одной стороны, оно предстает физически наглядным, с другой — выступает в качестве границы вселенной и ее предельного обобщения. Совпадение обобщенности с физической наглядностью и конкретностью возводит Небо, как и благородного мужа, в разряд зримых сущностей мира.

Особенности этого мировосприятия позволяют поставить еще одну интересную проблему, связанную с тем, какое место в учении Конфуция занимает понятие чуда, сверхъестественного. Мы уже отмечали, что первоучитель сомневается в чудодейственной силе духов. Уклоняется он и от разговоров на фантастические темы, во всяком случае к ним в «Изречениях» не привлекается сколько-нибудь заметного внимания. Но следует ли отсюда, что Конфуций вообще отвергает веру в сверхъестественное?

Обратимся снова к исследованиям А. Ф. Лосева, в частности к его наблюдениям над тем, в чем суть различия между мифом и другими категориями художественной образности: «Дело здесь не в содержании предметной действительности, на которую указывает символ и поэтический образ, это содержание может быть каким угодно — и реалистическим и фантастическим, — но в соотношении идейной образности вещей с самими вещами».

В отличие от реалистического образа, метафоры или символа, в мифе «идейная образность субстанционально воплощена в самих вещах и от них неотделима...» (78, с. 168). Именно в этом отличии усматривает А. Ф. Лосев сущность мифа как чего-то непременно связанного со сверхъестественным: «Таким образом, то, что входит в аллегорию, метафору и в символ в качестве

феноменально данной живописи, трактуется в мифе как существующая в буквальном смысле слова или как совершенно не зависящая от человеческого субъекта объективно данная субстанциональность. В этом разгадка того, что мифология всегда трактует о чем-то сверхъестественном. Но когда говорят просто о сверхъестественности мифа, то здесь имеется в виду только бытовое и обыденное представление о естественном и сверхъестественном. Необходимо, однако, даже в условиях кратчайшего изложения давать логически-смысловое определение этой естественности. И это определение заключается в том, что все, феноменально и условно трактованное в аллегории, метафоре и символе, становится в мифе действительностью в буквальном смысле слова, т. е. действительными событиями и во всей своей реальности существующими субстанциями» (80, с. 444).

Когда Конфуций говорит о «великом» Яо, подражающем «великому» Небу, то перед нами не метафора и символ, а миф, в котором символ Неба — Яо — отождествляется с самим символизируемым явлением — Небом. Именно потому, что Яо становится Небом в буквальном смысле, он «беспределен» перед людьми, и они «не могут назвать» его (с. 166, 8.19), т. е. не в состоянии дать ему какое-либо имя. Это онемение — свидетельство близости к Небу как к границе вселенной и крайнему обобщению, сопряженному с пределом человеческой речи — молчанием. Здесь Небо предстает у Конфуция государем Яо приблизительно в том же смысле, в каком солнце, например, кажется древнему греку богом Гелиосом, путешествующим вокруг земли на своей чудесной колеснице.

В отличие от Гелиоса, Яо не бог, а человек: он смертен, не умеет летать по небу и не творит чудес, которые обычно связываются с представлением о всемогущем божестве. Но это не делает Яо менее чудесным, ибо он наряду с идеальными правителями древности выступает в контексте учения Конфуция мифическим героем — первопредком, творящим в акте самопожертвования человеческое общество (см. об этом гл. I и II).

Яо предстает субстанционально тождественным Небу — зримой сущности мироздания. По сути он воплощает собой вселенную, совпадая с ней не только внешне, но и внутренне. Все образное и символическое в нем понимается как действительность в буквальном смысле

слова. Таково главное в учении Конфуция чудо, ради которого оттесняется на задний план привычный для первобытного человека мир духов.

Продолжает это чудо «передача» древности. Следование древним правителям оборачивается тем, что с ними отождествляются. Подражающий им человек начинает жить в буквальном смысле их жизнью. Примером этого может быть реакция Конфуция на музыку мифического государя Шуня: основатель конфуцианства «три месяца не ощущал вкуса мяса и говорил, что не ожидал от исполнения мелодии такого совершенства» (с. 141, 7.14).

Причина этого восторга — не эстетическая сторона музыки, меньше всего интересующая Конфуция. Он, например, не видит никакой необходимости в музыке без «жэнь» — высшей цели конфуцианского праведника. Занятие музыкой понимается им как «изучение пути», направленное на воспитание в благородном муже «любви к людям», а в малом человеке — покорности правителям (с. 369, 17.4).

Конфуций восторгается не игрой исполнителей, а тем, что они представляют. Предметом же их игры не может не быть сам мифический император Шунь и его деяния в соответствии с выраженным в «Записках о ритуале» («Лицзи») определением музыки как «изображения свершений» (9, с. 314), тем более что с этим определением вполне согласуется высказывание Конфуция о превосходстве музыки Шуня над музыкой царя У, который, как известно, в отличие от Шуня, приходит к власти не мирным, а военным путем (с. 73, 3.25), осуждаемым основателем конфуцианства (с. 350—353, 16.1).

В тех же «Записках о ритуале» приводится интересное описание музыки, а по сути танца царя У:

...в начале [музыки] У отправляются на север, во втором действии уничтожают [династию] Шан, в третьем [возвращаются] на Юг, в четвертом определяют границы южных царств, в пятом разделяют: Чжоугуну — левые, Шаогуну — правые, в шестом снова соединяются, чтобы почтить Сына Неба. С боков их теснят и воодушевляют, и они четыре раза наступают, внушая страх в срединных царствах. Продвижение вперед по частям и под натиском с боков означает [желание] пораньше кончить дело. Долго стоят вместе, ибо ждут прибытия местных владетелей (9, с. 314).

Итак, слушая музыку Шуня, первоучитель испытывает восторг перед изображаемыми в ней деяниями этого мифического правителя. Он настолько ими проника-

ется, что даже не чувствует вкуса мяса; иначе говоря, отрешается в значительной мере от восприятия окружающей действительности и начинает жить жизнью Шуня, его образом и свершениями⁵.

То, что такое перевоплощение имеет не только символический и чисто художественный смысл, раскрывается в словах Конфуция, произнесенных им в тот момент, когда против него со смертельной угрозой выступили жители Куана:

Разве со смертью царя Вэня
Вэнь не находится здесь (во мне)?!
Если бы Небо намеревалось погубить эту вэнь,
То тот, кто умрет после [я],
Не обрел бы участия в этом вэнь.
Небо не погубило эту вэнь.
А куанцы?
Что они могут мне сделать?! (с. 176, 9.5)

Самым замечательным в его словах является соединение посмертного имени царя Вэня с понятием «вэнь», к которому приобщаются с «помощью ритуала и музыки». Если учесть, что наряду с ритуалом и музыкой от сына Неба исходят еще только «карательные походы» (с. 354, 16.2), не имеющие прямого отношения к «вэнь» — началу мирному, а не военному (см. с. 352, 16.1), то становится совершенно ясным содержание «вэнь», заключающееся в ритуале и музыке. Таким образом, с одной стороны, «вэнь» означает посмертное имя царя Вэня, с другой — восходящие к нему ритуал и музыке, которые есть он сам и его судьба. Отсюда появляется возможность того, что имя древнего правителя оживает в буквальном смысле слова в его потомках, соблюдающих созданную им обрядность. В этом переходе древнего имени в реальную жизнь и заключается «передача» древности, «следование» древнему преданию. Наличие такого следования-перехода является для Конфуция выражением небесного приказа-судьбы. Если «вэнь» не погибла и воплотилась во мне, утверждает Конфуций, — значит в сохранении ее, а вместе с ней и меня, заинтересовано само Небо, т. е. такова небесная судьба. Сближение «вэнь» с небесной судьбой прямо восходит к выявленному ранее тезису о тождестве правителей типа Яо и Шуня (а к ним должен быть причислен и царь Вэнь) Небу. Вновь воплотившаяся «вэнь» в принципе ничем не отличается от царя Вэня, находившегося в нерасторжимом единстве с небесной судьбой.

Именно потому, что Конфуций, будучи носителем «вэнь», представляет свою жизнь субстанционально тождественной судьбе царя Вэня, совпадающей с небесной судьбой, он чувствует себя в полной безопасности от козней куанцев.

Рассмотрим в этой связи еще одно высказывание Конфуция — его ответ ученику, спрашивающему о том, «можно ли знать о десяти поколениях»:

[Династия] Инь основывалась на ритуале [династии] Ся;

Что сократила и добавила, можно знать.

[Династия] Чжоу основывалась на ритуале Инь;

Что сократила и добавила, можно знать.

О тех же, что, возможно, наследуют Чжоу,

Можно знать хоть за сотню поколений (с. 39, 2.23)

Поскольку Конфуций говорит о знании не только прошлого, но и будущего, здесь не ставится проблемы сохранности исторических источников. Он исходит из анализируемого в этой главе принципа подражания, означающего уподобление — тождество и самовоплощение. Им используется слово «основываться» («инь») — синоним «наследования» («цзи»), которое в «Изречениях» совпадает с понятием тождества. Династии оказываются тождественными друг другу при наличии между ними определенных различий. Эти отличия составляют индивидуальное лицо каждой династии, ее земную «ипостась». Но земное в учении Конфуция совпадает с Небом, которое в качестве предела мира и его крайнего обобщения вмещает все начала и концы, прошлое, настоящее и будущее одновременно, поэтому история, в каком бы индивидуальном облике она не представала, остается копией небесного образца, тождественной ему целиком в каждый данный момент. Отсюда знание Небес, которым обладает Конфуций, есть абсолютно то же самое, что и знание любой из тождественных им династий прошлого и будущего. Оно-то и делает возможным постижение всех исторических перемен. В более конкретном плане эту возможность дает изучение современной для первоучителя династии Чжоу, восходящей в своих первоисточках к Небесам. Мифологическая целостность и неподвижность просвечивает в учении Конфуция сквозь калейдоскоп сменяющих друг друга лиц и событий.

В эпоху Конфуция в Китае изживаются мифологические представления. Признавая это явление, первоучитель в то же время стремится вернуть человеческое об-

щество к тотальной целостности мифа. Таков по крайней мере смысл проповедуемого им учения, основанного на символично-мифологическом восприятии действительности.

Это мифологизм нового типа, отличный от мифотворчества родовой эпохи. Новизна его прежде всего в том, что в нем не только осознается, но и драматически переживается разлад между формой и содержанием, внешностью и сутью, образом и вещью. В данном случае снова сказывается двойственность афоризмов Конфуция, их «пороговый», «переходный» характер. С одной стороны, тут имеется в виду символический образ идеального мира, с другой — это уже не просто образ, а миф, живое и зримое воплощение идеала.

Чрезвычайно важным является буквально понимаемое тождество Неба, древности и человека. Конфуций здесь воспринимает выраженную в Одах и Гимнах из «Книги песен» концепцию божественного «вочеловечения», в соответствии с которой государь — «Сын Неба» — выступает «парой» Небесам — «Верховному предку» — и его земным воплощением. После своей смерти такой царь пребывает наверху, рядом с Небом, озаряемый небесным сиянием (III, I, 1).

Конфуций снимает этот явный антропоморфизм и представляет Небо более абстрактным, не соединяя его непосредственно с образами умерших первопредков, но при этом оно не утрачивает своей сверхъестественности, ибо продолжает буквально отождествляться с их временем. Связующим звеном данной схемы оказывается благородный муж — сверхчеловек, выступающий как земное воплощение потусторонней сферы Неба и древности.

¹ Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить два высказывания Конфуция о благородном муже, который в одном случае «улучшает себя почтительностью» (с. 329, 14.42), а в другом — «осуществляет себя», будучи «почтительным» (с. 101, 5.16).

² Ср. наблюдение Я. Б. Радуль-Затуловского о придворных маенерах Конфуция, которые «более выставлялись напоказ для других как образец уважения к власти» (96, с. 109).

³ Укажем в этой связи также на выводы Ф. Х. Кессиди о «мифологическом мышлении», которое «не различает сущности и явления, внешнего и внутреннего...». Далее он поясняет: «...миф не противопоставляет образа вещи самой вещи, идеальное и реальное, не проводит разницы между чувственным и сверхчувствен-

ным, между индивидуальным и всеобщим». К мифологическому отождествлению этот исследователь относит также отсутствие различия между формой и содержанием, человеком и природой, субъективным и объективным (56, с. 89).

⁴ Слово «вэнь», которое переводится исследователями по-разному и ассоциируется позднее с такими понятиями, как литература и культура, в «Изречениях» понимается прежде всего как обработка — узор, наносимый на некий исходный материал, в качестве чего выступает человеческая природа, «неукрашенное» природное начало человека — «чжи». Это следует из соединения «вэнь» с учением (см. 10, 1.6; с. 100, 5.15; с. 130, 6.27), сопоставляемым с ремесленным производством (с. 403, 19.7), резьбой по дереву (с. 95, 5.10) и наточкой инструмента. (с. 337, 15.10). Тот же смысл в словах Конфуция о приобщении человека к «вэнь» с помощью ритуала и музыки (с. 307, 14.12); поскольку аналогом ритуала в «Изречениях» выступает живопись и пластические искусства, с ними начинает ассоциироваться и тождественная ритуалу «вэнь».

⁵ Кстати, по свидетельству Сыма Цяня, когда Конфуций однажды обучался мелодии царя Вэня, то не удовлетворялся своей игрой до тех пор, пока не начал видеть перед собой этого древнего царя (см. 127, с. 133).

Природа человека

子
又
四
教



文
行
忠
信

Когда Цзэнцзы заболел и Мэн
Цзинзы пришел его навестить,
Цзэнцзы сказал:

Птицы перед смертью
Горестно кричат;
Люди перед смертью
К доброте зовут.

Изречения

Человек стоит в центре учения Конфуция. Но уже из предыдущего изложения следует, что чисто человеческий, земной план парадоксально совмещается здесь со сверхъестественным, потусторонним. Человек оказывается в «Изречениях» двойственным по самой своей сути. С одной стороны, это земной человек со своим именем, жизнью, а с другой — мифический герой, который отождествляется с умершими предками, Небом и выступает объектом религиозного почитания. Исходным в данном случае является представление Конфуция о природе человека.

Наиболее созвучны понятию человеческой природы в «Изречениях» два термина: «син» — собственно «природа» и «чжи» — «простой», «неукрашенный». Прежде всего они указывают на нечто общее для всех людей. Конфуций говорит: «Природа (син) каждого с другим сближает...» (с. 367, 17.2). То же относится и к «неукрашенному», которое сопоставляется с очищенной от шерсти кожей, сближающей «тигра и барса» с «собакой и бараном» (см. с. 267, 12.8).

Природа противостоит привычке, навыку, т. е. чему-то приобретенному, не данному от рождения, а неукрашенное — понятию «вэнь», означающему обработку — узор, наносимый на исходный материал. В одном случае оппозицией такого «узора», «украшения» является не только неукрашенное, но и природа (см. с. 98, 5.13). Если природа сближает людей, то навыки, привычки «друг от друга отдаляют», настаивает Конфуций (см. с. 367, 17.2). —

Таким образом, природа и неукрашенное составляют начало, объединяющее людей и противостоящее тому, что создается не природой, а человеком. В этом контексте они предстают синонимами, но их синонимичность неполная, между ними намечается и определенное различие.

Об этом свидетельствует приводимый выше пример о коже, очищенной от шерсти, служащий доказательством того, что «украшение подобно неукрашенному, а неукрашенное подобно украшению» (с. 267, 12.8). Конечно, без шерсти животное утрачивает отличительные признаки своего вида, но отсюда еще далеко до его отождествления по природе с другим видом. Природа разных животных (в данном случае под животными подразумеваются люди) остается разной, почему и говорится о подобии природы и внешней украшенности: различие. В шерсти — показатель различия по природе. В значении «неукрашенное» («чжи») проскальзывает оттенок, придающий природе человека более дифференцированный характер, тогда как «природа» («син») указывает на человеческую природу вне деления людей на те или иные группы и классы.

В предыдущих главах подчеркнута связь человеческой природы, сущности человека с Небом. Особенно важным оказывается заявление ученика Конфуция о том, что от их учителя «нельзя было услышать о природе (син) и пути Неба» (с. 98, 5.13). В данном случае человеческая природа объединяется с Небом — тем, перед чем Конфуций предпочитает безмолвствовать. Уже одно это намекает на принадлежность естества людей к возвышенной и сокровенной сфере небесного пути.

В «Изречениях» к самой природе человека проявляется двойственное отношение. Принцип «реализации себя» («син цзи») сочетается у Конфуция с необходимостью «преодолевать себя» («кэ цзи») (с. 262, 12.1). Таким образом, в человеческом «я», в природе человека

есть то, что следует воплощать в жизнь, и то, с чем надлежит бороться.

Первоучитель отрицательно относится к тому, когда

Целыми днями досыта едят

И ни в чем не используют сердца.

Он предпочитает «игру в шашки», которая кажется ему более «достойным» занятием (с. 383, 17.22). «Использование сердца» даже в таком пустяковом деле, как игра в шашки, противопоставляется человеческой плоти, плотским удовольствиям, что подводит к мысли о разделении в учении Конфуция человеческой природы на «бездуховную», эгоистическую, плотскую, ограниченную внешними потребностями «тела», и «духовную», сосредоточенную в «сердце» человека. «Духовная» природа — «сердце» — и соответствует у Конфуция Небу, небесному пути и судьбе.

С понятием небесной природы тесно связываются в «Изречениях» прежде всего две категории: «преданность» («чжун») и «искренность» («синь»). Преданность нередко понимается как преданность высшему, и для такой трактовки есть определенные основания, ибо в тексте «Изречений» эта категория в нескольких случаях связывается со службой государю и служением вообще (см. с. 35, 2.20; с. 62, 3.19). Искренностью характеризуются в первую очередь отношения между друзьями (см. с. 5, 1.4). Другой примечательной чертой является их особая необходимость при словесном общении, в области речи (см. с. 334, 15.6; с. 361, 16.10). Указанные значения этих слов, как и многих других у Конфуция, предстают скорее в качестве тенденции, чем строгого правила, ибо и преданность и искренность могут относиться, например, также и к «действиям» человека (с. 96, 5.10; с. 274, 12.14). Анализируемые понятия по смыслу часто перекрещиваются друг с другом и взаимозаменяемы. Так, раскрывая суть своего идеала, основатель конфуцианства в одном случае относит к нему преданность и ничего не говорит об искренности (с. 292, 13.19), в другом — напротив, отмечает значимость искренности, а о преданности забывает (см. с. 371, 17.6). Сходство этих слов по смыслу доходит, очевидно, иногда до полного тождества.

Искренность и преданность понимаются в «Изречениях» и как вера — доверие: отмечается, например, наличие или отсутствие доверия к человеческим поступкам

(с. 96, 5.10) и необходимость веры людей в правителя, их доверия к нему (с. 266, 12.7). Это подтверждается зависимостью преданности народа от качеств правителя (см. с. 35, 2.20). Если бы здесь имелась в виду лишь преданность, то говорилось бы прежде всего о требованиях, предъявляемых к верноподданному, а не к правителю.

Эту «веру» никак нельзя отождествлять с идейной убежденностью, т. е. с тем, что в «Изречениях» называется «знанием без сомнения», ибо такой «верой» наделяются и простые, неученые люди, не способный к познанию народ (см. с. 266, 12.7). Первоучитель также утверждает, что по искренности (или вере — доверию) с ним могут сравниться очень многие, в отличие от любви к учению, в которой равных ему найти гораздо труднее (см. 111, 5.27). Все это доказывает, с одной стороны, принципиальное отличие искренности от знания, а с другой — понимание ее и преданности как некоего изначального состояния, возрождаемого на высшей ступени постижения истины.

В нескольких эпизодах искренность понимается как «поистине», «действительно», «верно» (см. с. 271, 12.11; с. 308, 14.13). Это не просто одно из значений в семантическом спектре данного слова. Оно оказывается здесь стержнем, пронизывающим все остальные смысловые оттенки. Искренность, как и близкая к ней преданность, — это та истинность, подлинность, реальность человеческой природы, с которой отождествляется небесная природа.

Еще более важной в «Изречениях» категорией, сближаемой Конфуцием с понятием небесной природы, становится «справедливость» («и»). «Благородный муж считает справедливость (и) природой (чжи) ...» (с. 342, 15.18) ¹. Понимая слово «и» как справедливость, мы следуем в данном случае давней и почтенной традиции, тем более что текст дает для этого определенные основания. «И» в «Изречениях» неизменно противопоставляется «выгоде» — сфере «малого человека» с его личным интересом и необъективностью (с. 82, 4.16). Антиподом этой эгоистической позиции может являться именно справедливость, чуждая какой бы то ни было пристрастности и своекорыстия.

«И» не просто благое пожелание, но и первейшая обязанность человека: если он ее «видит», но «не вы-

полняет», то это называется «отсутствием храбрости» (с. 41, 2.24). Отсюда становится возможным понимать «и» как «долг», «должное» — перевод, который тоже довольно часто встречается в литературе о конфуцианстве. Существенно также, что это долг не избранных, не элиты, а всех людей, каждого человека. Конфуций говорит, например, об «и народа» (с. 126, 6.22), считает ее наличие необходимым не только в благородном муже, но и в малом человеке, в противном случае, если и тот и другие храбрые люди, то первый из них начинает «творить смуту», а второй «вершить разбой» (с. 384, 17.23).

Таким образом, «и», тождественная небесной природе человека, — это всеобщий «долг» и «справедливость». Глубже понять данную категорию помогает ее соотношение с понятием ритуала.

Одно из высказываний Конфуция гласит:

Благородный муж, обладающий храбростью,
Но лишенный справедливости (и),
Творит смуту (с. 384, 17.23).

В другом изречении предусматривается случай, когда «храбры, но лишены ритуала», что также приводит к «смуте» (с. 155, 8.2). Из сравнения этих ситуаций, ведущих к одному и тому же результату, с почти математической точностью следует вывод о тождестве «и» и ритуала. И в данном обстоятельстве нет ничего удивительного, поскольку в одной из предыдущих глав уже говорится о совпадении ритуала со вселенной, о слиянии обрядности с природой, включающей, естественно, и природное начало человека — справедливость.

В связи с тем что в «Изречениях» ритуал неоднократно предстает как способ ограничения, сдерживания, выступает по сути в качестве меры, совпадающая с ним «и» тоже оказывается тождественной понятию меры. Более конкретно данная мера раскрывается в отождествлении «и» с тем, что делается посезонно, вовремя, своевременно, уместно (ср. с. 9, 1.5 и с. 101, 5.16). Это и понятно, поскольку «и» совмещается с ритуалом, воплощающим собой принцип уместности (см. гл. I). Таким образом, «и» как ритуальная мера и умеренность есть прежде всего уместность, соответствие².

Совпадение «и» с принципом соответствия делает ее свободной от какой бы то ни было предвзятости.

Благородный муж
Ничего не разрешает

И не запрещает в Поднебесной,
А соразмеряется со справедливостью (и) (с. 79, 4.10),
— говорит Конфуций. В другом эпизоде он называет несколько героев прошлого, известных стойкой приверженностью раз принятому решению, и усматривает свое отличие от них в том, что у него «нет ни «можно», ни «нельзя» (с. 397, 18.8).

Вместе с тем такая непредвзятая позиция не приводит, как может показаться на первый взгляд, к отрицанию изначальной предопределенности человеческой жизни. Стоит вспомнить в этой связи известный афоризм Конфуция о необходимости быть «государю государем, слуге слугой, отцу отцом, сыну сыном» (с. 271, 12.11). Что уместно и справедливо в данной ситуации для одного человека, то для другого становится неуместным и несправедливым.

Справедливость совпадает с местом человека среди людей (в качестве государя, сына и т. д.), которое дается ему изначальное. Однако она включает в себя не только внутреннюю сущность человека, но и внешние обстоятельства человеческой жизни. Это как в примере с именем государыни (см. гл. I), изменяющимся в зависимости от положения тех, с кем она общается. Отсюда динамизм справедливости, который делает ее тождественной участи человека, его жизненному пути. Именно поэтому справедливость может выступать синонимом пути того или иного человека. Конфуций говорит, например, о своем неприятии богатства и знатности, обретенных «не своим путем» (с. 76, 4.5), высказывает отрицательное отношение к тому, когда богаты и знатны «без справедливости» (с. 143, 7.16).

Справедливость — это судьба человека, сконцентрированная в его естестве и разворачивающаяся в процессе человеческой жизни. В каждой точке такого разворачивания она находится целиком, ибо остается тождественной своему изначальному состоянию — природе человека. В этом контексте более глубоким смыслом наполняется отмеченная выше параллель между следованием справедливости и ориентацией на своевременность, зависимость от временного потока. Справедливость-судьба становится равной мифологическому времени, в котором временное и вневременное сливаются в одно неразложимое целое. Но тогда она по сути выступает эквивалентом не только человеческого бытия, но всего

космоса. Поэтому нет ничего удивительного в том, что прочувствованная с такой глубиной справедливость самым естественным образом переходит в другие важнейшие категории учения Конфуция, в первую очередь в понятие «дэ».

«Дэ» оказывается прежде всего тем, что дается человеку от рождения. «Небо родило дэ во мне», — заявляет Конфуций (с. 147, 7.23). «Дэ» предстает как нечто природное, однажды ею наделяется даже лошадь: «дэ скакуна» (с. 321, 14.33). Упоминается «дэ народа» (с. 13, 1.9); «дэ» обнаруживается как у «малых людей», так и у благородного мужа, но она у них разная (с. 275, 12.19); есть «дэ великая» и «дэ малая» (с. 404, 19.11). Это соответствует дифференцированной природе человека, выявляющей в каждом определенную человеческую «природу» — разновидность. Вместе с тем, как лишаются справедливости — уместности, отвращаясь от своей природы, так утрачивают «дэ»: «У имеющих слово не обязательно есть дэ», — утверждает первоучитель (с. 301, 14.4). «Дэ» становится равной небесной природе.

На вопрос, в чем состоит «возвышение дэ», Конфуций в одном случае отвечает так:

Считать главным преданность и искренность
И обращаться к справедливости... (с. 270, 12.10)

Поскольку преданность и искренность — синонимы, а от искренности требуется «близость к справедливости», то «возвышение дэ» заключается в том, чтобы «считать главным» и осуществлять, т. е. тоже по сути возвышать, справедливость. Из слов Конфуция с полной очевидностью следует вывод о тождестве справедливости и «дэ».

О том же свидетельствует совмещение «дэ» с ритуалом, который объявляется ненужным без уступчивости (с. 80, 4.13), а уступчивость оказывается тем, что определяет наличие у человека «высшей дэ» (с. 154, 8.1). Синонимичность «дэ» и ритуала несомненны в призыве:

Направлять с помощью дэ,

Приводить в порядок с помощью ритуала... (с. 22, 2.3),
ибо «направлять» — это употребленное в глагольном значении слово «путь», выражающее идею порядка и упорядочивания.

Тождество «дэ» с ритуалом и справедливостью подтверждается также в том, что «дэ» сливается с понятием умеренности, определенной меры и предела, т. е. с тем, в качестве чего предстают и справедливость с об-

рядностью. Один из учеников Конфуция говорит, например, что «из границ великой дэ не выйти, а малую дэ пересечь можно» (с. 404, 19.11). Здесь налицо понимание «дэ» именно как определенной границы, меры.

Дополнительный оттенок в категорию «дэ» привносит то обстоятельство, что, понимаемая как мера и умеренность, она совпадает с такими качествами, как скромность, уступчивость. «Трижды уступать Поднебесную», т. е. столько раз уступать другим власть над всей страной, — в этом, по мнению Конфуция, заключается «высшая дэ» (с. 154, 8.1). Уступчивость, отказ от стремления навязывать себя — обратная сторона ориентации на ритуальную меру — уместность, требующую от человека подчинения Небу как «естественному» порядку вещей. Это та же непредвзятость справедливости, о которой говорилось выше. Отсюда изречение Конфуция:

Есть в Поднебесной путь — будь на виду,
А нет пути — скрывайся (с. 163, 8.13).

Или другой его афоризм, казалось бы, иной по смыслу, но выражающий ту же идею:

Когда используют, то действуем,
А отвергают, то скрываемся (с. 140, 7.11).

В контексте проблематики, связанной с «дэ», эта мера начинает ассоциироваться с тем, в чем Конфуций также усматривает суть «высшей дэ»: с «серединой» («чжун») и «обычностью» («юнь») (с. 132, 6.29). Особенно явно связь с умеренностью выражается в понятии середины, под которой подразумевается середина между двумя крайностями, — ситуация, когда человек, который «переходит», оказывается не лучше того, кто «не доходит» (с. 245, 11.16). Первоучитель предпочитает «идущих посредине», если же таковых нет, то допускает сочетание «необузданного» с «робким», поскольку излишек активности одного снимается пассивностью другого и в целом получается как раз то, что нужно, — норма, «середина» (с. 294, 13.21).

Усредненными предстают многие человеческие качества, положительно оцениваемые основателем конфуцианства. Поиск идеала, например, явно не приводит к расточительности, ибо в ритуале «лучше быть умеренным, чем расточительным» (с. 44, 3.4), но, предполагая «экономии расходов» (с. 9, 1.5) и даже их отсутствие (с. 417, 20.2), он не имеет ничего общего со скарденностью, которая сурово осуждается (с. 418, 20.2). Настоя-

щее мужество тоже понимается как нечто достаточно умеренное, исключая такие безусловно отрицаемые качества, как безрассудная храбрость или готовность «умереть без сожаления» (с. 140, 7.11); оно превращается в смутьянство и разбой, если пренебрегает принципом справедливости (с. 384, 17.23). В этой связи мужество сродни осторожности, которая в «Изречениях» все время восхваляется. И такая постановка вопроса понятна, поскольку в осторожности ориентация на умеренность выявляется особенно ярко. Все добродетели человека составляют середину между крайностями.

При рассмотрении второй части формулы «высшей дэ» — категории «обычности», «обычного» («юн») — следует принять во внимание достаточно прозрачный намек, высказанный однажды первоучителем:

Кто может выходить, минуя дверь?

Так почему никто не следует по этому пути?!

(с. 124, 6.17)

Поскольку в первом вопросе нет и тени сомнения в том, что люди пользуются при выходе из дома именно дверью, то в их отказе «следовать по этому пути» в переносном смысле указано на «беспутство» правителей того времени, сурово осуждаемое Конфуцием. Выход через дверь как в высшей степени обыкновенное, естественное и неизбежное явление жизни превращается в образ вселенского пути, к которому людям надлежит вернуться. Так приверженность «середине» оборачивается ориентацией на «обычное». Это объясняет стремление первоучителя избегать разговоров об «удивительном» (с. 363, 16.13), но парадокс заключается в том, что чудом становится в контексте его учения сама обычность.

Установка на обычное предполагает повторяемость, привычность, постоянство каких-либо событий или действий и потому, с одной стороны, требует от человека, чтобы он устранял «непостоянство (бу хэн) своей дэ» (с. 296, 13.22), а с другой — подчеркивает значимость привычки в деятельности людей. «Изречения» недаром начинаются со слов Конфуция:

Учиться и постоянно упражняться... (с. 1, 1.1).

Упражнение, навык выступает синонимом учения — универсального феномена жизни. Это происходит потому, что принцип повторяемости лежит в основе всей природы с ее неизменным чередованием времен года. Сам обряд, с которым в определенном смысле совпадают природа и «дэ», представляет собой строго установлен-

ный порядок человеческих действий, подлежащий многократному воспроизведению и оттого становящийся чем-то в высшей степени привычным. Обычное выступает в качестве природного фактора и данного от века обычая, которым прежде всего и видится «дэ».

«Дэ» как привычное превращается в глобальное явление, пронизывающее собой всю природу, обуславливающее «передачу древности», связь времен и поколений. Оно составляет одну из существенных граней конфуцианского консерватизма, приверженности старине, традиции, придавая этим понятиям своеобразный оттенок. Традиционность Конфуция частично восходит к традиционности природы. Как из года в год, из века в век повторяются во вселенной природные явления, так надлежит, по его мнению, следовать друг другу поколениям людей.

В одном из обращений Конфуция к правителю говорится:

Вы желаете добра —
И народ становится добрым.
Дэ благородного мужа — ветер,
Дэ малых людей — трава,

Трава под ветром непременно склоняется (с. 275, 12.19).

Конфуций сопоставляет «дэ» с желанием добра и самим добром. И хотя проводимая им параллель не тождество, но с учетом другого его высказывания, где «дэ» рассматривается как нечто противоположное обиде и злобе (с. 321, 14.34), есть все основания считать «дэ» и добро понятиями весьма близкими, в определенном смысле даже тождественными.

Что касается самого понятия «добра», то так обычно переводится слово «шань», охватывающее широкий круг явлений. Этим словом могут определяться человек и его поступки (с. 249, 11.20), цена вещи (с. 184, 9.13), песня (с. 151, 7.32), речь (с. 157, 8.4), оно выступает в глагольном значении «уметь», «быть искусным», «добиваться успеха» в таких, например, выражениях, как «искусен в стрельбе из лука» (с. 301, 14.5), «умеет завлекать людей» (с. 182, 9.11), «добивается успеха в своем деле» (с. 337, 15.10) и т. д. Иногда «шань» используется и просто в качестве восклицания: «Хорошо!», «Прекрасно!» (с. 277, 12.21; с. 295, 13.22). Если еще учесть противоположность «добра» («шань») и «зла» («э»), которое характеризует не только поведение человека, но и пищу, одежду, запахи, внешний вид, определяя их как «дур-

ные» (с. 78, 4.9; с. 220, 10.7), то становится очевидным, что добро и зло выходят у Конфуция далеко за рамки чисто этических категорий и означают все хорошее и плохое вообще.

Особенно примечательно соединение слова «шань» с понятием «способности», «умения» («нэн»). От первоучителя исходит призыв: «возвышать добрых и наставлять неумелых» (с. 35, 2.20), где «неумение» («бу нэн») противостоит добру, что сближает «добро» («шань») с «умением» («нэн»). Слово «нэн» означает в данном случае именно умение, поскольку тех, кто неспособен от природы, обучать бессмысленно³.

Вместе с тем «нэн» означает не только приобретенный навык, но и прирожденную способность. Конфуций говорит о наличии у человека «способности (нэн) однажды приложить свои усилия» для достижения идеала (с. 77, 4.6), подразумевая способность природную, которая используется впервые — «однажды». Так «нэн» оказывается и природным даром, и приобретенным навыком, в связи с чем тождественная ей «дэ» предстает и как нечто, данное от природы, и как предмет «совершенствования» (с. 136, 7.3). Поскольку «совершенствование» («сю») в учении Конфуция совпадает с реализацией, то «дэ» означает природную способность, которую постоянно реализуют, применяют, в результате чего она становится навыком, привычкой.

Это понимание «дэ» имеет прямое отношение к тому, что она противопоставляется физической силе (см. с. 321, 14.33). Конфуций предпочитает «дэ» могуществу правителя, в чьем распоряжении находится «тысяча четверок коней» (с. 362, 16.12). Речь идет о противопоставлении «дэ» силе государственного принуждения, т. е. в конечном итоге той же физической силе. В этом заключается и смысл изречения, подчеркивающего преимущество правления с помощью «дэ» над мерами принуждения и наказания (с. 22, 2.3). «Дэ» правителя противостоит системе государственного принуждения как сила силе, но, в отличие от физической, «дэ» — сила иного плана.

Это сила (или способность, потенция), сходная с умением ремесленника. Отсюда понимание добра как успеха ремесленника в своем деле (с. 337, 15.10), неоднократно проводимые аналогии между ремесленным производством и деятельностью благородного мужа

(с. 337, 15.10; с. 403, 19.7). В этой связи вспоминается также сопоставление учебы с резьбой по дереву.

Рассматривая «дэ» как мастерство, следует всегда помнить, что оно относится прежде всего не к творческой личности — ниспровергателю общепризнанных канонов, а к ремесленнику, работающему в рамках установленных правил. В этом качестве «дэ» требует от человека знания, поскольку «знающие дэ редки» (с. 334, 15.4), отождествляется с умением и заключается в следовании традиции. Исключение составляют, пожалуй, только идеальные правители древности — создатели невиданного до них ритуала. И хотя введенная ими обрядность является лишь продолжением канонов природы, она — плод уже не столько знания, сколько неосознанного, стихийного следования вселенским закономерностям. Так ремесленник превращается во вдохновенного мастера.

Конфуций усматривает в человеческой жизни сходство с ремесленным производством и мастерством. Как ремесленник изготавливает то или иное изделие, так человек, поступая и действуя определенным образом, создает из человеческой природы, т. е. из самого себя, свою судьбу, которой является данная ему от рождения и неуклонно применяемая им на жизненном пути способность к подражанию и следованию правилам — «дэ». В этом смысле вся человеческая жизнь предстает «узором» («вэнь»), вырезаемым людьми на собственной природе. Конфуций сравнивает, например, поведение человека с проведением черт-границ, т. е. с определенным рисунком («хуа»), когда упрекает ученика, признающегося в своем бессилии овладеть учением (см. с. 121, 6.12).

Таким образом, «дэ» как мастерство оказывается понятием достаточно сложным. В нем остается место для добродетельных героев древности Бои и Шуци, умерших от голода, но не изменивших принципу (с. 362, 16.12). «Дэ» — это сила судьбы и ритуальная готовность пожертвовать собой, совпадающие со стремлением к самовоплощению. Она полностью соответствует образам мифических первопредков-демиургов, творящих из себя социум, поскольку сравнение акта мирового творения с ремесленным производством относится к числу распространенных мотивов китайской мифологической традиции (см. 82, с. 103).

Вместе с тем «дэ», как и близкое к ней понятие «шань», все же больше тяготеет к духовной, чем к физической характеристике человека. Это следует хотя бы из того предпочтения нравственного добра материальным благам жизни, которое встречается во многих афоризмах Конфуция. В одном из них «зло» — «гадкая» одежда и пища — противопоставляется «пути», отношению к сфере добра и «дэ»:

С теми, кто устремляется к пути,

А гадкой пищи и одежды стыдится,

Не стоит разговаривать! (с. 78, 4.9)

Поиск идеала непосредственно сопрягается с величайшим для человека физическим злом — «гибелью тела», т. е. со смертью (см. с. 337, 15.9). Все это сближает слова «шань» и «дэ» соответственно с понятиями «добра» и «добродетели», несмотря на размытость их границ, захватывающих области, достаточно далекие от морали.

Наиболее же «моральной» категорией кажется в «Изречениях» понятие «стыд» («чи»). Конфуций ставит его в прямую зависимость от добродетели, когда утверждает, что оно является следствием добродетельного правления (см. с. 22, 2.3). В этой связи особенно важным становится сходство «стыда» с такими понятиями, как осторожность и умеренность. У Конфуция синонимичными оказываются, например, выражения: «быть осторожным в речах» (с. 18, 1.14) и «стыдиться своих речей» (с. 319, 14.27). Скромность, сдержанность — это для него стыд, выступающий антонимом неумеренности: «Благородный муж стыдлив в своих словах и неумерен в своих действиях» (с. 319, 14.27). Таким образом, стыд совпадает с принципом меры, которым, как известно, являются в учении Конфуция ритуал и справедливость-уместность вместе с тождественными им категориями небесной природы и добродетели.

«Чи» в «Изречениях» означает не просто «стыд», а «стыд-совесть», поскольку основатель конфуцианства, употребляя это слово, в одних случаях имеет в виду феномен, близкий к понятию совести⁴, в других — чувство стыда.

Именно о стыде, например, идет речь в высказывании первоучителя об одном из своих учеников, «не стыдившемся» стоять в простой одежде рядом с богато одетыми (с. 191, 9.27). Это чувство подразумевается и в

критике Конфуцием того, кто, «стремясь к пути, стыдится дурной пищи и одежды...» (с. 78, 4.9). Стыдливость народа, руководимого добродетельным государем, хотя и заслуживает полного одобрения, остается в сущности тем же чувством стыда, зависящим от оценки человеческого поступка со стороны других людей. Это соответствует тому, что народ при всей его стыдливости «нельзя принудить к знанию», т. е. народ лишен знания, равнозначного, как известно, самосознанию, без которого не может появиться совесть.

Другое дело благородный муж, чей девиз слова Конфуция:

Становится известно, как стойки сосна и кипарис
Лишь с наступлением холодного сезона (с. 193, 9.28).

Он действительно может быть одиноким деревом и, не взирая на царящее вокруг него «беспутство», сохранять свои высокие положительные качества. Именно об отсутствии таких людей сожалеет первоучитель, когда с горечью восклицает:

Все кончено!
Я не встречал того, кто может осудить себя внутри,
Когда видит свои ошибки (с. 110, 5.27).

Этот внутренний самосуд вызывает ассоциацию с человеческой совестью, которая не довольствуется внешней благопристойностью, чурается фальши и лицемерия. И когда Конфуция смущает «искусная речь» или «дружба» с ненавистным человеком (с. 108, 5.25), его чувство в данном случае близко тому, что можно назвать голосом совести.

Поскольку стыд совпадает с другими рассмотренными выше категориями, то они тоже оказываются родственны феномену совести:

Все кончено!
Я не встречал того, кто добродетель бы любил
Как внешность (с. 340, 15.13).

К этой мысли Конфуций возвращается, видимо, неоднократно. И по стилю, и по смыслу она во многом совпадает с тем, что первоучитель имеет в виду, говоря об отсутствии способных на внутренний самосуд. Любовь к добродетели оказывается родственной способности к самоосуждению и так же, как эта способность, противопоставляется увлечению внешним. Отсюда и другой афоризм Конфуция: «В искусных речах гибнет добродетель» (с. 345, 15.27).

Ориентация на «внутреннее самоосуждение» соответ-

ствуется чувству виновности, составляющему одну из существенных граней человеческого идеала в «Изречениях» (см. гл. II). Наряду с безмятежностью и покоем человек у Конфуция наделен способностью к страданию и смятению, в которых проскальзывают моменты, напоминающие мучительный разлад в душе и угрызения совести. Именно так воспринимается первоучитель на страницах «Изречений». Создается впечатление, что ему известна мучительная противоречивость чувств, заставляющая томиться и страдать. Он рвется, например, пойти на службу к восставшим правителям вопреки доводам здравого смысла и рассудка, выдвигаемым его учеником Цзылу (см. гл. III). Правда, спор в душе выносится здесь вовне и предстает как расхождение с учеником, известным своей прямолинейностью. В эпизоде умалчивается также о том, что Конфуций, выразив несогласие с Цзылу, в конечном итоге не решается направиться к мятежникам. И все же ощущение раздвоенности остается. Первоучитель нередко предстает в «Изречениях» разочарованным и даже полным отчаяния. Эту точку зрения подтверждает семантика слов «внутреннее самоосуждение», «самосуд», означающих также «внутреннюю тяжбу», «спор» человека «с самим собой». Как подчеркивалось в гл. III, стремление Конфуция создать на службе мятежников идеальное правление носит детски непосредственный, наивный характер, но именно таким импульсивным, идущим «изнутри», глубоко интимным переживанием и бывает голос совести в человеке.

Вместе с тем в «Изречениях» нет ориентации на выработку внутренних критериев человеческого поведения, отличных от традиционных норм. Это в существенной степени ограничивает возможности для проявления феномена совести. Конфуций переводит традиционные нормы внутрь человека, делая их областью личных, глубоко интимных переживаний. В данном случае людям предоставляется право на индивидуальное исполнение традиции, в рамках которого открывается возможность для относительной независимости от мнения окружающих. Так, хотя Небо остается в «Изречениях» высшим судьей человеческих поступков, оно оказывается одновременно внутренним достоянием человека, отдающего себя на свой высший небесный суд. В данном случае человек получает право встать выше обычных мерок и норм нравственности.

В этом контексте более понятны слова первоучителя, сказанные недовольному его действиями ученику:

Что у меня не так,
Небу это не понравится,
Небу это не понравится! (с. 131, 6.28)

Здесь Небо, как единственно достойный судья человеческих поступков, приговор которого противопоставляется мнению окружающих людей, становится эквивалентом внутренней самооценки, т. е. стыда-совести.

Проанализированные нами в этой главе категории — человеческая природа, преданность-искренность, справедливость, добродетель и стыд — непосредственно подводят к рассмотрению наиважнейшего представления Конфуция, выражаемого словом «жэнь», которое нередко переводится как «человеколюбие», «гуманность», хотя с этим переводом также часто и не соглашаются⁵.

Отождествляя данное понятие с гуманностью, как правило, ссылаются на определение самого Конфуция, который на вопрос о том, что такое «жэнь», в одном случае отвечает: «любить людей» (с. 278, 12.22). Связь «жэнь» с «любовью к людям» подчеркивается им и в другом изречении, когда он наставляет учеников:

При всеохватной любви ко многим
Сближаются с жэнь (с. 10, 1.6).

Таким образом, чтобы понять данный термин, прежде всего следует уяснить значение «любви к людям» в учении Конфуция.

Эта любовь тесно связывается в «Изречениях» с благородным мужем и противопоставляется послушанию малых людей:

Если благородный муж учится пути,
Он проникается любовью к людям;
Если малый человек учится пути,
Им становится легко повелевать (с. 369, 17.4).

Поскольку любовь к людям противостоит такому основополагающему качеству подданного, как умение подчиняться, то она предстает очень существенной чертой, характеризующей в первую очередь правителя. В соответствии с этим ею наделяется тот, кто «управляет государством в тысячу колесниц», т. е. уже непосредственно правитель, причем оказывается, что любовь к людям предполагает определенную экономию, бережливость:

Сокращая расходы, любят людей (с. 9, 1.5).

Любовь к людям по сути ничем не отличается от «благodeяния», «милости» («хуэй»), ибо, во-первых, Конфуций говорит о «благodeянии без расходов» (с. 417, 20.2), которое проявляется, в частности, в «кормлении народа» (с. 101, 5.16), а во-вторых, считает это качеством тем, что является «достаточным для управления людьми» (с. 371, 17.6), иначе говоря, относит его тоже прежде всего к характеристике правителя. Таким образом, «жэнь» выступает в «Изречениях» синонимом «хуэй» («благodeяния», «милости»), поэтому наиболее удачным представляется перевод «жэнь» как «милосердия», близкого по смыслу словам «благodeяние», «милость» в русском языке и означающего еще у Конфуция понятие сострадания (о чем см. ниже) ⁶.

Вместе с тем благодетельным у первоучителя становится тот, кто справедлив «в понуждении народа» (с. 101, 5.16) — требование, равнозначное «понуждению народа сезонами» (с. 9, 1.5). Благodeяние оборачивается позволением жить жизнью, регламентируемой лишь сменой времен года, которая определяется «путем Неба». Поэтому оно и предполагает отсутствие у правителя расходов на народ. Конфуций прямо определяет такую милость как то, когда «благодетельствуют народу, следуя тому, в чем его благо» (с. 417, 20.2). Это любовь к людям, означающая предоставление народу права на свободную жизнь в соответствии с небесной природой каждого человека. Может ли такая «милосердная» любовь приближаться в какой-то своей части к человеколюбию и гуманности? Очевидно, что может, и это не противоречит идеалам гуманизма в мировой литературе.

Обратимся сначала к китайской литературной традиции. В основе произведения замечательного китайского писателя VIII—IX вв. Лю Цзунъюаня «Садовник Говерблюд» лежит аналогия между садоводством и искусством государственного управления. Свой метод выращивания деревьев садовник Го по кличке Верблюд объясняет так:

Все дело в том, что я умею идти вслед дереву, туда, где в нем сидит природа, небо, использовать его живую сущность, и это все... Корень его любит иметь простор, надо его ровно окутать, спокойно. Землю ему надо прежнюю дать; обстраивать его, ограждать надо как можно усердней. Когда посадил, не трогай его, о нем не заботься. Уйди, на него не смотри! Во время посадки береги, как свое дитя. Когда же закончил — то словно его отбрось. И тогда

все, что в дереве — небо, будет полностью сохранено, и природа его живая будет также обретена. Так я не врежу его росту — и это все. И нет у меня никакого умения делать его большим и цветущим. Я не насилюю плод — не злодействую с ним — и это все! (58, с. 324, пер. В. М. Алексеева).

Этот метод ухода за растением Лю Цзунъюань противопоставляет чиновничьей практике того времени, которую обличает устами самого садовника, простого человека, способного своим скромным искусством преподать правителю урок доброго отношения к подданным:

Умею я одно — садить деревья только. А управление людьми — то дело просто не мое. Однако я живу в своей деревне и вижу, как начальник наших мест надоедает нам (и любит это делать!) приказами своими. Как будто бы и любит нас, жалеет, но в результате нам от них — одна беда. И днем и вечером приходит к нам чиновник и кричит: «Приказ начальника! Торопит вас пахать! Велик сажать и сеять! Смотреть за всходами своими! Скорей сушите свою нить! Скорей, проворней тките холст! Заботьтесь о своих детях и подростках! Кормите кур и поросят!»... Ударит это в барабан и соберет нас всех, ударит в деревяшку — вызывает. А мы, простые, маленькие люди, изволь готовить утром и на дню обеды, ужины, чтобы принять, как надо, чиновника в селе: и то боимся не успеть! Куда уж там обогащать нам жизнь и дать душе покой? И вот откуда все наши беды, нерадивость и все такое, что видят все. Теперь как будто бы выходит, что с моим делом здесь сходство есть! (58, с. 235—236)

Идея произведения очевидна. Все беды простых людей объясняются насилием над ними «чиновников сих мест». Счастье и процветание народа — в предоставлении ему возможности жить в соответствии с природой. Таков гуманистический идеал Лю Цзунъюаня, видевшего в «милосердии» («жэнь») источник государственной власти (см. 13, т. 1, с. 17). Этот идеал в определенной степени созвучен взглядам великого французского гуманиста XV—XVI вв. Франсуа Рабле, создавшего в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» образы идеальных монархов, которые «в сущности никак не управляют своим народом, предоставляя ему свободно развиваться и благоденствовать» (50, с. 369). Мы далеки от мысли приравнять Рабле к Лю Цзунъюаню или не замечать громадной разницы во взглядах на мир у каждого из них с Конфуцием. Смысл проводимых здесь сопоставлений иной: выявить наиболее общие, лежащие у основания идейные пласты, позволяющие обнаружить в понятии милосердия связь с гуманистической традицией в Китае.

В «Изречениях» намечается даже представление, близкое нормам самой простой и общепонятной человечности. Первоучитель высказывает однажды свою волю, которая заключается, в частности, в том, чтобы «старых покоешь», а «о малых заботиться» (с. 109—110, 5.26). С другой стороны, отыскивая милосердие в великом реформаторе Древнего Китая Гуань Чжуне, он отмечает его заслуги в «объединении и выпрямлении Поднебесной». «Народ до сих пор пользуется его милостями, — говорит Конфуций и утверждает: не будь Гуань Чжуна, мы бы ходили с распущенными волосами и застегивались налево» (с. 314—315, 14.17). Таким образом, в понятие «милосердия» входит наведение порядка в мире людей и забота о слабых. Но и тут решающим остается непротивление небесному «течению» жизни, с которым совпадает сама человеческая активность.

Конфуций в беседе с одним из своих учеников, пытающимся понять милосердие как «всеохватный дар народу и способность спасти многих», не соглашается с ним, считая это определение более подходящим к тому, под чем подразумевается обычно высшая мудрость и абсолютное совершенство («шэн») — качество идеальных правителей древности Яо и Шуня (с. 133, 6.30). Может показаться, что «шэн» отличается от милосердия более активным характером. Но если вспомнить, как Шунь «правит в недеянии» (с. 334, 15.5) и, «владея Поднебесной», остается к ней совершенно «безразличным», в чем ему следует другой праведный государь Юй (с. 165, 8.18), то станет ясно, что сутью «спасения многих», «дара народу» и т. д. является предоставление каждому свободы для развития его небесного естества, т. е. то же милосердие. Не случайно Конфуций иногда употребляет слово «милосердие» в паре с «шэн» (с. 152, 7.34). Эти понятия в значительной степени синонимичны и, может быть, отличаются друг от друга лишь шириной охватываемых каждым из них явлений действительности: сферой «шэн», относящегося к правителю Поднебесной, является вся земля «под Небесами», тогда как милосердие, составляя качество благородного мужа, призванного управлять площадью в 100 ли, — одним из нескольких государств, на которые в то время делился Китай, распространяется только на какую-то одну часть поднебесного мира. Впрочем, и это отличие весьма относительно, поскольку Конфуций предусматривает слу-

чай, когда «вершат милосердие в Поднебесной...» (с. 371, 17.6).

Итак, высший идеал Конфуция — милосердие как непротивление небесному пути — означает, с одной стороны, предоставление полной свободы для каждого жить в соответствии со своей небесной природой, а с другой — «недеяние» правителя, выключение его из политической деятельности. Очевидно, что второе условие обеспечивает выполнение первого. Это недеяние не есть просто ничегонеделание. Обратимся вновь к словам Конфуция об «отыскании примера вблизи», которые непосредственно относятся к поставленной здесь проблеме:

Кто полон милосердия,
Сам желая установиться,
Ставит других,
Сам желая достигнуть,
Делает достигшими других.
Умение отыскивать пример вблизи
Может быть названо путем милосердия (с. 134, 6.30).

В предыдущей главе мы уже разбирали этот отрывок и могли убедиться, что речь в нем идет о самовоплощении человека. Но в таком случае именно милосердие приравнивается процессу человеческого самовоплощения. Недаром целью «устремлений» благородного мужа является он «сам», а не другие люди (с. 342, 15.21). Та же мысль проводится в изречении:

В древности учились для себя,
Ныне учатся для других (с. 318, 14.24).

В этой связи особенно важна мысль о том, что «совершенствование себя», самовоплощение благородного мужа являются способом «успокоения людей» и «ста фамилий», к чему, по словам Конфуция, стремились древние праведные цари Яо и Шунь (с. 329, 14.42). Спокойствие народа ставится в зависимость от самовоплощения, т. е. от милосердия правителя. Но это самоосуществление не может означать ничего иного, кроме стремления человека жить в соответствии со своей небесной природой. Так милосердие, выступающее в качестве любви к людям и равнозначное желанию оставить их в покое, оборачивается сосредоточенностью человека на самом себе с целью реализации своего небесного начала.

В этом проявляется одна из граней милосердия, составляющая призыв Конфуция к «состраданию» («шу»).

«Чего себе не пожелаешь,

Того не делай и другим (с. 263, 12.2).

Примечательна отрицательная форма, в которой выражается это «золотое правило» нравственности (см. 65, с. 156). Как отказывается человек от насилия над своей небесной природой, не желая вмешиваться в процесс ее самораскрытия, так не покушается он и на свободу развития небесного начала в других. Поскольку нанесение вреда этому началу — источник страха и страдания для благородного мужа, то он, не желая страдать сам, не хочет, чтобы страдали и другие, иначе говоря, воспринимает их страдания как близкие его собственным, т. е. сострадает им.

В этой связи по-новому может предстать и другое изречение первоучителя:

Мой путь — пронзать одним (с. 81, 4.15).

Его ученик так объясняет эти слова:

Путь учителя —

Лишь преданность и сострадание (с. 82, 4.15).

На первый взгляд это объяснение противоречит исходному высказыванию, в котором говорится об «одном», а не о «двух» — преданности и сострадании. Но «преданность» («чжун»), синонимичная «искренности» («синь») и относящаяся не только к словам, но и к действиям, ко всей жизни человека, указывает на подлинное в людях, на самораскрытие в них небесного начала, в чем, как мы только что выяснили, заключается и суть сострадания. Сострадание и преданность приравниваются «одному», которым оказывается принцип непротивления небесному пути — милосердие. Это свидетельствует о том, что милосердие — поистине универсальный принцип, «пронизывающий» все остальные категории в учении Конфуция. Например, «милосердие в Поднебесной» включает почтительность, великодушие, искренность, сообразительность, благодеяние (с. 371, 17.6). К этому набору в разных изречениях добавляются преданность, мужество, сострадание и т. д. (с. 292, 13.19; с. 301, 14.4; с. 263, 12.2). Неверно представлять милосердие как простую сумму всех добродетелей. Связь с ними этого принципа гораздо глубже и органичнее.

Вдумаемся в то обстоятельство, что любовь к людям соединяется с экономией, умеренностью. Вспомним сло-

ва Конфуция: «Ты любишь этого барана, а я — этот ритуал», сказанные им его ученику, не желающему приносить в жертву барана. И китайские и западные исследователи с давних пор отмечают здесь в слове «любить» значение «жалеть» в смысле «беречь», «экономить», поэтому вполне обоснован часто встречающийся вариант перевода: «Тебе жаль этого барана, а мне жаль этого ритуала». Сама любовь воспринимается как бережливость, что характерно не только для приведенного выше фрагмента, но и для многих других китайских текстов (см. 25, с. 488) ⁷. Таким образом, милосердие как любовь к людям превращается в экономию, бережливость, но поскольку в том же смысле рассматривается в «Изречениях» справедливость и ритуал, то милосердие оказывается тождественным обоим этим принципам.

В ряде случаев милосердие оказывается непосредственно синонимичным обряду, например, в одной из бесед первоучителя, для которого «возвращение к ритуалу» означает «возвращение к милосердию» (с. 262, 12.1). В том же эпизоде определяется суть милосердия:

Без ритуала взгляда не бросай,
Без ритуала ничему не внемли,
Без ритуала слова не скажи,
Без ритуала ничего не делай (с. 262, 12.1)

Милосердие предстает как ритуальность, охватывающая человека с головы до пят, пронизывающая все его поведение, весь образ жизни. Отсюда связь милосердия с разными видами почтительности. Конфуций включает в понятие «милосердия» следующие требования:

Быть таким на людях, словно вышел встретить важную персону,
Править так народом, словно совершаешь важный жертвенный обряд (с. 263, 12.2).

Есть и более прямое в этом смысле определение милосердия, подчеркивающее прежде всего два момента:

Быть дома благолепным,
Почтительным на службе (с. 292, 13.19).

Эта культовая заостренность милосердия неизбежно соединяется с духом самопожертвования, ибо, чтобы «стать милосердным», от человека требуется готовность пойти на «уничтожение себя» (с. 337, 15.9).

Кроме того, милосердие противопоставляется лицемерию (с. 276, 12.20), в чем намечается его сходство со

стыдом и добродетелью. Поскольку добродетель¹ понимается как определенная социальная сила, то милосердие тоже оказывается такой «силой». Усматривая причину мирного объединения («хэ») Поднебесной в «силе Гуань Чжуна», Конфуций восклицает:

Сравниться ль с ним по милосердию! (с. 311, 14.16)

В данном случае милосердие предстает как способность к установлению согласия, своеобразная сила единения. Отсюда и аналогия Конфуция между «проявлением милосердия» и ремесленным производством (с. 337, 15.10), придающая милосердию вслед за добродетелью значение искусства, мастерства.

Первоучитель определяет возвышение добродетели как предпочтение дела итогу (см. 277, 12.21), но таким же видится ему и обладатель милосердия, которого он называет тем, кто предпочитает трудность успеху (с. 126, 6.22). Милосердие и добродетель почти полностью совпадают даже в своих определениях.

Такое тождественное с добродетелью понимание милосердия сближает его с «волей», «стремлением» («чжи»), означающими активность человека вопреки обреченности на неудачу. Воля и милосердие употребляются Конфуцием и как синонимы (см. с. 337, 15.9).

Милосердие воспринимается как нечто идентичное человеческой воле, что объясняет соединение милосердия с мужеством: «Кто полон милосердия, непременно обладает мужеством...» (с. 301, 14.4). По той же причине «близкими к милосердию» становятся такие родственные мужеству качества, как «твердость» и «решительность» (с. 298, 13.27). Ученик Конфуция говорит даже о «великой решительности», связанной с необходимостью проявлять милосердие — «тяжелую обязанность», которую человек несет на «далеком пути», т. е. в течение всей своей жизни (с. 159—160, 8.7).

Но воля совпадает с путем, отсюда и милосердие отождествляется с этим понятием. Так в принципе идентичными предстают призывы Конфуция стремиться к милосердию и заботиться о пути. Отсутствие пути в Поднебесной означает для него и отсутствие милосердия. Один из учеников утверждает:

С установлением корня рождается и путь.

Сыновняя почтительность (сяо) и уважение к старшим (ди)
Это и есть корень милосердия (с. 4, 1.2).

Здесь милосердие и путь — взаимозаменяемые, тождественные понятия.

Их тождество подтверждается также тем, что милосердие воплощает принцип пути — совпадение устремленности к цели с самой целью. Эта мысль со всей очевидностью выражается в словах Конфуция:

Далеко ль милосердие?
Я к нему стремлюсь —
И так оно приходит! (с. 150, 7.30)

Милосердие отождествляется не просто с жизненным путем отдельного человека, оно является судьбой мира, небесной «мин». На этот счет в «Изречениях» обнаруживаются хотя и косвенные, но достаточно убедительные свидетельства.

Прежде всего с судьбой Неба совпадает сам путь человека, если он рассматривается в целом, т. е. как прожитая до конца человеческая жизнь (об этом шла речь в гл. I). У мира один путь, с которым и сливается милосердие. Поскольку милосердие является также качеством исключительно благородного мужа (с. 76, 4.5), который не мыслится Конфуцием без «знания мин» — судьбы Неба (с. 419, 20.3), милосердие оказывается связанным именно со «знанием мин», с небесной судьбой.

Признавая необходимость для благородного мужа «трепетать перед судьбой Неба» (с. 359, 16.8), первоучитель отмечает, что древний государь — праведник Шунь, «пребывая в недеянии», лишь «почитал себя» (с. 334, 15.5). Отсюда следуют два предположения: либо Шунь не был благородным мужем, либо трепет перед небесной судьбой равнозначен «самопочитанию». Более правдоподобно, безусловно, второе, поскольку Шунь относится к типу правителей, тождественных Небу, небесной судьбе, что делает культ Неба идентичным почитанию человеком самого себя. Кроме того, в одном случае Шунь прямо относится к числу благородных мужей (см. с. 329, 14.42). Но тогда «почитание себя», совпадающее с небесной «мин» и означающее уважительное отношение к своей небесной природе, ее свободному раскрытию, представляет собой не что иное, как милосердие, которое по этой причине полностью сливается с судьбой Неба.

Их тождество подтверждается, наконец, отнесением милосердия к тому, когда «говорят с трудом». И хотя первоучитель связывает эту трудность с трудностью

быть милосердным (с. 263, 12.3), думается, что в контексте его учения причина этого лежит гораздо глубже: милосердие, в отличие от добродетели, вообще соединяется у Конфуция не со «словом», а с «мужеством» (с. 301, 14.4), и идеалом благородного мужа — монопольного обладателя милосердия — становится молчание. Отсюда «косноязычие» объявляется признаком «близости к милосердию» (с. 298, 13.27). Милосердие оказывается неразрывно связанным с пределом человеческой речи — безмолвием — именно потому, что совпадает с безгласным Небом.

В связи с этим милосердие предполагает не просто сосредоточенность на себе, своей природе, но также абсолютную независимость от чего бы то ни было другого. Обладая милосердием не преследует никаких иных целей, кроме самого милосердия, и поэтому он в нем «успокаивается». Ему противопоставляется обладатель знания, усматривающий в милосердии не самоцель, а «выгоду», т. е. средство достижения чего-то еще (см. с. 75, 4.2).

В данном случае особенно важно противопоставление милосердия знанию, которое отождествляется в «Изречениях» прежде всего с житейской мудростью и практичностью. В соответствии с этим Конфуций намечает отличие милосердия от знания еще по ряду пунктов: если знающий «радуется водам», находится в движении и испытывает радость, то милосердный наслаждается горами, пребывает в покое и обладает долголетием (с. 127, 6.23). В этих противопоставлениях вновь подчеркивается связь милосердия с покоем, неподвижностью, незаинтересованностью в каком бы то ни было жизненном действии. Милосердие понимается как отрешенность от житейской мудрости, практичности, от всего внешнего, включая внешние условия жизни. Именно такой нечувствительностью к жизненным обстоятельствам отличается лучший ученик Конфуция — радостный в бедности Янь Цзыюань, чье «сердце по три месяца (т. е. подолгу. — И. С.) не разлучалось с милосердием» (с. 118, 6.7). Само отсутствие милосердия приводит к неспособности «подолгу пребывать в бедности» и «постоянно жить в радости» (с. 75, 4.2). В определенной мере милосердие противостоит здравому смыслу, ибо предпочитает смерть стремлению к жизни, трудность в достижении результата самому результату.

Отличие милосердия от практического знания может быть выявлено и с другой стороны. Как известно, это знание соединяется у Конфуция с «добром»-навыком («шань»); что же касается близости к милосердию, то в нем первоучитель усматривает не «добро», а «прекрасное» («мэй») (с. 74, 4.1). «Прекрасное» и «добро» отличаются друг от друга, например, в отзыве основателя конфуцианства о «музыке» царя Увана — «до конца прекрасной, но не до конца доброй» (с. 73, 3.25). Один из конфуциевых учеников относит свои познания к категории «хорошего» («хао»), с которой в значительной степени совпадает «добро», а мудрость Конфуция сопоставляет с понятием «прекрасного» (с. 409, 19.23). Тут нет попытки отличить эстетическое от этического, поскольку «прекрасное» в том же отрывке ставится в один ряд с «богатством ста чинов» и означает «прекрасное» в храме предков (там же). Соединяя знание с «добром»-навыком и мастерством, а милосердие — с «прекрасным», отличающимся от «добра» и даже в какой-то мере ему противостоящим, Конфуций выводит милосердие за пределы житейской мудрости, практичности и здравого смысла.

В сравнении со знанием милосердие кажется глупостью, и не случайно Янь Цзыюань в глазах своего учителя предстает «подобным глупцу» (с. 28, 2.9). Но это именно подобие глупости, а не глупость в буквальном смысле. Конфуций вовсе не думает отрицать знание и учение вообще. Он считает «любовь к милосердию без любви к учению недостатком» (с. 373, 17.8). Милосердие становится у него даже источником знания (с. 74, 4.1). И это понятно, поскольку для обретения милосердия требуется служить достойным людям и дружить с милосердными людьми, т. е. подражать им, у них учиться.

Таким образом, усвоение милосердия выступает как познавательный процесс, в котором овладение знанием приводит к освобождению от знания, к незнанию, равнозначному высшей мудрости (см. также гл. II). Милосердие — это состояние мудреца, довлеющего себе, отрешенного от всего внешнего, включая знание окружающего мира. Он соблюдает ритуал, другие добродетели ради них самих, а не для того, чтобы извлекать какую-то пользу для себя. Тождественное всем остальным качествам благородного мужа милосердие означает ин-

териоризацию этих качеств, превращение их во внутреннюю природу, естественную и вполне безотчетную потребность человека.

Так анализ милосердия подводит к одному из исходных понятий в учении Конфуция — небесной природе человека. Милосердие, совпадающее с добродетелью, справедливостью и другими категориями, восходящими к естеству людей, оказывается тождественным небесному началу человека. Именно это, видимо, подразумевается в замечании первоучителя о «близости к милосердию» таких качеств, как «одеревенелость» и «косноязычие» (с. 298, 13.27), указывающих на некую исходную необработанность, первозданный характер человеческого поведения.

Поскольку милосердие — это путь человека, взятый целиком, от начала до конца, то Конфуций не решает-ся причислить к нему ни себя, ни своих учеников, ни других живых людей. Во всех таких случаях он отвечает, как правило, уклончиво, заявляя, что «не знает», может ли тот или иной человек быть назван милосердным (см. с. 92—93, 5.8). Это относится даже к тем, кто обладает такими существенными качествами, как «преданность» и «чистота» (с. 103—104, 5.19). Усматривая в милосердии предпочтение трудности результату, он уклоняется от ответа, когда его спрашивают о возможности понимать милосердие как отказ от «соперничества, хвастовства, злобы и алчности». Это «может считаться трудным, — утверждает Конфуций. — Что же касается милосердия, то я не знаю» (с. 300, 14.1).

Зато основатель конфуцианства называет милосердными людей давно минувших времен, например, Бои и Шуци, умерших с голоду, но отказавшихся служить правителю из-за своего принципиального с ним несогласия. Он называет их «достойными людьми древности», которые «искали милосердие и обрели милосердие» (с. 142, 7.15). К тому же разряду Конфуций относит еще трех деятелей прошлого, выступавших с протестом против беззаконий правителя, причем один из них бежал, другой попал в рабство, а третьего казнили за увещания (с. 386, 18.1). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что поведение некоторых из этих героев почти полностью совпадает с действиями тех современников Конфуция, о чьем милосердии он предпочитает не говорить. Это соответствует его утверждению о милосер-

дии как о том, к чему человек приходит лишь в результате «гибели тела», т. е. ценой собственной смерти.

По той же причине милосердие соединяется с именем человека: «составить имя» нельзя, если «отвергают милосердие» (с. 76, 4.5). Имя отнюдь не совпадает у Конфуция с прижизненной известностью, к которой он относится достаточно пренебрежительно (с. 80, 4.14). Оно приобретает особую значимость лишь после смерти, о чем гласит известный афоризм:

Благородный муж страшится, что умрет он
И не будет его имя прославляться (с. 342, 15.19).

Милосердие, получающее свою завершенность в смерти, становится источником посмертного имени — славы человека. Отсюда обладатели милосердия — это те, кто достигает посмертной известности, входит в предание. Склоняясь к признанию милосердным Гуань Чжуна, первоучитель, видимо, не случайно противопоставляет его простолюдинам, которые «кончают с собой в канавах и рвах, оставаясь никому неизвестными» (с. 315, 14.17). Становится понятным, почему Конфуций, как правило, колеблется в вопросе о наличии милосердия у своих современников, обнаруживая его лишь среди героев минувших времен.

Парадокс состоит в том, что первоучитель призывает к обретению милосердия не столько в смерти, сколько при жизни. Как и во всех подобных случаях, у Конфуция эта парадоксальность объясняется его склонностью к «пороговым» («лиминальным») ситуациям, восходящим к «переходному ритуалу» моления о дожде (см. гл. II). Категория милосердия оказывается в «Изречениях» всецело антиномичной.

«В милосердии не уступай и учителю», — говорит основатель конфуцианства (с. 348, 15.36). Милосердие, сливающееся с ритуалом, немыслимо без уступчивости, есть неуступчивость в соблюдении уступчивости, неумеренность в следовании мере. Недаром от обладателя «высшей добродетели» требуется уступать власть над Поднебесной не один раз, а «трижды» (с. 154, 8.1).

Особенно парадоксально соединение милосердия с «проступком», «нарушением», «ошибкой» («го»): Конфуций выводит «знание милосердия» из «созерцания проступков» (с. 78, 4.7). Милосердие может сочетаться с «незнанием ритуала», что является «проступком»

(с. 150, 7.31). Таков, например, случай с Гуань Чжуном, в котором «незнание ритуала» (с. 69, 3.22) соединяется с милосердием (с. 311, 14.16).

В буквальном смысле «го» означает нарушение какой-то границы, нормы, переход через пограничную линию. Нерасторжимо связан с совершением таких проступков благородный муж, в котором «стыдливость в речах» сочетается с «неумеренностью (го) в действиях» (с. 319, 14.27). Как и в случае с неуступчивостью в милосердии, эта неумеренность означает здесь нечто весьма положительное. Но двойственность самого ее соединения с благородным мужем все же полностью не снимается. Она усиливается, когда речь заходит о «проступке» в собственном смысле слова.

Конфуций мечтает о дополнительных годах жизни, чтобы посвятить их «изучению Перемен», которые только и могли бы помочь ему «избавиться от великих проступков» (с. 144, 7.17). Для первоучителя проступок заключается не в совершении ошибки, а в отказе ее исправить:

Нарушить и не исправить —

Вот что называется проступком (с. 346, 15.30).

Поэтому его девизом становится неоднократно повторяемый им призыв:

Коль преступил, не бойся исправиться! (с. 191, 9.25)

Складывается впечатление, что благородный муж только тем и занимается, что сначала преступает, а потом исправляет свои ошибки! Не делать «великих проступков» (а «великий проступок» есть преступление!) — лишь мечта даже для основателя конфуцианства. Благородный муж — преступник, преисполненный чувства вины и жаждущий исправиться. Напомним известный афоризм Конфуция, остро ощущающего дефицит благородных мужей в то «смутное время»:

Все кончено!

Я не встречал того, кто может осудить себя внутри,

Когда видит свои ошибки (проступки).

Но если проступок есть пересечение определенной границы, то его исправление означает возврат на пограничную линию. Благородный муж находится в том состоянии, когда постоянно выходят в ту или иную сторону за данную линию и неизменно к ней возвращаются. Сама эта линия как граница, предел чего-то представляет собой момент перехода, пересечения, т. е. является проступком. Благородный муж живет в состоя-

нии вечного преступления, перехода, о чем свидетельствует и искупление им своей вины, «исправление» («гай»), означающее в буквальном смысле «изменение», «перемену».

Вместе с тем один из его учеников говорит:

В великой добродетели границы не перейти...

(с. 404, 19.11)

Мы также знаем, что вершиной жизненного пути первоучителя становится сформулированный им самим принцип:

В семьдесят лет

Я следовал тому, чего желало сердце,

И не переступал меры (с. 23, 2.4).

Все это вроде бы противоречит принципу переходности, характерному для благородного мужа. Но не будем торопиться с выводами. Милосердие отождествляется в «Изречениях» с Небом, единым началом мироздания. Это все в «одном». Можно ли выйти за границы того, что безгранично? Очевидно, что нет. В то же время такая безграничность означает по сути выход за все возможные границы, т. е. оказывается преступной в принципе.

Благородный муж становится разнузданным, переступая пределы вещей — заданную ритуалом для каждой из них уместность, и сливается с Небом, начинает составлять с ним одно целое. Но Небо не только все, а и предел всего, граница мира, и в этом качестве оно является мерой сущего. Отсюда неумеренность, разнузданность, преступность — «го» благородного мужа обращивается в нем другой стороной и оказывается на деле чрезвычайной сдержанностью, умеренностью, приверженностью к соблюдению ритуала.

В данном случае ритуал, будучи чем-то внешним, становится внутренним содержанием, природой человека, беспредельное совпадает с предельным, абстрактное — с конкретным, вневременное — с временным. Именно в этом отождествлении — сущность человека, обладающего милосердием, т. е. суть собственно милосердия. Она заключается в том, что вполне конкретная и замкнутая человеческая жизнь одновременно вынесена за рамки своей единичности и слита со всем миром в целом.

Милосердие означает жизнь человека в мифе, т. е. в мифологическом предании и в слиянии со вселенной. Потому-то милосердие больше подходит к умершим, чем

к живым, которые еще могут быть далеки от посмертной славы, свидетельствующей о приобщенности их к мифу. Таким жившим в непосредственном контакте с умершими первопредками Конфуций считает государя Шуня, который «правил в недеянии» («увэй»), имея в виду то обстоятельство, что этот праведник сделал все до конца. Делать же он мог только одно — милосердие, ибо «делание» («вэй») милосердия для Конфуция — единственно достойное призвание человека. Таким образом, Шунь еще при своей жизни «завершает милосердие», т. е. приходит к концу собственного жизненного пути. Иначе говоря, оставаясь живым, он становится одновременно как бы умершим. Таков разряд живых людей, которые поднимаются до уровня мифологической действительности и воплощаются в образе благородного мужа. Отсюда милосердие (а вместе с ней и «шэн») может пониматься как особое состояние праведности, святости, сакральное бытие, возносящее человека над остальными людьми и всей земной жизнью в бессмертный сонм героев мифологического предания⁸. Специфика конфуцианской святости заключается в том, что она и выводит человека за пределы естественного мира и одновременно отождествляет его с этим миром, превращая человеческую жизнь в вечную антиномию.

Особенно интересно совпадение смерти с жизнью в милосердии. Это не просто конец даже для тех, кто «уничтожает себя (тело), чтобы стать милосердным» (с. 337, 15.9). «Стать милосердным» («чэн жэнь») буквально означает завершить милосердие, полностью его исполнить, достичь в нем совершенства. Смерть оказывается высшей точкой милосердия — жизненного пути, т. е. выступает в качестве самого милосердия — наивысшей реальности.

Милосердие ассоциируется с идеей существования, получающей конкретное и зримое воплощение в образе Неба и следующих ему древних царей-праведников, их правления. Оно воспринимается как зов из первоизданных глубин вселенной — голос самой жизни. По утверждению Конфуция, народ нуждается в милосердии больше, чем в воде и огне, ибо, поясняет он,

Я видел погибавших от огня с водой,

Но никогда не видел, чтобы погибли от милосердия

(с. 347—348, 15.35).

Вода и огонь — важнейшие средства к жизни, жизненные блага, но и они не идут ни в какое сравнение с ми-

лосердием — абсолютным благом, не совместимым со «злом» (с. 75, 4.4) и обеспечивающим даже в обычном, немифологическом смысле долголетие людей (см. с. 127, 6.23).

В основе милосердия обнаруживается хорошо известная нам по другим примерам у Конфуция (см. гл. II) космогоническая схема, рассматривающая человеческую жизнь как подвиг самопожертвования, в результате которого возникает этически полноценное общество. Милосердие — это сам мифический первопредок-демиург, создающий путем своей гибели мир подлинной (с точки зрения Конфуция) человечности. Отсюда и иероглиф, которым записывается данное слово, состоит из двух графем: «человек» и «два», означающих «два человека», т. е. уже общество. «Милосердный правитель» есть расчленение на «два человека», т. е. на множество людей. Погибая в своей единичности, он рождается в качестве человеческого сообщества. «Вершить милосердие» — значит объединять людей, создавать социальные связи, творить социум.

Графическая структура проанализированного выше иероглифа может повернуться и другой смысловой гранью: «человек», связующий «двоих». Тут уже выражается идея посредничества, которое осуществляет милосердный человек, соединяющий в себе не только всех людей, но небесный уровень бытия с земным. В результате этого соединения все становится Небом, т. е. достигается универсальная сакрализация, ибо милосердие означает жертвенное посредничество, переходящее в тождество с Небом как высшим образчиком такого самопожертвования. Милосердие оказывается и Небом, и природой человека, и процессом ее свободного развития до предельного завершения, являясь итогом «осуществленности» небесного начала в человеке, вершиной небесного самовоплощения.

В данном случае Конфуций снова следует важнейшим образам и идеям Од и Гимнов из «Книги песен». Одним из общих мест в них является утверждение о том, что

Небо рождает людей (III, III, 1; III, III, 6).

Они изображают героического царя-первопредка человеком, который, развивая заложенное в себе от рождения небесное начало («дэ»), становится «парой» Небу — «Верховному предку» и небесной судьбе. В пре-

дыдущей главе уже отмечались черты сходства и различия между выраженной здесь концепцией божественного «вочеловечения» и учением Конфуция. Проанализированный выше материал дает возможность продолжить это сравнение.

В отличие от «Книги песен», Конфуций говорит о рождении Небом не самих людей, а их «дэ» — «добродетели», устанавливая более «духовную» связь между человеком и Небом. Человек подчиняется Небу уже не механически, не как раб господину, а прислушиваясь к голосу своего «сердца» — небесной природы. Так возникают более человеческие, сознательные и моральные отношения бога с людьми. Это и понятно, ибо человек, который оказывается избранным для данного общения, в перспективе уже не только человек, но и тождественный Небу мифический герой — первопредок. В идее такого небесного «вочеловечения» и заключается суть милосердия в «Изречениях».

¹ Именно эту грамматическую конструкцию выбирает для своего перевода Дж. Легг. Другой возможный вариант: «Благородный муж справедлив, чтобы быть простым...» (53, с. 28). В пользу первого варианта свидетельствует фрагмент, в котором на вопрос о том, «почитает ли благородный муж храбрость», дается ответ, полностью повторяющий конструкцию приведенного выше высказывания с заменой «природного», «простого» — «чжи» на слово «высший», причем речь здесь идет именно о том, что «почитает», иначе говоря, «считает высшим», благородный муж: «Благородный муж принимает справедливость за высшее» (с. 384, 17.23). Перевод: «Благородный муж справедлив, чтобы быть высшим» здесь исключается. Второй вариант больше соответствует продолжению анализируемого высказывания: «...ритуален, чтобы это осуществлять» (с. 342, 15.18). Считает ли благородный муж «справедливое» природным или сам он «справедлив», чтобы быть природным, простым, суть дела от этого не меняется.

² Понимание «и» как чего-то соответствующего, надлежащего и подходящего уже встречалось в научной литературе о Конфуции (см., например, 137, с. 145). Но и в этой трактовке ему, как правило, приписывалось всецело моральное значение.

³ «Нэн» в этом смысле употребляет Конфуций, когда он признает наличие у себя «способности ко многим низким делам», объясняя ее своим невысоким положением в молодости, и затем добавляет: «Меня не испытывали, потому и был искусен (и)» (с. 177—178, 9.6, 9.7). «Искусность» («и») совершенно отчетливо выступает здесь эквивалентом «способности — умения» («нэн»). Тот же вывод подсказывает один из учеников, дающий определение «любви к учению»: ею наделяется тот, кто «ежедневно помнит о том, чего не знает, и не забывает за месяц то, на что способен (нэн)» (с. 402, 19.5). Если бы речь шла только о при-

рожденных способностях, не ставилась бы проблема с их запоминанием. Данного от природы забыть нельзя, зато приобретенный навык, если в нем постоянно не упражняться, утрачивается очень легко.

⁴ О категории совести у Конфуция пишет Л. И. Головачёва, которая сводит к этой категории по существу все учение Конфуция (см. 41).

⁵ Категорически звучит такой вывод по этому вопросу: «Ни в одном из своих значений рассматриваемый термин не имеет никакого отношения к гуманности в нашем привычном понимании, т. е. к человеколюбию, признанию первостепенной ценности человеческой личности, заботы о ней; в лучшем случае речь идет о том, что правитель должен уметь ценить человеческий материал, разбираться в нем... Мы бы не применили этот термин нигде, где его применяет Конфуций» (53, с. 21). В данном случае возникает вопрос: почему мы должны ориентироваться в изучении гуманности только на «наше привычное понимание?» Привычное может оказаться сродни обывательскому, тем более что гуманность лежит в основе широкого понятия гуманизма, представления о котором становятся в современную эпоху все сложнее и многограннее. «Гуманизм романтиков, гуманизм просветителей, гуманизм Ренессанса, гуманизм средневековья, гуманизм античности — все они совсем не тождественны друг другу, но все они родственны в главном: уважении к человеку и к его месту в мире», — пишет советский исследователь западно-европейской литературы (38, с. 424), и с ним трудно не согласиться.

⁶ Так переводит этот термин Л. Д. Позднеева (см. 27, с. 338).

⁷ «Такая гуманность основывается на расчете», — пишет А. М. Карапетьянц (53, с. 21). Останавливаться на этом факте и не замечать стихийного характера «любви» в «жэнь» значит упускать главное в интересующем нас слове. Не совсем обоснована и попытка А. М. Карапетьянца (см. 53, с. 33) сблизить «любовь-жалость» в «Изречениях» со скупостью, которую первоучитель решительно не приемлет.

⁸ Ср. наблюдение А. М. Карапетьянца: «...под гуманностью подразумевается нечто, при обладании чем человек за счет некоего качественного перехода становится над людьми, после чего его уже нельзя мерить обычными мерками». Более конкретно он это особое состояние не определяет (см. 53, с. 18).

Глава VI

Апология юрродства

В семьдесят лет, не называя себя стариком, он, одев пестрое детское платье, изображал младенца перед своими родителями. Чтобы развлечь отца с матерью, он притворно спотыкался, падал и, разлив воду, которую им нес, плакал как ребенок.

*Двадцать четыре портрета
почтительных сыновей*

Юродство — достаточно специфический феномен, известный главным образом в истории древнерусской культуры. Будучи «русским национальным явлением» (73, с. 94), он формирует такой жизненный стереотип, который встречается и у других народов в определенные периоды их исторического развития. Это уже иная разновидность «мудрого безумия», отличная от древнерусского варианта как по форме, так и по существу.

Многие его родовые черты находят яркое выражение в книге «Изречений», прежде всего в образах учеников Конфуция, известных своей «добродетельной жизнью»: Янь Цзыюаня, Чжунгуна, Минь Цзыцзяня и Жань Боню (см. с. 238, 11.3).

Важнейшая объединяющая черта этих учеников — утрата ими в том или ином плане своей социальной принадлежности. О Чжунгуне, например, Конфуций отзывался так: «Рыжий, и с рогами, бычок... Отвергнут ли его горы и потоки?!» (с. 116, 6.6). В этой загадке прослеживается мысль о Чжунгуне как о человеке, достойном занять царский

不義而富且貴



於我如浮雲

престол. «Горы и потоки» — объекты жертвоприношений, на которые имел тогда право лишь государь, чьи жертвенные дары, а значит, и его самого они не могут отвергнуть, признавая их вполне законными. Принятие ими «бычка» — Чжунгуна — есть признание законности притязаний этого ученика на место государя. В данном случае особый интерес вызывает замечание о принадлежности бычка по своему происхождению к категории «пахотных» («ли») животных (там же), которые используются для земледельческих работ, а не для жертвоприношений. В этом явный намек на низкое происхождение Чжунгуна, что подтверждает и Сыма Цянь, причисляющий его отца к числу «худородных» (17, с. 375). Судя по определению «пахотный», он из простых земледельцев. Таким образом, крестьянин по происхождению становится у Конфуция кандидатом на трон государя. Все это раскрывает в Чжунгуне человека, выходящего из своего прежнего социального состояния, по существу изгоя, живущего за рамками социальной структуры того времени, вне современного ему общества. Таким он и остается, пока не поступает «правителем к фамилии Цзи» (с. 280, 13.2), но и тут его положение достаточно своеобразно: как у «бычка», который принадлежит к категории пахотных животных, а для земледельческих работ не предназначается.

Другой ученик Конфуция, известный своей «добродетельной жизнью», Жань Боню страдал неизлечимой болезнью. Когда Конфуций однажды навестил его, то общался с ним лишь «через окно» и по руке, протянутой ему оттуда больным, предсказал ему смерть (с. 119—120, 6.10). Трудно утверждать с абсолютной уверенностью, чем болел Жань Боню, судя по всему, проказой, но совершенно очевидно, что болезнь делала его общение с внешним миром крайне затруднительным, почти невозможным. Она ставила Жань Боню тоже по сути в положение изгоя. Заболевание не являлось к тому же для Жань Боню чем-то внешним и случайным по отношению к его добродетельности, ибо Конфуций отождествлял смерть больного, а значит, и саму болезнь с «судьбой» (там же).

В этом смысле показательна жизнь лучшего ученика Конфуция Янь Цзыюаня. Как известно, он влачил убогое нищенское существование. Но вопрос в данном случае заключается не просто в его нищете. Крайняя бед-

ность, в которой жил Янь Цзыюань, никак не соответствовала требованию соблюдать дорогостоящие ритуалы. Именно с богатством связывал Конфуций «любовь к ритуалу» (с. 18, 1.15). Янь Цзыюань же принадлежал к тем, кто в силу своего происхождения обязан был выполнять соответствующие ритуальные предписания.

Когда Янь Цзыюань умер, его отец просил обменять повозку Конфуция на саркофаг для гроба своего сына. Первоучитель решительно возражал против этого:

Каждый печется о своем сыне,
Будь он талантливый, либо бесталанным.
Когда Ли (сын Конфуция. — И. С.) умер,
Его похоронили в гробу без саркофага.
Я не буду ради саркофага ходить пешком.
Я иду вслед за сановниками (дафу),
— И мне поэтому нельзя ходить пешком (с. 240—241, 11.8).

Здесь недвусмысленно подразумевалось, что сын Конфуция по своему положению имел право на саркофаг, но не удостоился его, поскольку основатель конфуцианства предпочел полному ритуалу похорон езду на колеснице. В данном случае ставился также знак равенства между сыном Конфуция и Янь Цзыюанем, который был вправе рассчитывать на саркофаг. Конфуций по существу склонялся к тому, чтобы похоронить Янь Цзыюаня в нарушение обычая. Стремлением избежать этого нарушения, видимо, и объясняется несколько необычная просьба отца умершего.

Говоря более конкретно, слова Конфуция о том, что он «идет вслед за сановниками», ясно указывали на принадлежность первоучителя, а значит и его сына с Янь Цзыюанем, как и других учеников, к сословию «мужей» («ши»), которые в социальной иерархии того времени занимали место сразу же после сановников. В этом плане решающим становилось высказывание Конфуция:

Живя в какой-либо стране,
Служи лишь тем ее сановникам, кто наиболее достоин,
Дружи лишь с теми из ее мужей, кто полон милосердия
(с. 377, 15.10).

Поскольку в «Изречениях» от благородного мужа требовалось также «не дружить с теми, кто ему не равен» (с. 12, 1.8), то принадлежность Конфуция и его учеников к «мужам», с которыми им следовало дружить, несомненна. По утверждению же комментария, «мужам» полагался «саркофаг из разных пород дерева» (с. 241).

Лишенный саркофага, нищий Янь Цзыюань, утрачивая атрибуты своей социальной группы, оказывался в одной компании с такими людьми, как прокаженный Жань Боню и изменивший занятию отцов Чжунгун.

По существу Янь Цзыюань живет также вне круга семьи и общины. Отец Янь Цзыюаня выходит на сцену лишь после смерти своего сына, который при жизни ведет себя словно сирота. Конфуций не случайно отмечает, что Янь Цзыюань «смотрел» на него «как на отца» (с. 242, 11.11). По этому поводу в «Изречениях» приводится красноречивый эпизод:

Когда Учителю угрожали в Куане, Янь Юань бежал сзади. Учитель сказал:

— Я думал, ты уже мертв.

— Как я посмею умереть,

Когда Учитель жив?! (с. 250, 11.23)

Для Янь Цзыюаня (Янь Юаня) подлинным отцом становится его учитель Конфуций.

Остается только рассмотреть под этим углом зрения позицию Минь Цзыцзяня, четвертого из добродетельных учеников Конфуция. Примечателен его отказ от поступления на службу к «фамилии Цзи» и обещание в случае повторного приглашения отправиться «жить на реку Вэнь» (с. 119, 6.9). В контексте «Изречений», с учетом рисуемых там встреч с людьми, бежавшими от мира, в этом эпизоде проглядывает образ человека, пренебрегающего вниманием высших и даже, может быть, склонного к отшельнической жизни. По версии комментария, река Вэнь находится между царствами Лу и Ци, и уход туда Минь Цзыцзяня, проживающего в Лу, означал бы занятие им своеобразного промежуточного положения, освобождающего от принадлежности к какой бы то ни было социальной или политической группировке.

Забегая вперед, скажем и о положении Конфуция, рождение которого, по словам Сыма Цяня, является плодом «дикий связи» (17, с. 327)¹. Определение «дикий» указывает на отсутствие соответствующих брачных церемоний и изобличает в Конфуции незаконнорожденного. Достоверность сведений Сыма Цяня можно, конечно, подвергнуть сомнению, но нельзя не признать, что в данном случае основатель китайской историографии мыслит в направлении, близком к изначальному духу конфуцианской школы.

Таким образом, именно вне своих родовых и соци-

альных связей, за исключением редких случаев, предстают в «Изречениях» Конфуций и его ученики. Их жизнь проходит в совместных беседах, в пути либо при царском дворе, но почти в каждом из этих эпизодов они оказываются фактически изъятymi из круга семьи и общины. Такое «изъятие» из общины ставит членов конфуциевой школы по существу вне общества. На положении изгоев находятся и ученики Конфуция, которые относятся к «мужам» и являются владельцами «полей» (см. 51, с. 14¹—15), но к «полю», «земле» никакого пристрастия не имеют и нигде не служат. В «Изречениях» рисуется полная драматизма картина, как, оказавшись в царстве Чэнь «без зерна», ученики от голода «заболели» и «не могли подняться» (с. 331, 15.1). В их прозвищах и именах порой встречаются слова «бык», «землепашец», указывающие на крестьянское происхождение. Ученики Конфуция, как правило, люди из низших слоев общества. Сам их учитель называет «худородным» свое положение в «молодости» (с. 177, 9.6). О многих учениках известно только то, из какого царства они родом, в комментариях лишь коротко сообщается: «лу-сец», «цисец» и т. д. В некоторых случаях даже такие крайне скудные сведения противоречивы (17, с. 379). В самих «Изречениях» нет никаких родословных Конфуция и его учеников.

Разрыв лучших представителей конфуциевой школы с обществом подчеркивается их явной необщительностью, склонностью к молчанию. Неразговорчив Минь Цзыцзянь: он обычно молчит, если же «говорит, то непременно по существу» (с. 244, 11.14). Общеизвестно отсутствие красноречия у Чжунгуна (с. 89, 5.5). Жалуются на пассивность Янь Цзыюаня как собеседника Конфуций:

Я по целым дням говорю с Хуэем (Янь Цзыюанем),
А он не возражает... (с. 28, 2.9)

И в другом случае снова сетует:

Хуэй не помогает мне,
В моих речах он всем доволен (с. 239, 11.4).

Даже в случае с Жань Боню, хотя болезнь лишает его полноценного общения с людьми, нельзя не почувствовать, что визит к нему учителя проходит под знаком красноречивого молчания со стороны больного.

В этом пренебрежении к языку, столь ценимому среди людей, просматривается определенная антитеза об-

ществу, стремление создать свой «мир навыворот». И такая позиция оказывается тем более оправданной, что ее занимают те, кто находится по сути вне общества, в ничейном пространстве — промежутке между социальными группами.

Наряду с попыткой отказаться от речи, в связи с чем на память приходит особенно яркий пример — желание Конфуция стать «бессловесным», явным вызовом общественному мнению предстает «пренебрежение» («цзянь») как атрибут царского достоинства. Свое высшее выражение оно находит в скотской жизни Дяди Почтеннейшего Учителя из тутов, если, конечно, комментарий сообщает о нем достоверные сведения (об этом подробнее см. гл. VII). Достаточно непривлекательным изображается и положение ближайших учеников Конфуция. Янь Цзыюань живет в «убогом переулке». Не требует комментариев болезнь Жань Боню, которую Сыма Цянь называет «гадкой» (17, с. 375). Безобразие этих учеников как нельзя лучше дополняет ущербность их речи. Косноязычные или вовсе бессловесные, больные и нищие — таковы лучшие ученики Конфуция, входящие в разряд тех, кто может претендовать на царский престол. И это не случайность, а вполне сознательная установка. Конфуций говорит: «Не стоит беседовать с теми из мужей, кто стремится к пути, а гадкой одежды и пищи стыдится» (с. 78, 4.9). Он же замечает об одном из своих учеников, что тот не стыдится «стоять в поношенной одежде и посконном кафтане» рядом с богато одетыми (с. 191, 9.27). Идеалом для него остается древний государь Юй, который довольствуется «скудной пищей», «гадкой одеждой» и «убогим жилищем» (с. 169—170, 8.21).

Важнейшей чертой этого «изнаночного» мира становится безумие, характеризующее многих учеников Конфуция. С нею тесно связана «пренебрежительность»; в афоризмах первоучителя слова «пренебрежительный» и «безумный» ставятся вместе, что подчеркивает их созвучие по смыслу (с. 106, 5.22). Стоит ли удивляться убийственной характеристике нескольких учеников Конфуция, входящих к тому же в его ближайшее окружение:

Чай (Гао Чай) глуп,
Шэнь (Цзэнцзы) туп,
Ши (Цзычжан) разнуздан,
Ю (Цзылу) груб (с. 247, 11.18).

В случае с учениками, известными своей добродетель-

ной жизнью, речь может идти лишь о мнимом безумии. Янь Цзыюань «похож на глупца», но на самом деле он «не глуп», утверждает Конфуций (с. 28, 2.9). По отзывам же других учеников, Янь Цзыюань вообще отличается необычайной сообразительностью, ибо умеет «слышать об одном, знать о десяти» (с. 94, 5.9). Определяющей чертой в его образе становится мудрость под личиной глупости. Эту жизненную доминанту задает сам Конфуций, когда отрицает у себя наличие знания. Поскольку же оно, как известно, указывает на практическую мудрость, ум, то в данном случае перед нами — признание человека в собственной глупости. Эта глупость, безусловно, мнимая, но тем интереснее попытаться осмыслить ее как историко-культурный феномен.

В позиции, занятой Конфуцием и некоторыми из его учеников, нельзя не заметить «намеренного старания казаться юродивым, глупым, безумным», т. е. определенных черт юродства (27, с. 448). Это юродство имеет отчасти и природный характер, как, например, «гадкая болезнь» Жань Боню, но даже здесь оно переводится в более высокий план тождества с «судьбой», означающей в «Изречениях» не только природу, но и волю, стремление самого человека. Болезнь Жань Боню оказывается парадоксальным образом детерминированной его собственной волей.

Это подводит нас к раскрытию элементов протеста в поведении Конфуция и близких ему по духу людей. В данном случае многое проясняет его знаменитый афоризм:

Стыдись
Быть бедным и убогим,
Когда в стране есть путь;
Стыдись
Быть знатным и богатым,
Когда в ней нет пути (с. 163, 8.13).

Если вспомнить неоднократные жалобы Конфуция на отсутствие пути в Поднебесной, то нищета и убожество его лучших учеников могут предстать как следствие того, что каждый из них «стыдится быть знатным и богатым» в «беспутном» мире. Вместе с тем их стыд выступает оборотной стороной утверждаемого ими бесстыдства, поскольку, стыдясь богатства и знатности, они не стыдятся всего того, что признается постыдным в обществе: нищеты, убожества, безвестности и т. д. Так и в

рамках конфуцианского ригоризма открывается лазейка для нарушения общественных приличий.

Конфуций нередко задирает людей как самый настоящий юродивый. Он мог, например, ударить человека палкой, предварительно прочитав ему нравоучение (с. 329, 14.43). В другом случае Конфуций призывал «деток» — своих учеников — «ударить в барабаны и напасть» на Жань Цю, который в качестве управляющего «фамилии Цзи» способствовал ее обогащению (с. 246, 11.17). В обобщенном виде эта задиристость выражалась в его наставлении в том, как «служить государю»:

Не лгать и на него нападать! (с. 318, 14.22)

Не случаен, очевидно, выбор слова «нападать» («фань»), означающего также «бодать», «оскорблять». Именно в оскорблении государя просматривался тут идеал верного слуги.

Конфуций не только задирает людей, но и провоцирует их на высказывания, ущемляющие его достоинство. Он порой «шутит», изрекая «с улыбкой и смехом» парадоксальные суждения, и охотно соглашается с учениками, которые их опровергают (см. с. 369, 17.4). «Кажущийся в своем недомыслии» Конфуций, каким он справедливо видится В. М. Алексееву на страницах даосского трактата «Чжуанцзы», не полемическая выдумка даросов, а развитие мотивов, искони присущих конфуцианской традиции (см. 27, с. 14).

Основатель конфуцианства оказывается способным на самые дерзкие выходки. Вспомним, например, как в царстве Вэй он «ударяет в било», изображая музыканта (с. 325, 14.39), т. е. обращается к одному из «искусств», занятию «низкому», недостойному благородного мужа (с. 177—178, 9.6). Он делает это не из простого шутовства, а с «умыслом». К такому выводу приводит «несущий плетушку за плечами», который подвергает Конфуция насмешкам и оскорблениям за его отказ смириться со своей непопулярностью у современников. В другом эпизоде в ответ на похвалу, что он «ни в чем не составил себе имени», первоучитель заявляет:

Чем же мне заняться?

Заняться ль управлением колесницей?

Заняться ли стрельбой из лука?

Займусь-ка управлением колесницей! (с. 172, 9.2)

Казалось бы, невероятная вещь: ради «имени», т. е. славы, он готов заняться одним из низших «искусств»,

стать простым возникшим. Здесь умалчивается, что это будет лишь слава возникшего — совсем не та, которую добивается Конфуций. Оба приводимых эпизода находятся в вопиющем противоречии с неоднократно провозглашаемой установкой первоучителя на пренебрежение прижизненной известностью. Не может он относиться серьезно и к желанию прославиться на поприще колесничего.

Все это остается непонятным, если не учитывать полемической заостренности высказываний и действий Конфуция, заключенного в них общественного протеста. Здесь действует та же «логика наыворот», заставляющая стыдиться того, что само по себе не может быть постыдным, и без стыда заниматься делами, которые при иных обстоятельствах считаются постыдными. Стремление добиться имени и стремление к пути — понятия для Конфуция равнозначные. Если у него нет имени, значит в современном ему обществе нет пути, все там неуместно, неправильно, противоположно тому, как должно быть: те, кому следует занимать высокое положение, находятся внизу, люди же низкие ходят в правителях. Снижая свое стремление к имени-пути до амбиций кучера, основатель конфуцианства переводит высокое в низкое, профанирует святое как самый настоящий шут или юродивый².

Но не только протест движет Конфуцием в подобных случаях. Как-то, отвечая на вопрос о стыде, он называет «постыдным кормиться», т. е. получать жалование, не только в смутное время, но и при наличии в обществе пути (см. с. 300, 14.1). Тут возникает совершенно новый мотив. Отказ от обеспеченной жизни предстает как постоянное требование, не зависящее от внешних причин.

Разгадка этой ситуации — в тождестве юродства с добродетелью. Они сходятся даже в чисто внешнем плане: лучшие ученики Конфуция, будучи добродетельными, относятся по своему положению к категории отверженных. Их характеризует страстная устремленность к милосердию (с. 262, 12.1; с. 263, 12.2), сыновняя почтительность (с. 239, 11.5). Янь Цзыюань, находящийся в крайней бедности, называется тем, кто подолгу «не расстается с милосердием» (с. 118, 6.7). Милосердие неразсторжимо связано с нищенской жизнью этого человека. Как отмечалось в гл. II, добродетель Янь Цзыюаня

есть по существу аскетический подвиг, подвижничество. В таком случае этим подвигом становится именно юродство на конфуцианский манер, что подтверждается и его сходством с трехлетним трауром по умершим родителям, который включает обет молчания (с. 326, 14.40), отречение от политической деятельности (с. 328, 14.40), отказ от ритуала и музыки (с. 380, 17.21), предельное самоограничение в еде, одежде и жилище (с. 382, 17.21). Человек в трауре по родителям изолируется от общества. Те же черты входят составной частью в юродство Янь Цзыюаня: молчаливость, положение вне общества, «недеяние», воздержание от жизненных удовольствий. Особо следует сказать о несоблюдении им обрядности. В диалоге на тему о трауре один из учеников сетует на отход в связи с траурными предписаниями от ритуала и музыки, а Конфуций в ответ подчеркивает необходимость ограничить на срок траура индивидуальные потребности, в том числе и в музыке (с. 382, 17.21). Отказ от ритуала, тесно связанного с музыкой, — неременное требование при соблюдении траура. Это делает еще очевиднее недоступность обрядности для нищего и аскетически настроенного Янь Цзыюаня.

Понимание убогой, лишенной ритуала жизни подвижника как траура, т. е. как дела в высшей степени благочестивого, ярко раскрывается в том эпизоде «Изречений», где Янь Цзыюань спрашивает своего учителя о милосердии. Отвечая ему, Конфуций, помимо «победы над собой», включает в это понятие «возвращение к ритуалу», под которым подразумевает всестороннее приобщение человека к обрядности (см. с. 262, 12.1). Внешне ответ учителя выглядит издевательством над учеником, лишенным возможности соблюдать обрядность в силу своего положения и образа жизни. Готовность же Янь Цзыюаня воплотить в жизнь данное поучение кажется просто глупостью. Поистине он оправдывает свое «сходство с глупцом», который соглашается со всем, что бы ни говорил ему учитель (с. 28, 2.9). На первый взгляд это диалог сумасшедших либо людей, нелепо издевающихся друг над другом. Но за их словами в контексте «Изречений» угадывается глубинный смысл: убогая до безобразия жизнь Янь Цзыюаня, его уход из культуры и обрядности как истинный путь добродетели и ритуала.

С учетом этих наблюдений под неожиданным углом

зрения предстает лицедейство первоучителя, особенно в сценах из X главы «Изречений», когда он находится при дворе государя. Если вспомнить все его ужимки и гримасы, ту почти маниакальную почтительность, которая в них выражается, нельзя не отделаться от впечатления, что перед нами какая-то пародия, буффонада, передающая в гиперболизированном, доведенном до абсурда виде образец верноподданного. Комический эффект усиливается от благоговейной серьезности Конфуция, разыгрывающего эту сцену (об этом см. гл. IV). «Изречения» не сообщают о реакции окружающих на его поведение в данном случае. Но о ней можно судить по другим фрагментам. От придворных манер Конфуция по сути ничем не отличается его привычка «спрашивать о каждой вещи при входе в великий храм», вызывающая недоумение и насмешки посторонних (см. гл. IV). Поступки такого рода ставят в тупик и учеников. В «Изречениях» рассказывается о приеме Конфуцием «наставника Мяня». Выражая ему особую почтительность, первоучитель всякий раз, при его приближении к той или иной вещи, называет ее вслух и сообщает, кто где сидит. Судя по вопросу ученика, такое общение с «наставником» (он был, видимо, слепым) не являлось тогда обычным, основатель же конфуцианства на нем решительно настаивает (см. с. 349, 15.42).

Поведение Конфуция при дворе не могло не восприниматься окружающими как зрелище достаточно странное, способное вызвать недоумение и даже насмешку. Может быть, это покажется почитателям конфуцианства кощунственным, но его знаменитый основатель, по всей видимости, выполнял в то время роль придворного шу-та³. Шутовство Конфуция особого рода, напоминает скорее выходки не шута, а юродивого. Это выражалось прежде всего в том, что внешне нелепое и смешное, оно оказывалось проникнутым чрезвычайно серьезным и высоким смыслом.

Близость Конфуция к смеховой культуре может быть подвергнута сомнению в связи с его непримиримой враждебностью и жестокостью по отношению к комедиантам. На эту черту в облике первоучителя обращает внимание В. М. Алексеев, цитируя Сыма Цяня: «Конфуций предложил князю приказать позвать дворцовых музыкантов. И вот шуты и карлики начали выделять разные туры. Конфуций поднялся и сказал: «Когда низкие

люди издеваются над повелителями, их вина казнится смертью. Я прошу дать приказ поступить с ними по закону». Карликов убили, их головы и руки были разбросаны» (25, с. 353). Но этот эпизод не может служить достаточным аргументом против интерпретации поступков Конфуция в комическом плане, если учесть, что древнерусский юродивый, например, тоже предстает «противником скоморохов и ряженных, противником той народной смеховой культуры, с которой так тесно связан. Ради этой мысли агиографы не боялись отступать от традиционного облика юродивого. Ему приписывали не только ригоризм, но и жестокость» (73, с. 131).

Придворные манеры первоучителя являлись символом его страстной устремленности к идеалу. Такова суть игры, которую разыгрывал при дворе Конфуций, используя прием комического преувеличения. В данном случае шутовское лицедейство оборачивалось тождеством с самыми сокровенными глубинами конфуцианской мысли. Комичность совпадала здесь не просто с серьезностью, а приобретала даже трагический оттенок. Нужно представить себе, какое положение занимал в то время государь — ничтожная марионетка в руках всесильных временщиков, чтобы понять всю горькую иронию Конфуция, подлинный трагизм его шутовских ужимок, проникнутых неподдельным пиететом по отношению к монаршей власти.

Первоучитель на страницах «Изречений» — это гротескный образ. Гротескными персонажами являются и ближайшие ученики Конфуция, особенно Янь Цзыюань, живущий в крайней нищете с веселостью юродивого. Совпадение его позиции с жизнью в трауре становится особенно важным, поскольку он предстает веселым перед лицом смерти. Иероглиф «сан» («траур») и означает гибель, смерть. Это отход от жизни, существование на грани жизни и смерти. Именно такое сопряжение крайностей, как и ориентация на «метаморфозу», и составляет, по классическому определению М. М. Бахтина, сущность гротескной образности: «Гротескный образ характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метаморфозы, в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению — необходимая (определяющая) черта гротескного образа. Другая связанная с этим необходимая черта его — амбивалентность: в нем в той или иной

форме даны (или намечены) оба полюса изменения — и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метаморфозы» (28, с. 30).

Гротескно само социальное положение Конфуция и его учеников — изгоев общества, живущих по существу вне социальной структуры, как бы в промежутке между сословными группами. Угроза Минь Цзыцзяна уйти «на реку Вэнь», по которой проходит граница царств Лу и Ци, становится в высшей степени символическим жестом, указывающим на ближайшую перспективу: жить, балансируя на грани между крайностями⁴. Но в этом же суть «высшей добродетели» — «середины». Так сходятся, казалось бы, совершенно различные мотивы в учении Конфуция. Их объединяющим принципом становится гротескный образ.

Гротеск и юродство в «Изречениях» — отнюдь не вынужденное и временное условие, а постоянное требование жизни, ее идеальное состояние. Гротескным становится все лучшее в мире, в первую очередь Небо и природа. В этом секрет того художественного обаяния, которым отличается картина природы, рисуемая учеником Цзэн Си (см. гл. II). Она не случайно вызывает ощущение необычной свободы и восторженности. Так может восприниматься именно гротеск, поскольку его характеризует «исключительная свобода и легкость художественной фантазии, причем свобода эта ощущается как веселая, как почти смеющаяся вольность» (28, с. 30).

Поскольку уход на природу отождествляется у Конфуция с понятием истинного правления, оно тоже приобретает гротескный характер, как, впрочем, и вся построенная на идеальных началах общественная жизнь. Для понимания сути гротескной образности в «Изречениях» совершенно особое значение имеет представление Конфуция о благородном муже. Как известно, он не мыслится первоучителем вне сравнения со своим прямым антиподом — малым человеком, поэтому целесообразно проанализировать прежде этот отрицательный образ, чтобы затем сосредоточиться на колоритной фигуре благородного мужа.

С точки зрения Конфуция, малые люди — категория более высокая, чем современное ему правящее сословие (см. с. 294, 13.20). Малый человек не входит в число беспутных людей, у него есть свой, пусть малый, путь

(см. с. 402, 19.4). Есть у него и добродетель, только она пассивна, ибо полностью зависит от добродетели благородного мужа (см. с. 275, 12.19). Это сближает малого человека с народом, которого «можно принудить к послушанию», но «нельзя принудить к знанию» (с. 161, 8.9).

Основатель конфуцианства ставит иногда слова «народ», «малый человек» параллельно, делая их по существу синонимами (см. с. 275, 12.19). Поскольку народ — нерелефлирующая часть общества, то в своей распушенности виноват не он, а правитель (см. с. 407, 19.19). Конфуций освобождает малых людей от ответственности за совершаемое ими зло.

Итак, малый человек не просто близок народу, но он им по сути и является. Малый человек — простолюдин. Такие характерные для него качества, как «мелкость и твердость» (с. 293, 13.20), соединяются с понятием «би» — «низкий», «подлый» (с. 325, 14.39), которое непосредственно связано со словом «цзянь» — «худородство», «низкое положение» (см. с. 177, 9.6).

Отсюда одним из главных занятий малого человека становится земледелие, о чем справедливо пишет Л. С. Переломов (см. 88, с. 80). Вместе с тем если исходить из связи «искусности» и «многих способностей» с «худородством» и «низкими делами» (см. с. 177—178, 9.6; 9.7), то сфера деятельности малых людей представляется гораздо более широкой. В нее, очевидно, входит даже правление, ибо в одном случае в «Изречениях» читается намек на близость к малому человеку Цзылу, который объявляется способным управлять «государством в тысячу колесниц» (см. с. 92, 5.8). Цзылу имеет сходство с «добрым (хорошим) человеком», но «добро» соединяется с добродетелью, а она есть и у малого человека. Конфуций выделяет всего два вида знания: врожденное и второстепенное, но он же говорит еще и о «малом знании» — атрибуте малых людей (с. 347, 15.34). В этом контексте малое знание явно сближается с второстепенным, которое отождествляется с умением и мастерством. Малый человек, как и благородный муж, «учится пути» (с. 369, 17.4), Конфуций даже выявляет категорию «ученых-малых людей» (с. 122, 6.13).

Следовательно, «искусства» входят в компетенцию малого человека наряду с земледелием. Малый человек относится к ним как специалист и профессионал, будь

он простым землепашцем — «дикарем» или человеком ученым-«хронистом». Не случайно благородный муж располагается между этими двумя категориями людей. Кстати, Цзылу, близкого к малому человеку, называют еще и «диким». «Хронист» тоже по сути такой «дикарь», только «навыворот». Малый человек — прибежище изолированных, не сходящихся между собой крайностей.

Чертой, общей для всех малых людей независимо от их профессии, становится ориентация на внешнее (см. с. 342, 15.21). Они не занимаются самосовершенствованием и потому далеки от милосердия (см. с. 303, 14.6). Поскольку предмет их устремлений не природа и справедливость, они оказываются во власти влечения к выгоде — антиподу справедливости (см. с. 82, 4.16). Малые люди потому и «ищут у других», что ждут от них «милостей» (см. с. 79, 4.11), т. е. надеются извлечь из отношений с остальными выгоду. В этом же заключается суть профессионализма малых людей, занимающихся тем или иным делом не ради самосовершенствования, а для того, чтобы заработать себе на хлеб.

Малый человек полностью зависит от внешних обстоятельств, которые вызывают в нем то заносчивость (с. 298, 13.26) — качество богача (с. 18, 1.15), то распушенность, если он оказывается в бедности (с. 331, 15.2). В этом смысле малый человек, по мнению Конфуция, ничем не отличается от женщины, ибо, как и она, становится в зависимости от отношения к нему вышестоящих либо непослушным, либо озлобленным (см. с. 386, 17.25). Малый человек, не знающий небесной судьбы, — слепое орудие в ее руках.

Будучи орудием и специалистом в определенной области, он не способен проводить такую специализацию в отношении других людей, т. е. добиваться соответствия каждого из них своему месту. Это и понятно, поскольку справедливость-уместность находится выше его понимания. В результате, когда «он понуждает людей», то «требует» от них «всего». Чрезмерная требовательность в практическом отношении сочетается в нем с нетребовательностью в моральном плане, ибо «угождение ему», пусть и «беспутное», его «радует». Эти соображения подытоживаются в емкой формуле Конфуция:

Малому человеку трудно служить,
Но легко угодить! (с. 297, 13.25)

Малый человек не только не способен проводить

принцип соответствия в отношении других, но, не ведая о нем, он не в состоянии применить его к себе. Незнание им своего места ярко проявляется в зависимости малого человека от расположения к нему вышестоящих. В таком случае малый человек, предоставленный самому себе, есть, согласно известному определению Конфуция, разбойник (с. 384, 17.23). В одном из фрагментов «Изречений» малый человек и разбойник — синонимы (с. 376, 17.12). Но это не может быть поставлено ему в вину; как, впрочем, и народу, тоже выступающему при определенных обстоятельствах «вором» (с. 156, 8.2).

Итак, малого человека характеризует ориентация на внешнее и полная от него зависимость при незнании справедливости-уместности, о которой людям следует «думать», когда они «берут» (с. 308, 14.13), «приобретают» (с. 361, 16.10) и «видят выгоду» (с. 308, 14.12). Справедливость выступает здесь сдерживающей силой, чего как раз нет у малого человека. Поскольку ему не свойственно также милосердие — единственный предмет, влечение к которому не сопрягается с ненасытной жадностью (с. 417, 20.2), то становится понятным, почему Конфуций называет малого человека «неудовлетворенным и смятенным» (с. 153, 7.37). В контексте «Изречений» забота малого человека сводится к стремлению достичь богатства и знатности (см. 88, с. 79), что, как известно, зависит от Неба, судьбы, а не от человека, т. е. выходит за рамки субъективных возможностей людей. Неизбежное расхождение между внешними условиями жизни и желаниями малого человека — источник его постоянной неудовлетворенности и ненасытности.

Малый человек оказывается у Конфуция противоположностью благородного мужа, который

Завершает в человеке прекрасное

И не завершает в человеке дурного (с. 274, 12.16).

Слово «завершать» означает доведение дела до конца, достижение успеха, совершенства и, употребленное в «Изречениях» в качестве определения, может переводиться как «совершенный» (с. 307, 14.12). Малый человек — это тот, кто достигает совершенства в человеческом «зле», т. е. является образцом дурного в человеке. «Дурное», «зло» («э») — синоним «недоброго» («бушань») (с. 407, 19.20) и потому противостоит «добру» («шань») и всем связанным с ним категориям: добродетели, ритуалу, справедливости и т. д. В таком случае

«зло» — антитеза небесной человеческой природы. Не случайно оно соединяется с «пребыванием в нижнем течении», куда и «возвращается все зло в Поднебесной» (с. 407, 19.20). И хотя в данном случае этот образ используется в моральном смысле, его исходное значение — связь «зла» с «пребыванием внизу» оборачивается и социальным аспектом, указывая на истинное место малых людей — быть в числе народа⁵.

«Низшее» принадлежит не только социуму, но и космосу, что следует из афоризма Конфуция:

Благородный муж думает о добродетели,
Малый человек думает о земле (с. 79, 4.11).

Небесная по своему происхождению добродетель как цель благородного мужа противостоит заботам малого человека о «земле», «почве» («ту»). Приземленность малых людей — явный эквивалент их устремленности к «низшему» — «злу», которое в данном случае ассоциируется именно с «почвой», «землей».

Таким образом, малый человек находится вне сферы небесного культа и предания, ибо, «не зная небесной судьбы», он не может испытывать «трижды трепет»: перед «Небом», «великим человеком» и «словами святых людей» — древним преданием (с. 359—360, 16.8). Это поистине земной, не приобщенный к подлинной сакральности человек.

В данном случае «зло» — приземленность малых людей — оказывается достаточно своеобразной категорией, отнюдь не тождественной абстрактному пониманию порока и безнравственности. Поскольку настоящие правители «понуждают народ сезонами», т. е. предоставляют полную свободу жить в соответствии с природой, то его жизнь, несмотря на «пребывание внизу», в сфере земного начала, уже есть не «зло», а скорее «добро», ибо он может даже переживать «подъем в милосердии», если им руководит благородный муж (с. 156, 8.2), а «милосердие» несовместимо со «злом» (см. с. 75, 4.4). Об этом свидетельствует и ориентация при идеальном правлении на «выгоду народа», которая в данном случае воспринимается в положительном смысле (см. с. 417, 20.2). Таким образом, земное начало с предоставленной ему свободой развития есть не только зло, но и добро, однако при одном условии: если предводитель народа не утрачивает свой путь. Тут каждый следует своему: верхи — небесному, низы — земному началу. Зем-

ное начало — зло в отсутствие небесного влияния, но добро при его наличии, даже если обладает полной свободой развития. В отрыве от Неба, от целого малые люди становятся воплощением всего самого дурного. Отграничение, отделение от целого — Неба является злом, слияние же с целым приводит к добру. Поэтому народ, возглавляемый благородным мужем, уже не относится к числу малых людей, ибо, если малый человек не милосерден, то народ при идеальном правителе переживает «подъем в милосердии», который и для простых людей выступает в качестве высшего блага (см. с. 156, 8.2; с. 347—348, 15.35). Только когда «высший утрачивает свой путь, народ впадает в распушенность», буквально: «рассыпается» («сань») (с. 407, 19.19). Малые люди и представляют собой такой «рассыпанный», разъединенный с целым, разобщенный народ.

В связи с этим Конфуций дает определение малого человека: «мелкий и твердый» («кэн кэн») (с. 293, 13.20), восходящее к подражанию стуку гальки, мелких камней. То, что исходное значение данного слова живо ощущается в «Изречениях», показывает эпизод, в котором музыка первоучителя, производимая им от «удара в било», называется именно «кэн кэн» и определяется как низкая (с. 325, 14.39). «Рассыпающийся» народ — малые люди — сравниваются со звенящими мелкими камнями.

На этот исходный образ накладывается, безусловно, и переносное значение: не просто стук гальки, а «мелкий и твердый» человек — перевод, который подтверждается двумя начальными строками, входящими в данное определение:

В речах непременно искренен,
В делах непременно исполнителен.
Мелок и тверд —
Таков малый человек! (с. 293, 13.20)

«Мелкость и твердость» соединяются здесь с обязательной, никогда не нарушаемой искренностью и исполнительностью. То, какой оттенок приобретают эти два качества в поведении малых людей, раскрывается в отзыве Конфуция о Гуань Чжуне.

Родоначальник конфуцианства одобряет Гуань Чжуна за то, что тот переходит на службу к убийце своего господина, а не кончает с собой, как это требует обычай. В данном случае древнекитайский реформатор про-

тивопоставляется простолюдинам, погибающим из-за своей «щепетильности в канавах и рвах, оставаясь никому неизвестными» (с. 315, 14.17). «Щепетильность» («лян») простолюдинов является тут верностью любой ценой, по сути эквивалентом «мелкой твердости» малого человека. И хотя речь идет о «простых мужчинах и женщинах» (там же), близость к ним в принципе малых людей, как и несовместимость с щепетильностью благородного мужа (с. 348, 15.37), чьим антиподом, а значит, и обладателем данного качества выступает малый человек, позволяет использовать отзыв Конфуция для раскрытия поставленной нами проблемы.

Нарушение реформатором обычая Конфуций полностью оправдывает:

Гуань Чжун стал первым министром у Хуаньгуна,
Он сделал его главой правителей,
Объединил и выправил Поднебесную.
Народ до сих пор пользуется его милостями.
Не будь Гуань Чжуна,
Мы бы ходили с распущенными волосами
И застегивались налево (с. 314—315, 14.17).

Таким образом, Гуань Чжун изменяет своему предводителю во имя интересов всей Поднебесной и народа, т. е. на место «мелкой твердости» малого человека, «щепетильности» простых людей, умирающих ради того или иного представителя знати, которому служат, ставит преданность правителю мира. Поскольку искренность, верность, доверие — это тождество внутреннего и внешнего в человеке, совпадение в нем его натуры и поведения, то в противопоставлении Гуань Чжуна «щепетильным» простолюдинам просматривается различие между двумя разновидностями человеческой природы: одна из них предстает ограниченной рамками определенной группы, общности людей, другая — единой со всем миром, тем более что Конфуций относит Гуань Чжуна к «милосердным», т. е. к тем, кто оказывается в некотором смысле наделенным небесной природой благородного мужа. Но тогда «приземленность» и «мелкость» малого человека указывают, кроме всего прочего, на его приверженность интересам какой-то одной, достаточно узкой, общественной группы.

С этой чертой связываются два определения малого человека: Конфуций называет его «би» и «тун». Словарные значения иероглифа «би» — «вместе, рядом, в ряду, ряд, плотно, сравнивать, сближаться, каждый» и т. д.

(см. 59, т. 1, с. 23), а «тун» — «вместе, совместный, согласно, тождественный, одинаковый, собраться вместе, одно, единый, сходство, тождество» (см. 59, т. 2, с. 26). Основатель конфуцианства считает «би» несовместимым с «чжоу» — «всеобщим» (с. 31, 2.14); он также признает невозможным сочетание «тун» с «хэ» — «согласием», «единением», «гармонией» (с. 296, 13.23). Следовательно, «би» малых людей, означающее их пребывание в одном ряду, вместе, рядом, не носит всеобщего характера, не охватывает всего мира; свойственное же им «тун» — объединение по какому-то сходству, тождеству — не сопровождается установлением согласия, гармонии. Все это, кажется, достаточно ясно свидетельствует о разделении малых людей на соперничающие между собой группы.

Итак, малый человек — «понуждаемый», т. е. народ, которого «понуждают», простолюдин. И хотя Конфуций предусматривает случай, когда малый человек «понуждает других», он относится к этому отрицательно. Самое же главное то, что он не причисляет малых людей к современному ему правящему сословию. Следовательно, природное у малого человека смыкается с социальным. Он простолюдин и по социальному происхождению, и по природе. Это мирской, погруженный в сугубо земные заботы человек. Характернейшими чертами таких людей становятся узкая специализация и профессионализм, эгоистическая ненасытность желаний, пассивное подчинение судьбе, страдание и разобщенность. Они представляют распыленное, изолированное от остальной массы, одностороннее бытие — тот профанный, скучный в своей будничности и заурядности мир, который противостоит мистериальному празднику вселенской целостности. Малый человек — это единственное исключение из сферы гротеска во всем учении Конфуция.

Благородный муж на страницах «Изречений» изображается во многих случаях как прямая противоположность такого человека. Если малый человек относится к нерефлектирующей части общества, невменяем и не способен отвечать за свои поступки, то благородный муж достигает вершин мудрости и самосознания, движим чувством вины, стремлением пострадать за грехи других и т. д. Поэтому только его можно осуждать и наказывать, а не его невежественного в нравственных вопросах антипода.

В связи с этим становится более понятным необъяснимое для многих исследователей поведение Конфуция на посту первого советника в царстве Лу: предание им казни луского сановника «смутьяна» Шаочжэн Мао (17, с. 329). Одностороннее понимание конфуцианского «гуманизма» приводит к тому, что в ряде современных работ указанное сообщение Сыма Цяня вообще отмечается как недостоверное⁶. За это их справедливо критикует Л. С. Переломов (см. 88, с. 60—61), но свою собственную аргументацию он, к сожалению, не доводит до конца, объясняя поступок Конфуция его «приверженностью монархической системе правления» и «чувству долга», нарушителем которого выступает Шаочжэн Мао (88, с. 62). В данном случае остается непонятным, почему это чувство молчит, когда родоначальник конфуцианства высказывается против «казни беспутных», даже если она служит установлению пути:

Говоря с Конфуцием о правлении, Цзи Канцзы спросил:

Что если казнить беспутных ради наставления на путь?

Учитель ответил:

Ведь вы — правитель,

Зачем же вам казнить?!

Когда стремитесь вы к добру,

То делается добрым и народ (с. 275, 12.19).

Из контекста данного отрывка следует, что под «беспутными» в нем подразумевается народ. Конфуций не отказывается от казни вообще, но выступает против убийства простых людей, пусть и «беспутных», утративших «долг», но, с его точки зрения, невменяемых. Ответственным за свои действия является в конфуциевом учении только благородный муж. Шаочжэн Мао отправляется Конфуцием на смерть именно как благородный муж, утративший справедливость и ставший смутьяном. Теперь виновный предстает уже по сути как бывший благородный муж, ибо подобных ему представителей власти Конфуций отказывается отнести даже к категории малых людей (см. 294, 13.20), т. е. считает их утратившими человеческую природу вообще и потому подлежащими уничтожению.

Самое же интересное здесь то, что Шаочжэн Мао — «сановник» («дафу»), иначе говоря, аристократ, представитель родовой знати. Это переводит всю аристократию в учении Конфуция в разряд благородных мужей,

от которого отдельные ее члены отпадают только по своей вине. Это «смутьяны», но именно потому, что они благородные мужи, а будь они малыми людьми, речь шла бы тогда не о «смуте», а о «разбое» (с. 384, 17.23). «Худородство» («цзянь») предстает несовместимым с благородным мужем, как и «способность ко многим низким занятиям» — удел «худородных» (с. 177, 9.6). Один из учеников Конфуция видит в благородном муже человека, которому «можно доверить судьбу ста ли» (с. 159, 8.6), т. е. по плечу быть правителем государства размером в 100 ли. Именно таков был предел полномочий для «чжухоу» — «местных владетелей». Значит, тут определяется масштаб благородного мужа как правителя — уровень «местных владетелей», уступающих лишь Сыну Неба, который правит всей Поднебесной. Тот же ученик относит благородного мужа к тем, кому «может быть поручен» малолетний государь (с. 159, 8.6), а это положение, еще более близкое к трону. В указанных претензиях живо ощущается связь с аристократической трактовкой слова «благородный муж», буквально означающего «сын государя». Таков исходный социальный смысл этого понятия, сохраняемый в учении Конфуция, — прирожденный аристократ.

Это не делает благородного мужа непременно представителем родовой знати. Один из учеников Конфуция, например, так объясняет тезис своего учителя о необходимости «знать людей»:

Когда Шунь правил Поднебесной
И выбирали из толпы,
То выдвинули Гаояо;
И все, кто не был милосердным, удалились.
Когда Тан правил Поднебесной
И выбирали из толпы,
Возвысили Ииня;
И все, кто не был милосердным, удалились (с. 278, 12.22).

Случаи избрания в правители «из толпы», упоминающиеся в древнем предании и восходящие к демократическим порядкам первобытного общества, становятся для Конфуция и его учеников вдохновляющим примером. Главный поставщик благородных мужей-аристократов видится им в народе. Речь идет об «избрании», т. е. об избранных, немногих. Благородный муж и является таким избранным простолюдином.

Он — правитель по природе, от рождения: В одном из диалогов, например, Конфуций, раскрывая принципы

правления, непосредственно относит их к сфере компетенции благородного мужа (с. 417, 20.2), который неоднократно предстает как тот, кто находит применение «великим слугам» (с. 399, 18.10), «понуждает» (с. 101, 5.16), «утруждает народ» (с. 403, 19.10) и т. д. Поведение народа прямо зависит от него (см. с. 275, 12.19).

В отличие от малых людей, от благородного мужа не требуется «способности ко многим низким делам», которые связываются с «худородством», с тем, когда человека «не испытывают», т. е. не приглашают на государственную службу, в результате чего он вынужден быть «искусным» (с. 177—178, 9.6, 9.7). «Искусства» не входят в круг интересов благородного мужа. Не включается туда и земледелие как удел малого человека. Профессия благородного мужа — отсутствие какой бы то ни было профессии, отрицание всякого профессионального подхода к делу, даже если речь идет об управлении государством. Его делом становится предоставление каждого самому себе, по сути безделье. Именно поэтому он не требует от отдельного человека «всего» (см. с. 297, 13.25), но, «понуждая людей», делает их «ци» — «сосудами», «инструментами», «орудиями» (с. 297, 13.25). Это слово означает еще «способность», «талант», указывая на то, что благородный муж делает других специалистами, профессионалами, каждый из которых занимается тем, к чему способен.

Образ такого человека вырисовывается в одном из тех редчайших случаев, когда Конфуций называет своего современника благородным мужем (с. 88, 5.3). Это его ученик Ми Буци, и в «Изречениях» он больше не упоминается, но в литературном памятнике III в. до н. э. «Весна и осень Люя» о нем приводится следующий рассказ:

Ми Цыцзянь (Ми Буци) управлял Дань фу, играя на лютне и не выходя из зала, — и в Дань фу был порядок. У Мацзи со звездами уходил, со звездами возвращался, не оставался дома ни днем, ни ночью, вникая во все сам, — и в Дань фу был порядок. У Мацзи спросил об этом у Мицзы (Ми Буци). Мицзы ответил: «Я называюсь использующим людей, вы называетесь использующим силу. Используете силу и потому трудитесь, использую людей и потому нахожусь в праздности» (14, с. 277—278).

Здесь идеал аристократического досуга приравнивается правлению, а правитель уподобляется праздному аристократу. Этот эпизод полностью соответствует духу «Изречений» с их образами бездеятельных и безуча-

стных царей-праведников и выразительными портретами учеников Конфуция, таких, например, как Цзэн Си, безмятежно играющий на гуслях и мечтающий об уходе на лоно природы.

Дань фу — владение совсем небольшое, однако Ми Буци изображается приблизительно в том же плане, что и совершенные государи древности. Аристократическая праздность — общая черта благородных людей независимо от того, какое положение занимает каждый из них в обществе. Вместе с тем благородный муж предстает не только правителем, но и слугой, от которого требуется «служить вышшим» и проявлять к ним «почтительность» (с. 101, 5.16). Конфуций сетует на то, что его «не используют» (с. 289, 13.14), и пытается изменить такое к нему отношение, добываясь одновременно звания благородного мужа. Все это позволяет отождествить благородного мужа с «великим слугой», которого непременно следует «использовать» (с. 399, 18.10), ибо «великий», как известно, атрибут Неба, а небесное — сфера благородного мужа. Но делая «орудиями» других, сам он не является «орудием» — «ци» (с. 30, 2.12), т. е. свободен от какой бы то ни было специализации, утилитарности и профессионализма. В данном случае речь идет об «использовании» того, кто не относится к разряду «орудий» и в принципе не может быть использован. Если это и слуга, то его единственный хозяин — он сам. Благородный муж и в качестве слуги остается праздным аристократом.

Его безделье на поверку оборачивается тяжким трудом и подвигом — ученичеством. «Благородный муж учится, чтобы достичь своего пути», — утверждает один из учеников Конфуция (с. 403, 19.7). Суть же такой учебы раскрывает сам его учитель, когда определяет чрезвычайно важное понятие — «любовь к учению»:

Благородный муж не стремится есть досыта,

Не старается жить в покое;

Проворен в делах и осторожен в речах,

Обращаясь к владеющему путем, исправляется,

Его можно назвать любящим учиться! (с. 18, 1.14)

При этом он, конечно же, берет пример с древних, которые «учились для себя», а не «для других» (с. 318, 14.24). Иначе и не может поступать тот, кто делает предметом своих устремлений одного себя (см. с. 342, 15.21). Но учение «ради себя», отвращающее от сытости и довольства и приводящее к «исправлению», есть

не что иное, как самосовершенствование. Оно полностью совпадает с подвижничеством Янь Цзыюаня, любовью которого к учебе неоднократно восхищается Конфуций. Это окрашенное в аскетические тона учение-самосовершенствование и составляет содержание аристократического досуга благородного мужа на поприще правителя, ибо он «улучшает себя, чтобы доставить покой ста фамилиям» (с. 329, 14.42). «Улучшение себя» выступает в данном фрагменте как способ правления — «успокоения» народа, «ста фамилий». Здесь сливаются воедино правление, аскеза в духе Янь Цзыюаня и аристократическая праздность Ми Буци. Аристократ в благородном муже причудливо сочетается с юродивым. Такова гротескная концепция аристократизма, которую выдвигает Конфуций в период прогрессирующего кризиса родовой знати в Китае.

Совмещением крайностей характеризуется в «Изречениях» весь облик благородного мужа. Его высшее воплощение — мифические государи Яо и Шунь «могут спасти многих, одаривая во всем народ» (с. 133, 6.30), но тот же Шунь, как известно, «почитает себя, и только!». В благородном муже парадоксально сочетаются «любовь к людям» (с. 369, 17.4) и безудержная увлеченность собственной персоной. Способный в силу своего самосознания и совести быть одиноким деревом и противостоять толпе, он определяется как человек сугубо «стадный» (с. 343, 15.22). Неоднократно отмечается его «проворство в делах» (с. 85, 4.24) и даже «неумеренность» в них (с. 319, 14.27), которые оборачиваются «недеянием». Он полностью подчиняется жизненным обстоятельствам, судьбе, «ничего не разрешает и не запрещает» (с. 79, 4.10), «служит», когда «в стране есть путь», и «может свернуться и затаиться» при отсутствии пути (с. 335, 15.7); и все это относится к тому, кто провозглашается творцом своей судьбы, ее хозяином. Он изображается «почтительным» на разные лады (с. 101, 5.16), что не мешает ему быть «дерзким» (298, 13.26). Его важнейшая привилегия — «украшенность» (культурность) («вэнь») (с. 279, 12.24), означающая владение прежде всего «музыкой и ритуалом», но в них Конфуций предлагает быть «дикарем» (с. 236, 11.1). «Обширные познания в вэнь» (с. 130, 6.27), т. е. в «искусствах» (ибо «вэнь», безусловно, совпадает с «искусствами» — предметом изучения в конфуциевой школе),

В конечном итоге оборачиваются в благородном муже освобождением от всякой «искусности» (с. 177—178, 9.6). Выходит нечто вроде воспитанного дикаря. Его удел — ни в коем случае не земледелие, но Конфуций называет благородным мужем того, кто одобряет мифических государей Юя и Цзи, которые, «обрели Поднебесную, лично занимаясь хлебопашеством» (с. 301—302, 14.5). В предыдущей главе благородный муж рассматривается как вполне добропорядочный преступник. Одна из определяющих его черт — безразличие к известности среди людей (см. с. 342, 15.19); вместе с тем к своему «имени» — славе — он стремится с неустанным упорством (см. с. 76, 4.5). Будучи образцом для подражания остальных людей, учителем жизни, благородный муж производит впечатление человека, страдающего «косоноязычием», в которое переходят свойственные ему «осторожность» и «стыдливость в слове» (см. с. 18, 1.14; с. 85, 4.24; с. 319, 14.27; с. 410, 19.25). Он всецело ориентируется на внутреннее, ибо если «проникает внутрь себя» и не находит там причин для расстройства, то освобождается от «печали и страха». Но это внутреннее самоуглубление переходит в свою противоположность, оказываясь в буквальном смысле культом внешнего вида: «величавостью», «важностью» осанки, «правильностью» одежды, «почтительностью взора» — предметом почитания остальных.

Внешняя характеристика благородного мужа достаточно противоречива. С одной стороны, его «телодвижения» объявляются «далекими от своеволия и небрежности», «выражение лица» — «близким к искренности», «тон речи» — свободным «от грубости и вульгарности» (с. 157, 8.4). Где он, там нет места для «низкого, грязного, отвратительного» («лоу») (с. 185, 9.14). С другой стороны, это не распространяется на одежду, жилище, еду и прочие материальные условия жизни. Так, Янь Цзыюань, наиболее выдающийся из добродетельных учеников Конфуция, живет в «убогом переулке». Правда, его не называют благородным мужем, но по сути он является им, поскольку слова «благородный муж» и «почитающий добродетель» в «Изречениях» — синонимы (см. с. 301—302, 14.5). «Гадкая одежда и пища» — неизбежные спутники благородного мужа. Для него в «Изречениях» отрицается необходимость «беспокоиться о бедности», «о еде», но утверждается обязанность

«думать о пути» (с. 346, 15.32): «С теми из мужей, кто стремится к пути, а гадкой одежды и пищи стыдится, не стоит разговаривать!» (с. 78, 4.9).

Открывается поистине трагикомическое зрелище: царское величие в лохмотьях униженной бедности, праздный эгоизм аристократии в образе изнурительного подвижничества, утонченная воспитанность и мудрость под личиной дикарской необузданности и невежества, строгая добропорядочность, граничащая с преступностью, бодрый героизм в сочетании с безысходной покорностью судьбе, наставничество под маской косноязычия. Образ благородного мужа (как, впрочем, и все учение Конфуция) кажется буквально сотканным из противоречий. Их слияние в нем составляет его разительное отличие от малого человека — носителя какой-то одной крайности.

Поскольку образ благородного мужа восходит, как известно, к фигуре ритуального посредника (в рамках «переходного ритуала» моления о дожде) и ориентируется на кризис, перемену, на пребывание в «середине», в той точке, где совпадают начала и концы мира, он неизбежно становится сосредоточием всех противоположностей. Знание благородным мужем небесной судьбы (см. с. 419, 20.3), требование к нему «не отказываться от милосердия даже на короткое время и «непременно пребывать в этом» при любых самых неподходящих обстоятельствах (с. 76, 4.5) делают его тождественным Небу как пределу вселенной, как ее высшему и вполне конкретному обобщению. Он и оказывается таким зримым обобщением, в котором совмещаются все существующие в мире крайности и противоречия. Сливаясь с мирозданием, пытаюсь обрести славу («имя»), которая передавалась бы и после смерти, испытывая «трижды трепет»: перед «судьбой Неба», «великим человеком» и «словами святых людей» он приобщается к вселенскому культу, к мифологической действительности. Благородный муж полностью совпадает с образом живущего в мифе царя-первопредка, творящего социум. Так выполнение функции мифического демиурга и посредника оборачивается в «Изречениях» подвигом юродства и склонностью к гротеску.

Роль гротескной образности в учении Конфуция проявляется лишь с учетом его принципиальной ориентации на весеннюю обрядность и праздник моления о

дожде, связанные с идеей обновления жизни, плодородия и размножения. Смысл этого праздника в том виде, в каком он предстает на страницах «Изречений», подробно анализируется нами в гл. II, теперь же возникает необходимость обратиться к нему вновь, в первую очередь для того, чтобы понять в его контексте феномен юродства, столь неожиданно заявляющий о себе в образе благородного мужа, как, впрочем, и во всем учении Конфуция.

Одна из характернейших черт таких ритуалов — ослабление обычных норм нравственности, разрешение различных вольностей, всеобщий разгул и веселье, приводящие к выдвигению на передний план гротескной, смешной и одновременно трагичной фигуры «священного царя» — искупительной жертвы и спасителя своих подданных, вся жизнь которого — ликующий траур. Источник гротеска в «Изречениях» именно здесь.

Благородный муж символизирует человека, который принимает на себя все противоречия и конфликты жизни, всю ее неустроенность и преступную разобщенность. Возлагая на себя столь тяжелую ношу, он тем самым стремится преодолеть эти жизненные коллизии, добиваясь в конечном итоге полного социального равновесия. Как это ему удастся и какие в данном случае конкретно имеются в виду социальные противоречия, выясняется из дальнейшего анализа его образа.

Ключевым для решения поставленной задачи является слово «дан», которое становится одним из главных критериев разделения на категории благородного мужа и малого человека. Если малые люди ассоциируются именно с «дан», то благородный муж с этим явлением никак не совмещается (см. с. 343, 15.22). Значение «дан» немного проясняет то обстоятельство, что благородного мужа характеризуют «всеобщность» (с. 31, 2.14), «стадность» (с. 343, 15.22) и «согласие» (с. 296, 13.23), тогда как малый человек погрязает в узкопартийном соперничестве и групповщине. «Дан» указывает на некую общность, объединение, группу людей. В исторических исследованиях его нередко возводят к понятию рода и общины.

Именно как обозначение патронимии и общины рассматривает, например, это слово при анализе «Изречений» Л. С. Переломов (88, с. 105—107). И оно в целом ряде случаев действительно указывает на область, где

развертываются чисто родственные связи. Так, в одном из диалогов под «прямыми людьми в дане» подразумеваются либо отец, либо сын (с. 291, 13.18). «Дан» в сочетании с близким ему по смыслу словом «сян» — «селением, волостью, родиной» — противопоставляется царскому храму предков и двору (см. с. 196, 10.1), иначе говоря, тоже указывает на родные места, семью и дом человека, немислимые тогда без общинной организации и противостоящие более высокой правительственной сфере. В значении «дан» обнаруживаются и другие моменты. «Дан» вместе с «сян» объявляются местом, где определяется такая добродетель, как «братское послушание» («ди»), и человек может быть назван послушным младшим братом (с. 293, 13.20). Но само это «братское послушание» требуется от «младших братьев и сыновей», когда они «выходят», находятся вне дома (с. 10, 1.6). При таком же «выходе» в другом случае вменяется в обязанность «служить гунам и цинам» (с. 188, 9.16). Здесь «дан» наполняется уже более широким содержанием, означая человеческую общность прежде всего в масштабах каждого из многих государств — «го», которые возглавлялись, как правило, правителями именно в ранге «гунов». Это подтверждается и в случае, когда Конфуций, несмотря на нарушение гуном царства Лу ритуальных предписаний, называет его «знающим ритуал», и затем, будучи обвиненным в приверженности «дан», сознается в своем «проступке» (с. 150, 7.31). Царство Лу — родина первоучителя, и в защите им (даже вопреки истине) ее правителя усматривается «дан», т. е. своеобразное местничество, местный патриотизм, исходящий из понимания луского царства как одной большой общины. О «дане» в качестве общины, но уже по отношению к своей школе говорит Конфуций: «сынки моего дана» (с. 106, 5.22), имея в виду под «сынками» учеников. И тут не «дан» предстает школой, а школа — «даном», т. е. именно общиной и семьей, поскольку ученики называются «младшими братьями и сыновьями», «сынками», «детками».

Такое широкое толкование общины не может оставить представление о ней неизменным. Об этом свидетельствует та удивительная метаморфоза, которая происходит в «Изречениях» с понятием братского послушания. Отвечая собеседнику, сетующему на отсутствие

у него родных братьев, ученик Конфуция Цзыся говорит:

Жить или умереть зависит от судьбы,
Быть богатым, знатным допускает Небо.
Если благородный муж почителен без упущений,
Вежливо обходится с людьми по ритуалу,
То в пределах четырех морей
Каждый будет ему братом (с. 264, 12.5).

Здесь братское послушание распространяется уже на всех людей «в пределах четырех морей», и поскольку оно соединяется именно с «дан», то в подтексте вся Поднебесная мыслится как одна большая община. Но это означает выход за рамки родовых отношений, преодоление межобщинных границ и существование вне реальной общины, а значит, фактически и вне общества.

Такой итог вполне естествен для благородного мужа, который в силу своего тождества с Небом оказывается вознесенным над всеми социально-политическими барьерами и даже над человеческим миром вообще. Этот полный милосердия человек (а милосердие, как известно, совпадает с ритуальностью,— отсюда и «почтительность без упущений», «вежливость по ритуалу» в предыдущей цитате) представляет среди людей не какой-то определенный род, племя или сословие, а небесную «сущность» мироздания, целую вселенную. Ввиду совпадения небесной «сущности» с его собственной природой он выступает по отношению ко всем остальным как представитель самого себя, т. е. в качестве того изъятото из социальных связей странного индивида, который с такой яркостью воплощается в скупых, но необычайно выразительных портретах лучших учеников Конфуция.

В данном случае возникает необходимость понять эту позицию в связи с сыновней почитательностью, преданностью высшему и другими важнейшими добродетелями конфуцианского учения. Они кажутся ее полной противоположностью, особенно в известном эпизоде «Изречений», когда родоначальник конфуцианства одобряет взаимное укрывательство отцов и сыновей «дана» от преступления. Для него отказ сына донести на вора отца служит проявлением «прямоты» в члене общины (с. 291, 13.18). Служба родителям «до истощения своих сил», как и государю «до самопожертвования» (с. 11; 1.7), казалось бы, не позволяет благородному мужу по-

кинуть лоно «дана», к которому он не имеет права питать привязанности.

Выход из этого противоречия подсказывает сам Конфуций, усматривающий парадоксальную связь между милосердием, общиной и ошибками людей:

Ошибка каждого —

В его общине (дане).

Видят ошибку —

И познают в ней милосердие. (с. 78, 4.7).

Связь ошибки, проступка «го» с «даном» определяется при попытке первоучителя скрыть нарушение ритуала луским гуном. Ошибка отождествляется здесь с приверженностью «дану» своего господина, с попыткой защитить его, ему послужить. Такой же ошибкой оказывается сыновняя почтительность как полная самоотречения служба родителям. Не случайно ее определяет условие: «Три года не исправлять пути отца» (с. 84, 4.20). То, что «отцовский путь» может быть правильным и не нуждается в «исправлении», об этом речь даже не идет; говорится лишь о необходимости отложить его исправление на срок трехлетнего траура, во время которого человек вообще отходит от какой бы то ни было деятельности. Тут в самой посылке путь отца совпадает с проступком — предметом для исправления в «Изречениях».

Перед нами, очевидно, впервые осознанный в китайской истории конфликт отцов и детей. Для Конфуция, убегающего от настоящего к прошлому и будущему, эта мысль тем более естественна, что он ощущает себя живущим в эпоху «перемены», на самой грани перехода, «исправления», когда дети — «приходящее» — сменяют «нынешнее» — своих родителей. С точки зрения первоучителя, «нынешнее» — век смуты и разбоя, в котором все плохо, ошибочно, преступно и потому требует исправления, составляющего задачу молодежи. Он и решает эту конфликтную ситуацию в соответствии с глубинными стереотипами своего учения.

Ключом к предложенному Конфуцием решению служит понимание самоотверженной службы отцу и правителю как «проступка», состоящего в потворстве их ошибочным действиям, утаивании совершенных ими преступлений, т. е. по сути в перекладывании грехов старших на свои плечи. В самопожертвовании почтительного сына и верноподданного просматривается именно такое добровольное принятие на себя чужой

вины и ее искупление. Апофеозом этого искупительного подвижничества становится трехлетний траур по умершим родителям, финал которого знаменует и конец искупления, своеобразное отпущение грехов — «исправление».

Отсюда и несколько неожиданный вывод:

Видят ошибку —

И познают в ней милосердие!

Она становится теперь вполне понятной, ибо под ошибкой здесь понимается искупление чужих грехов, равнозначное подвигу самопожертвования, который, как известно, ассоциируется именно с милосердием. Это объясняет и причину радости, которую испытывает Конфуций, когда его уличают в потворстве лускому гуну:

Мне везет!

Если совершаю проступок,

Люди непременно о нем узнают (с. 150, 7.31).

Данное высказывание можно сопоставить со словами одного из учеников:

Проступок благородного мужа

Подобен затмению солнца и луны:

Преступает — и все это видят,

Исправляет — все этим любят (с. 408, 19.21).

Следовательно, Конфуция радует его сходство с полным милосердия благородным мужем, чьи ошибки и успехи в их устранении — предмет для всеобщего обозрения.

Благородный муж и его поведение осмысляются в «Изречениях» как зрелище. Благородный муж в сущности лицедей. Его сыновняя почтительность и преданность высшему не более чем притворство, игра, рассчитанная на публику. Он доходит до полного самоуничтожения, потакая прихотям родителя и господина, и даже может согласиться быть их игрушкой, шутком. Но в его игре заключается великий «умысел», который, например, заставляет Конфуция изображать из себя музыканта в царстве Вэй. Лицедейство благородного мужа оказывается своеобразным юродством — тяжелейшим подвигом, ведущим к исправлению.

Итак, «проступок», т. е. безропотное служение родителям и высшим, олицетворяющим родовой порядок, превращается на самом деле в самоотречение, в искупление грехов и в милосердие, в слияние с Небом, со всем миром. Это и приводит в учении Конфуция к снятию противоречия между характерной для благородного мужа устремленностью за рамки общины и его привер-

женностью общинной иерархии. Культ отца и государя потому и предстает сплошным притворством, что он лишь видимость, суть которой в самопочитании — преклонении послушного сына и подданного перед самим собой, своей небесной природой.

Наряду с сыновьями, покрывающими отцовские грехи, Конфуций говорит об отцах, берущих вину своих детей на себя. Таким образом, обе стороны квиты. Ту же роль играет и истинный правитель — искупительная жертва своих подданных. Это стирает всякое различие между почтительным сыном и верноподданным, с одной стороны, и идеальным государем и отцом — с другой.

Такой своеобразный выход находит Конфуций, решая извечную проблему отцов и детей. Ее решение он усматривает в слиянии действительности с мифом, в установлении царства небесного на земле, где отцы — «уходящее нынешнее» — отождествляются с «приходящим» будущим — своими сыновьями. Это снимает малейшее противоречие между ними, ибо новое ничем в принципе не отличается от старого, которому приходит на смену. Не вносит сюда каких-либо существенных изменений в следующее за трауром исправление, ибо оно означает лишь возврат к обрядности мифологических государей древности. Их обрядность, будучи неосознанным проявлением небесного естества, освобождает от соблюдения ритуала в обычном смысле, что происходит и в трауре, на время которого человек отстраняется от всякой, в том числе и ритуальной, деятельности. Таким образом, подход Конфуция к проблеме отцов и детей не способствует ее реальному решению, являясь по существу иллюзорным. Он уводит в заоблачные сферы мифов и легенд, в мир древних праведных царей, подлежащих вечному возрождению в каждом новом поколении. Иллюзорность этого подхода приобретает особую значимость в связи с тем, что проблема отцов и детей не ограничивается у родоначальника конфуцианства нравственной областью и имеет глубокий социально-политический (если не сказать классовый) подтекст.

Конфуций жил в обществе, для которого издавна характерна определенная и достаточно развитая иерархия. Главным в этой системе являлся принцип «генеалогического родства» (51, с. 14). Именно в соответствии с ним распределялись тогда «высшие административные посты». Он действовал и внутри знатных родов,

где «лишь старший сын от старшей жены наследовал ранг и должность отца, младшие сыновья старшей жены наследовали более низкие ранги и должности. Представители боковых линий вообще были лишены каких-либо прав и находились в положении простолюдинов» (88, с. 17). Сами простолюдины («шужэнь») выступали как «младшие родственники» знатных родов (51, с. 14—15). Конечно, не все младшие братья и сыновья в соответствии с этой схемой оказывались простолюдинами, а отцы и старшие братья — знатью. Но для нас в данном случае важен сам принцип: старшинство по возрасту в роду как показатель знатности. Он определял общую картину, характеризовал социальную психологию того времени, отождествлявшую «политического лидера» с «главой семьи» (145, с. 3, 7).

Эту схему, видимо, и следует считать исходной при изучении афоризмов Конфуция, тем более что сам он мыслит именно в таком широком плане. Как только речь у него заходит об отце, тут же нередко говорится и о государе. В «Изречениях» постоянно проводится параллель между государем и слугой, с одной стороны, и отцом и сыном — с другой. Такое сближение семьи с государством у Конфуция в научной литературе общепризнано. Все это подтверждает сделанный нами прежде вывод о слиянии в «Изречениях» представления о старшем по возрасту человеке с образом правителя (см. гл. III).

Итак, проблема отцов и детей переходит в вопрос об отношениях между правящими и управляемыми, знатью и простолюдинами. То, что вопрос возникает, не кажется случайным для современной Конфуцию эпохи «смуты», когда Китай, может быть, впервые с такой силой начинают раздирать социальные и политические противоречия. Заметным явлением в политической жизни становится «ожесточенная борьба с наследственной аристократией» (51, с. 21). В этих условиях главным злом Конфуций считает «беспутство» верхов, которые разлагают народ. Он осуждает их не за эксплуатацию и угнетение, а за алчность, излишество, за то, что они не дают простому человеку возможности быть самим собой и нормально выполнять свои прирожденные обязанности. Но идея борьбы с ними оказывается для родоначальника конфуцианства совершенно неприемлемой. Он видит выход в смиренной покорности им низов —

почтительных сыновей, чьим делом становится самоотверженная служба «отцам» — власть имущим. За это послушание он обещает простолюдинам посмертную славу, т. е. бессмертие души на конфуцианский манер, означающее отождествление с мифическими первопредками, которые постоянно оживают в каждом новом поколении. Небесное царство может стать им доступно не только за гробом, но еще при их жизни на земле.

Данный вывод следует из смещения социальной иерархии с родовой, приводящего к тому, что переход простолюдинов в аристократы мыслится таким же неизбежным, как и смена отцов детьми. Обновление знати приобретает характер естественной, постоянно повторяющейся метаморфозы. Это вовсе не означает смены форм правления, перехода от аристократии к демократии. Простолюдины у Конфуция «не рассуждают» (с. 356, 16.2), т. е. не участвуют в правлении. Тут речь идет о превращении простых людей в аристократов. Пьеса и роли остаются прежними, меняется лишь состав исполнителей.

В этом еще заключается суть «перемены», к которой стремится Конфуций и его ученики — выходцы «из толпы», призванные заменить своих «отцов» — родовую аристократию. Стремясь преодолеть назревающий социальный конфликт, основатель конфуцианства призывает не к устранению старого новым, а к их совмещению. Обновить уходящий с исторической сцены общественный порядок, вернуть ему свежесть молодости — такова поставленная Конфуцием задача. Ее решает юродствующий перед старшими «почтительный сын», идущий им на смену. Гротескное совмещение в нем крайностей начинается с того, что, будучи по существу человеком безродным, он претендует на продолжение аристократической традиции.

Эта концепция возникает у Конфуция еще и потому, что он считает исправление современной ему знати делом совершенно безнадежным. Однажды у него спрашивают мнение о тех, кто «нынче следует правлению», т. е. о правящей аристократической верхушке, и слышат убийственный для нее ответ:

Ах...

Ничтожные людишки!

К чему принимать их в расчет?! (с. 294, 13.20)

Они стоят у него ниже малого человека (там же), с которым, как известно, «нельзя рассуждать о высшем».

Конфуций относится к эпохе, когда в общественной жизни Китая возникают новые явления и намечается прогрессирующее разложение родовой иерархии. Символом этого распада и становится наследственная аристократия, которая уже для родоначальника конфуцианства кажется безнадежным анахронизмом, достойным лишь презрительной насмешки. Может ли он всерьез относиться, например, к знатному роду Цзи — узурпатору царских прерогатив (см. с. 41, 3.1), вскоре попадающему под палу своего слуги (см. с. 365, 17.1)?! Три главных аристократических рода царства Лу (в их число входит и упомянутый клан Цзи) он пренебрежительно называет «измельчавшими» (с. 356, 16.3). Ничтожество действительного положения в сочетании с непомерными амбициями делают родовую знать в его глазах до смешного нелепой. Отсюда и уничтожающий тон: «ничтожные людишки!». В оригинале это звучит намного сильнее и буквально значит: «люди с бамбуковую корзину для каши». Сравнение гордого аристократа с крайне непритязательной домашней утварью носит гротескный, пародийный характер. Именно такой пародией на истинную аристократию и кажется Конфуцию современная ему родовая знать. К Китаю того времени, по всей видимости, можно отнести известное высказывание К. Маркса о разных фазисах исторического процесса: «История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*... Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество *весело* расставалось со своим прошлым» (2, с. 418).

Поскольку в задачу Конфуция входит не расставание с прошлым, а его совмещение с новым, обновление, то новое по необходимости предстает такой же пародией, как и старое. Вместе с тем пародийность нового проявляется в обратном направлении, превращая новое в вывернутое наизнанку старое. Благородный муж кажется убогим, едва живым и забытым, а на самом деле в его руках — вселенная и вечность; родовая знать внешне предстает наследницей предков и могучего Неба, фактически же стоит на краю могилы, раздираемая страстями, в разладе с людьми и природой. Идеал первоучителя оказывается обратным отражением аристократа того времени. Если внешний вид благородного

мужа соответствует внутренней скудости знати, то его подлинное значение восходит к непреходящим ценностям, на которые она притязает лишь внешне. Такая «изнаночность» не является для благородного мужа временным состоянием. Он не знает разлада между видимым и скрытым, ибо внутренняя скудость и ущербность знати, переведенные вовне, становятся у него выражением подлинно человеческого содержания. Истинный аристократ выступает у Конфуция как вечная пародия на родовую знать.

Выдвижение этого гротескного идеала знаменует важный перелом в представлениях о человеке в ту эпоху. Для понимания сути данного изменения перво-степенную роль играет то обстоятельство, что образ благородного мужа начинает ассоциироваться у Конфуция прежде всего с «мужами» («ши») — одной из традиционных социальных прослоек древнекитайского общества.

Им в «Изречениях», в отличие от остальных исторически существовавших в Древнем Китае групп населения, таких, например, как сановники и земледельцы, уделяется преимущественное внимание. Говоря об «устремленности к пути», Конфуций прилагает ее именно к «мужам» (с. 78, 4.9). От них требуется «великая решительность», ибо их обязанность — милосердие, проявляемое ими на протяжении «далекого пути» — всей жизни (с. 159—160, 8.7). «Милосердный человек» и «жизнеустремленный муж» выступают в «Изречениях» как синонимы (см. с. 337, 15.9). В некоторых других высказываниях (см., напр., с. 401, 19.1) «ши» почти полностью совпадает с категорией благородного мужа. Если же он «стыдится гадкой одежды и пищи», то с ним «не стоит рассуждать» и благородным мужем ему тогда не быть (с. 78, 4.9). В этом контексте «ши» предстают в качестве ближайшего потенциального источника благородных мужей. Именно к ним принадлежит по своему происхождению Конфуций и многие его ученики.

В социальной иерархии того времени «ши» занимают место между правящей группой и управляемыми (см. 145, с. 78). С одной стороны, они владеют «полями», живут за счет труда простолюдинов (51, с. 14—15) и обладают такой привилегией, как участие в религиозных жертвоприношениях. Как и знати, им полагается быть сведущими в древнем предании, «музыке»,

прочих «искусствах», составляющих образовательный минимум того времени. С другой стороны, некоторые из них «обрабатывают землю сами»; когда же они «призываются», то представляют себя в качестве земледельцев или носчиков дров (145, с. 8). Их издавна причисляют в древнекитайской литературе к народу (см. 46, т. 1, с. 296). Это получает подтверждение в «Изречениях», где принцип «избрания из толпы» сочетается с представлением о «мужах» как потенциальных аристократах. «Ши», для которых «сановники», стоящие в иерархии на одну ступень повыше, — уже «высшие» (см. с. 101, 5.16), относятся к «множеству», «толпе». Своеобразное связующее положение между аристократией и простолюдинами делает «мужей» в учении Конфуция (в рамках «переходного ритуала») той гранью, где примиряются верхи и низы, восстанавливается связь времен и поколений.

Поэтому «мужи» по праву могут быть отнесены к разряду «среднего человека» — главной вехе, разграничивающей категории людей:

Кто возвышается над средним человеком,
С тем можно говорить о высшем;
Кто его ниже,
С тем о высшем говорить нельзя (с. 126, 6.21).

Привлечение внимания к этому среднему человеческому разряду в учении Конфуция — ценное наблюдение, Л. С. Переломова, но он допускает неточность, когда ставит среднего человека между благородными мужчинами и малыми людьми (см. 88, с. 82). В контексте «Изречений» категории, которые этот разряд разграничивает, — малые люди и великий человек. Последний отождествляется с благородным мужем отнюдь не полностью, ибо в одном из важнейших своих высказываний Конфуций изображает благородного мужа «трепещущим перед великим человеком» (с. 359, 16.8). Встает вопрос и о том, считает ли он средний уровень достойным «разговоров о высшем», т. е. способным к совершенствованию. В контексте этих изречений великий человек выступает как высший предел благородного мужа, отправной точкой в развитии которого становится ступень средних людей. Благородный муж начинается со среднего человека, фактически включенного Конфуцием в категорию благородных мужей. Поэтому вряд ли можно согласиться с Л. С. Переломовым, когда он отрицает харак-

терное для первоучителя деление всего общества на две основные категории: благородных мужей и людей малых (см. 88, с. 87).

Срединный, промежуточный статус «ши» получает на страницах «Изречений» дальнейшее развитие. Наиболее примечательна попытка представить «мужей» в отрыве от родовых и общинных связей. По Конфуцию, «ши» — это тот, кто

Ведет себя со стыдом

И, посланный в чужие края,

Не может посрамить приказа государя (с. 293, 13.20).

К следующей, уступающей «мужам», категории людей родоначальник конфуцианства относит тех, кого род и община называют почтительным сыном и послушным младшим братом (там же). Таким образом, в «ши» просматривается человек, который выходит за рамки общины, семьи и ориентируется на «себя» и «приказы государя».

Более того, Конфуций называет Янь Цзыюаня «достойным» (с. 121, 6.11), относя к той же категории и «мужей, бегущих от мира» (с. 324, 14.37). Здесь «ши» прилагается к человеку, порывающему с социальной иерархией вообще, а значит, и с той ступенью в ней, которая соответствует данному термину. «Бегство от мира» выражает сокровенный идеал конфуциевой школы, поскольку ему оказывается близок Янь Цзыюань — ее кумир и любимец. Поэтому каждый ученик в идеале — «муж, бегущий от мира». В окружении Конфуция «ши» начинают обозначать просто человека, человека как такового, вне какой бы то ни было социальной и политической иерархии. Он является поистине «средним человеком», с которым Л. С. Переломов справедливо отождествляет в «Изречениях» понятие человека вообще. Такой человек — один из важнейших идеалов древнекитайской культуры, однако парадоксальность истории в том, что для достижения идеала во времена Конфуция человека сначала пришлось превратить в парию и отщепенца.

Именно этот абстрактный человек выдвигается в «Изречениях» как претендент на отождествление с Небом. В том же качестве предстают и мифические первопредки-демиурги, с которыми сливается образ благородного мужа. Одна из его существенных граней заключается в том, что он означает равенство всех людей пе-

ред Небом, ибо Конфуций исходит из убеждения в наличии общей для человечества небесной природы, делающей Небо интимным достоянием любого человека. Это равенство, безусловно, формально, поскольку фактически не каждый способен самостоятельно реализовать свое небесное начало. Но сама идея равенства, пусть и формального, — шаг вперед в исторических условиях того времени.

Источником этих представлений, как и многого другого, у Конфуция является «Книга песен». Мы уже отмечали, что общим в ней становится мифологема о едином происхождении людей от Неба. Однако на изначальную божественность человека здесь накладывается принцип кровного родства между людьми, поскольку родителями последующих поколений выступают уже не Небеса, а люди. Над человеком начинают довлеть его предки человеческого происхождения.

За рамки этого правила выходят, пожалуй, в «Книге песен» только совершенномудрые цари древности. К ним относится, конечно же, первопредок чжоуского рода Царь Просо, чьим отцом в гимне «Рождение народа» объявляется само Небо, а матерью — женщина Цзян Юань. По этой версии, царь Просо — тождественный Небу богочеловек, и поэтому, очевидно, о нем только и идет речь, а его единственный земной родитель больше не упоминается (см. III, III, 1). В том же плане раскрываются образы и других обожествленных государей. Хотя в «Книге песен» приводится родословная царя Вэня: называется род матери и имена обоих родителей, с появлением Вэня на свет они как будто пропадают и больше не упоминаются, его же единственным кумиром становится Небо (см. III, I, 2). Вообще родословная таких государей крайне бедна. В одном случае, например, упоминается лишь отец царя Вэня со своим старшим братом (см. III, I, 7). Браки этих царей тоже устраивает Небо (см. III, I, 2), что предопределяет божественность их потомства. Не менее разительный пример такого рода — судьба ближайших помощников государя, которых ему посылает Небо. Они предстают в буквальном смысле посланцами Неба, лишенными человеческой родословной (см. III, III, 6).

В отличие от государя, подчиненные ему лица ориентируются в первую очередь на него, а не на Небо. Это относится даже к правителям достаточно большого мас-

штаба — местным владетелям. Такая ориентация закономерно приводит на данном уровне и к усилению значимости человеческих предков, о которых теперь речь заходит чаще, чем в песнях о божественных царях (см. III, III, 5; III, III, 7; III, III, 8). Оба ориентира соединяются в гимне «Уединенный храм», посвященном луским владетелям, где правитель предстает лицом к лицу не только с предками, но и с Небом. Однако это объясняется особым положением владетелей Лу, которые к тому же изображаются в гимне как правители Поднебесной (см. IV, IV, 4).

Вырисовываются два разных подхода к родословной человека. Один из них возводит человека непосредственно к Небу, оттесняя на задний план родство с людьми; другой — напротив, подчеркивает значение родственных связей, обуславливающих близость к царю — воплощению небесного начала, и к самому Небу. В первом случае речь идет о государе — сыне Неба, который и оказывается человеком вообще, собирательным образом небесного по своему происхождению человечества; во втором — имеется в виду человек как представитель рода. В условиях полного растворения людей в своих родственных коллективах (см. 145, с. 21) положение каждого человека определяется знатностью его рода и предков. На кровном родстве основывается сама приобщенность к небесному началу (33, с. 11). И только знатнейший из людей — сын Неба, близость к которому, собственно, и делает аристократом, оказывается вне этого закона и изображается по сути безродным.

Это худородство, несущее печать высшей родовитости, и становится уделом благородного мужа в учении Конфуция. Если в предшествующую эпоху «прямой контакт с Небом» осуществляется лишь через сына Неба (см. 33, с. 9), то родоначальник конфуцианства расширяет небесную семью, вводя в нее благородных мужей, число которых в принципе не ограничено. В связи с тем что государь — тоже благородный муж, только наилучший и мудрейший, вместо одного сына Неба появляется целая группа сынов небесных. Так возникает сословие небесных слуг, которое при всей своей специфике имеет определенное сходство со жреческой кастой. Называть его жречеством в собственном смысле неточно, поскольку оно не отделяется от светской иерархии, но при этом следует помнить, что благородный муж не только служит

Небу, но и отождествляется с ним в самом прямом и буквальном смысле, т. е. является даже больше, чем жрецом, выступая по существу в качестве мифического первопредка-демиурга, устанавливающего сакральный небесный порядок на земле.

- ¹ Х. Крил, подвергая сомнению достоверность сообщений Сыма Цяня о Конфуции, стыдливо умалчивает об этом эпизоде в биографии конфуцианского первоучителя (см. 137, с. 29—31). Я. Б. Радуль-Затуловский пишет, что выражение «дикая связь», понимаемое Э. Шаваном лишь в плане большой разницы в возрасте между престарелым отцом и юной матерью Конфуция, «может намекать на недозволенный союз, адюльтер и т. п.» (96, с. 6). Этьямбль переводит эти слова как «женитьба не по правилам» и, ссылаясь на мнение Линь Юйтана, допускает их толкование в смысле «незаконной связи» (138, с. 173, с. 62). Стыдясь незаконной связи, мать Конфуция, которая жила, видимо, вдали от родичей мужа, не говорила сыну, кто его отец и где его могила. Можно также предположить, что она была женщиной из простонародья или даже рабыней (см. 127, с. 5).
- ² Во всех подобных поступках Конфуция Х. Крил усматривает лишь «фанатическую приверженность чувству юмора» (137, с. 70).
- ³ См. также замечание Я. Б. Радуль-Затуловского об унижительном положении Конфуция, которому в царском cortege отвели, по свидетельству Сыма Цяня, место после евнуха. Придворный одного из правителей, критикуя манеры Конфуция, относит его к разряду «хуа цзи» — «скользких искателей» (перевод В. М. Алексеева). Именно так Сыма Цянь называет придворных актеров — шутов, посвящая им целую главу своих «Исторических записок» (см. 17, с. 328; 96; с. 99—100; 58, с. 107—111). Х. Крил также замечает, что правители «в лучшем случае могли думать о нем (Конфуции. — И. С.) как о безвредном чудачке» (137, с. 5).
- ⁴ В связи с этим обращает на себя внимание то, как В. М. Алексеев определяет термин «хуа цзи» — «скользкие искатели», к которым относили и Конфуция с его учениками: «речь идет о людях, скользящих среди устоев и принципов общества» (58, с. 355).
- ⁵ Конфуций, например, говорит о «ненависти» благородного мужа к «тем, кто, пребывая в нижнем течении, поносит высших» (с. 384, 17.24). Здесь «пребывание в нижнем течении» противостоит позиции «высших» и указывает на низкое социальное положение человека.
- ⁶ Если данный эпизод даже и вымышлен, то именно потому, что соответствует внутренней логике учения Конфуция, а это для нас важнее его исторической достоверности.

Глава VII

唯
天
為
大



唯
堯
則
之

На пути к небесному царству

Для Шуня бросить Поднебесную было
все равно что выбросить старый башмак.

Мэнцзы

Стремился ли Конфуций к власти над миром? Это не праздный вопрос, если учесть, что конфуцианцев часто и не без оснований упрекали в честолюбии и карьеризме¹. Страстный обличитель современных ему узурпаторов не был, конечно, властолюбцем. Не стремясь к власти в обычном смысле, Конфуций выражал повышенный интерес к вопросам государственной службы и управления. Изучение его афоризмов порождает странное ощущение того, что перед нами человек, одержимый мессианской идеей о создании царства небесного на земле.

Попытаемся взглянуть прежде всего в значение слова «правление» («чжэн») у Конфуция. Поскольку судьба государства совпадает с волей — жизнью государя (см. гл. I), то правление есть не что иное, как сам его правитель-основатель. Именно таков, видимо, контекст изречения Конфуция, называющего «правления [царств] Лу и Вэй», первое из которых основано Чжоугуном, а второе — младшим братом последнего, «старшим и младшим братьями» (с. 286, 13.7). В соответствии с этим представлением правлений оказывается столько же, сколько

было правителей-основателей. Несмотря на такой подход, у Конфуция намечается в целом совсем немного методов и типов государственного управления.

Это правление как деяние, осуществление разного рода практических мероприятий. И хотя оно тоже становится средством упорядочения, приведения к пути, Конфуций невысоко оценивает его (см. с. 22, 2.3), ибо видит в нем показатель несовершенного состояния общества.

В этом источник тех практических советов, которые дает в свое смутное время основатель конфуцианства. К ним относятся «возвышение прямых» (или «добрых» вместе с «достойными и способными») и «изгнание кривых» (с. 35, 2.19; с. 280, 13.2), необходимость для пришедшего к власти «обрести» сначала «управителя» (с. 280, 13.2), «прощение за малые проступки» (там же), отказ от спешки и погони за «малыми выгодами» (с. 291, 13.17). Не в этих практических мерах видится Конфуцию идеальное правление. Да и как может быть иначе, если образец практичности — «добрые люди» — и те оказываются способными «победить злых и устранить казни» лишь через «сотню лет» (с. 288, 13.11), но и тогда еще будет далеко до идеала, предусматривающего наличие правителя с принципиально иным подходом к управлению государством (см. там же)?!

Этот метод в свою очередь охватывает несколько типов правления, которые выявляются из взаимного сопоставления различных изречений Конфуция. Однажды он указывает, например, на три основы государственного управления: первая и самая несущественная относится к «достатку в солдатах», вторая, поважнее, — к «достатку в еде», и третья, наиболее значительная, — к «доверию народа» (с. 266, 12.7). Этот отрывок непосредственно соотносится с другим высказыванием первоучителя о том, что в одном из царств, куда они с учеником тогда прибыли, «многолюдно», к чему остается «добавить» еще два пожелания: «обогащать» людей данного царства и их «обучать» (с. 287, 13.9). В данном случае «обучению» соответствует «достаток в солдатах», «обогащению» — «достаток в еде», а многочисленности населения — «доверие народа». Оставляя пока в стороне последнее и важнейшее условие, обратимся к анализу двух предыдущих.

Почему «достаток в солдатах» становится равнозначным обучению людей? На этот счет читаем изречение Конфуция:

Если добрый человек будет учить людей семь лет,
Он может отправляться с ними на войну (с. 299, 13.29).

И то же самое другими словами:

Вести сражаться необученных людей —
Значит их бросать (там же, 13.30).

«Обучение» («цзяо») непосредственно связывается с военным делом, наличием солдат. Указывается и тот, кто обучает: «добрый человек» — термин для нас уже достаточно знакомый, означающий опытного, житейски мудрого и практичного человека. Мы также знаем, что приблизительно в таком качестве выступает у Конфуция его ученик Цзылу, который, как и «добрый человек», не может «вступить в покой». По той же причине в Цзылу обнаруживаются способности военного организатора. Об этом в «Изречениях» говорится дважды. Сначала Конфуций отмечает способность Цзылу управлять «государством в тысячу колесниц» (с. 92, 5.8), затем уже сам Цзылу заявляет о своем желании взять под управление разоренное войной государство того же масштаба и вселить в него «мужество» вместе с осознанием того, что надо делать, т. е. возродить его прежде всего в военном отношении (с. 252, 11.26). Здесь перед нами вырисовывается самый низкий из отмеченных Конфуцием типов правления и правителя, которому соответствует и вполне определенный масштаб владения — «государство в тысячу колесниц».

Следующий, более высокий, тип правления заключается в требовании обеспечить «обогащение людей» и «достаток в еде». Этот тип государственной власти ассоциируется с именем другого ученика Конфуция — Жань Цю, который, как известно, обязуется «привести к достатку народ», живущий в государстве размером в «шестьдесят — семьдесят, или пятьдесят — шестьдесят» ли, (с. 254, 11.26), соответствующим «селению в тысячу семей» и «дому с сотней колесниц» (с. 92, 5.8). То, что «приведение народа к достатку» означает здесь «достаток в еде», подтверждается фрагментом «Изречений», где вопрос о «достатке» или «отсутствии достатка» у «ста семей» обсуждается в связи с «голодным годом» (с. 268, 12.9). В данном случае акцент ставится на задачах экономического характера, решаемых правителем:

владения, значительно уступающего по размерам государству воинственного Цзылу. Таким образом, вторая, более высокая, ступень государственной власти характеризуется заменой военной функции на хозяйственную с одновременным уменьшением масштаба самого правления.

Оба разобранных выше типа правления не имеют никакого отношения к ритуалу. Конфуций не случайно смеется над Цзылу, обнаруживая в его политических амбициях противоречие с требованием «править государством с помощью ритуала» (с. 261, 11.26). Вместе с тем он называет Жань Цю «искусным» (с. 118, 6.8) — определение, указывающее на владение «искусствами», в число которых входит и обрядность. «Искусность» Жань Цю и сходство Цзылу с «добрым человеком» свидетельствуют только об их умудренности опытом, практичности, не позволяющей им подняться на высшую ступень государственного управления. Примечательны слова, сказанные Жань Цю относительно планов по руководству государством:

Что же до ритуала и музыки,
Для них пришлось бы подождать прихода
благородного мужа (с. 254, 11.26).

С точки зрения правителей вроде Жань Цю, ритуал, понимаемый ими лишь как знание и мастерство, оказывается по сути дела ненужным.

В одной из предыдущих глав рассматривался диалог Конфуция с четырьмя его учениками, направленный на выяснение их «стремлений». Речь у них шла о разных принципах управления государством. Каждый последующий ответ отражал более высокую ступень правления. Первыми отвечали Цзылу и Жань Цю. И третий ученик — Гун Сихуа выражал желание «поучиться» и стать помощником правителя при совершении жертвоприношений в храме предков, других придворных обрядов (с. 254, 11.21). Ту же способность подчеркивал в нем и Конфуций:

Чи (имя Гун Сихуа. — И. С.)...
Когда наденет пояс и станет при дворе,
Может быть послан говорить с гостями (с. 93, 5.8).

На примере этого ученика выявлялась третья ступень государственной деятельности. И если на первых двух правитель обходился по существу без ритуала, то на сле-

дующей обрядность становилась главным предметом человеческих усилий, относившихся уже теперь не к правителю, а к его помощнику. На данном уровне до конца исчерпывались те возможности, которые могли быть получены на путях «изучения ритуала», т. е. в рамках его рационального постижения и овладения им как одним из «искусств». Делая ритуал в этом понимании своим главным занятием, правитель переставал быть собственным правителем и оказывался на положении слуги. Вот почему Конфуций при перечислении основ государственной власти не останавливался на указанном уровне, хотя и признавал его преимущество перед двумя предыдущими вариантами.

Методу правления как определенной практической деятельности Конфуций противопоставляет то, что собственно правлением, т. е. каким-то государственным актом, деянием, не является. Этот подход связывается в первую очередь с позицией древнего государя — праведника Шуня — «того, кто правил в недеянии» (с. 334, 15.5). Особенно примечательным оказывается ответ Конфуция на вопрос, почему он, находящийся в тот момент не у дел, «не вершит правления». Основатель конфуцианства отказывается признать такую постановку вопроса правильной, поскольку предмет его неустанных забот — почтительность к родителям и братская любовь, «даруемые» другим людям — «это тоже правление» (с. 36, 2.21). В данном случае правлением становится именно то, когда «направляют с помощью добродетели» и «упорядочивают с помощью ритуала», т. е. нечто противоположное правлению как деянию.

Добродетель и ритуал не просто способ, но и существо такого правления. Когда Конфуций отождествляет правление с «исправлением», «правильностью» («чжэн») (с. 274, 12.17), то оно в буквальном смысле равно ритуалу, ибо «исправление» и все «правильное» означают в «Изречениях» ритуализацию, уместность. Эта мысль воплощается в знаменитом афоризме первоучителя, который видит суть правления в том, чтобы был «государем государь, слугой слуга, отцом отец и сыном сын» (с. 271, 12.11), т. е. в обретении каждым из них своего места, в их уместности-ритуальности.

Именно правление на основе ритуала обеспечивает порядок в государстве при недеянии правителя. Поясняя свое определение государственной власти как «правиль-

ного», Конфуций говорит:

Кто же посмеет не исправиться,
Когда исправитесь вы сами?! (с. 274, 12.17)

И в другом случае заявляет:

Когда ведешь себя ты правильно,
То за тобой пойдут и без приказа;
Когда же ты ведешь себя неправильно,
То не послушают, хоть и прикажешь (с. 286, 13.6).

Эта мысль варьируется у Конфуция на все лады (см. с. 274, 12.18; с. 275, 12.19). Здесь речь идет о правлении как «совершении (буквально: «делании» — «вэй») ритуала», которое оборачивается по сути «недеянием», коль скоро означает слитность с Небом и природой, стихийную, естественную ритуальность — состояние Шуня и других праведных царей древности.

В данном случае имеется в виду как раз третья из отмеченных выше основ государственной власти, объединяющая два признака правления: «многочисленность» населения и «доверие» людей к правителю. Определяя это правление, Конфуций сводит его к той ситуации, когда

Радуются те, что близко,
И приходят те, что далеко (с. 290, 13.16).

«Те, что далеко», приходят, если отыскивают «правильного» правителя, чья «правильность» заключается в естественной ритуальности — той подлинности натуры, которая характеризует весь его царский облик и обуславливает доверие к нему людей. Именно поэтому любовь высшего к ритуалу, справедливости и искренности оборачивается тем, что к нему «отовсюду прибывает народ, неся в пеленках за плечами своих детей» (с. 284, 13.4). Все сказанное подытоживается в изречении Конфуция:

Когда высший любит ритуал,
Ему легко повелевать народом (с. 329, 14.41).

Следует особо подчеркнуть значение слова «любить», ибо в «Изречениях» любовь, безусловно, предпочитается знанию.

Так выявляются два основных метода управления государством: один из них заключается в практических мероприятиях власти, другой по сравнению с ним предстает как бездействие, т. е. в качестве естественной жизни человека в полной отрешенности от каких бы то ни было забот о внешнем мире. Человек приносит себя,

свой образ жизни в «дар» подданным, чему и следует Конфуций, «одаривающий» своими добродетелями людей. Поскольку небесное и природное совпадают в «Изречениях» с мистической действительностью, то в последнем случае имеется в виду правление сакральное, а в предыдущем — светское.

В рамках этого сакрального правления также выявляются несколько тесно связанных между собой ступеней. Для его реализации подчеркивается важность прежде всего семейных добродетелей. Наиболее характерный пример — уже отмечавшееся понимание Конфуцием сыновней почтительности и братской любви как правления, которое в подтексте оказывается даже более предпочтительным, чем правление в общепринятом смысле. Необходимой становится также «правильность», относимая непосредственно к «телу» самого государя: «правильность его одежды и шапки и почтительность его взора» (с. 417, 20.2). Вообще внешний вид правителя играет чрезвычайно большую роль и характеризуется эпитетами «величественный», «внушительный», «важный» (с. 12, 1.8; с. 35, 2.20 и др.). Это ритуализация, проводимая человеком по отношению к самому себе и по сути своей ничем не отличающаяся от «реализации себя» («син цзи»), от «самосовершенствования» («сю цзи»).

Приведем в качестве примера уже упоминавшийся эпизод, где самосовершенствование называется средством «успокоения людей» и «ста фамилий», целью древних царей — праведников Яо и Шуня (с. 329, 14.42). Шунь же, как известно, «почитал себя, и только», а почтительность у Конфуция вообще «близка к ритуалу» (с. 17, 1.13). Так совпадают между собой правление, ритуализация, самосовершенствование и почитание себя, раскрывающиеся в величественной наружности монарха, чей образ, видимо, и рисует Конфуций, когда отвечает на вопрос Янь Цзыюаня об управлении государством:

Следовать времени [династии] Ся,
Ездить на колеснице [династии] Инь,
Носить шапку [династии] Чжоу,
Из музыки выбирать танец Шао (царя Шуня);
Отбрасывать Чжэнские напевы,
Удаляться от красноречивых людей;
Чжэнские напевы развратны,
Красноречивые люди опасны (с. 337—339, 15.11).

Это и есть правление, при котором

Государь понуждает слуг ритуалом,
Слуги служат государю с преданностью (с. 62, 3.19).

Самосовершенствование и семейные добродетели кажутся двумя неразрывными сторонами одного — деятельности, а вернее, бездеятельности истинного правителя. Отчасти это подтверждается в одном из советов Конфуция правителю относительно того, как управлять народом: не только иметь величественный вид, но и быть добрым семьянином (с. 35, 2.20). Деятельность в семье представляется все же более низкой ступенью, чем самосовершенствование, которое может выступать как отдельный и до определенной степени самостоятельный тип правления. Вновь напомним, что Шунь «почитал себя, и только», т. е. занимался лишь самосовершенствованием. Конечно, в это понятие входит и почтительность к родителям, но отнюдь не всегда, в какой-то момент она может оказаться для него слишком тесной. Не случайно Конфуций соединяет самоосуществление (правда, если только оно стыдливое!) с первой и наивысшей, а сыновнюю почтительность и братскую любовь со второй, более низкой, категорией людей (с. 293, 13.20).

Есть, однако, у первоучителя еще одна ступень правления, которая представляет в неожиданном свете и семейные добродетели, и процесс самосовершенствования, выступая по существу их предельным завершением и в каком-то смысле им противоположной. Это выясняется из диалога о том, кто может встать «лицом к югу», т. е. быть государем. Конфуций объявляет способными занять царский престол не только своего ученика Чжунгуна, но и некоего человека по прозвищу «Дядя Почтеннейший Учителя из Тутов», объясняя свое решение в последнем случае тем, что тот «пренебрежителен» («цзянь»). В «Изречениях» это лицо больше не упоминается, но в комментариях отмечается его дикий образ жизни под стать зверям, «без одежды и шапки», вне общества и культуры (с. 112). Версия комментария отчасти подтверждается дальнейшим разговором между Конфуцием и Чжунгуном.

В этом диалоге сопоставляются две позиции. Одна из них заключается в уходе из культуры вообще, когда человек, становясь сам по себе «небрежным», «пренебрежительным» («цзянь»), проявляет «небрежность» и в своей «деятельности», т. е. «пренебрегает» как социаль-

ной сферой, так и соблюдением обрядности, приличий в частной жизни. Другая предполагает отход от общественных дел при сохранении персональной приверженности «почтительности» — ритуалу (см. там же). Пример второй позиции в комментарии — поведение Шуня, который в недеянии остается к себе почтительным. Такая постановка вопроса представляется правильной до определенной степени. В подтексте «Изречений» разница между первой и второй позициями достаточно относительна. В этой связи многое проясняет также выбор Конфуцием Чжунгуна в качестве человека, достойного быть государем.

Мы уже отмечали принадлежность Чжунгуна к ученикам, известным своей «добродетельной жизнью», — изгоям общества, юродствующим ради пути истинного. Но тогда идеальное правление для Конфуция — это царство мнимого безумца: власть над миром принадлежит юродивому. В изначальных интенциях конфуцианской государственности обнаруживается древнейший культурный стереотип, отождествляющий лучшего и худшего из людей, царя и изгоя. И тут снова возникает поразительная аналогия с древнерусским юродивым, на память приходит «юродское лицедейство» Ивана Грозного в «критические моменты своей жизни» (73, с. 167). Данная параллель, безусловно, скорее формальная, чем по существу, но не замечать ее и тем более не видеть общих типологических корней, к которым она восходит, абсолютно неверно.

А это побуждает нас снова обратиться к диалогу Конфуция с четырьмя его учениками, раскрывающему не только их «волю», но и принципы идеального правления. Напомним, что кроме Цзылу, Жань Цю и Гун Си-хуа, в нем участвует Цзэн Си, который, в отличие от них, стремится не к власти над царством и службе при царском дворе, а к уходу на лоно природы. Его ответ, особенно на фоне остальных выступлений, кажется по крайней мере нелогичным, ибо Конфуция интересует поведение учеников в случае обретения ими известности среди людей, а Цзэн Си, после того как ее добьется, собирается уйти от людей к природе. Странной выглядит и его отрешенность: во время беседы он играет на гусях и откладывает их лишь когда к нему обращается учитель. Это уже знакомый нам гротескный персонаж — мнимый безумец, призванный править миром.

Восхождение от низших типов правления к высшим представляется поэтому как последовательное освобождение от сознательно принимаемых пут ритуала. Обрядность оказывается ненужной для Цзылу и Жань Цю, способных распоряжаться соответственно большим и малым царствами. Не случайно, например, Конфуций называет Цзылу «диким» (с. 283, 13.3). Тот же, кто владеет ритуалом, перестает быть собственно правителем, как это происходит с Гун Сихуа, претендующим лишь на управление царским двором. И наконец, высший тип правления, который начинается с соблюдения семейной обрядности, по существу оборачивается юродским отказом от ритуала.

В данном случае каждый следует своему: правитель — Небу, освобождающему его от обрядности, слуга — ритуалу, народ — временам года. Обрядность, как и сословное деление, входит в идеальное государство, но под знаком сакральной целостности и равенства. Лозунг: для благородного мужа «в пределах четырех морей все люди — братья!» соединяется в учении Конфуция с требованием того, чтобы был «государем государь, слугой слуга, отцом отец», и т. д. Само это требование, которое обычно понимается как проповедь консерватизма, приобретает здесь весьма радикальный характер. Оно означает не только приверженность старине, но и необходимость отвечать высшему мистическому соответствию, распространяемую и на правителя.

Эта на первый взгляд совершенно неожиданная у Конфуция, но подспудно дающая о себе знать особенность находится в полном единстве с высшими идеалами его учения. С таким, например, как милосердие, предусматривающее свободу в рамках мистической целостности для всех людей, начиная с государя. Здесь каждый ведет себя в соответствии со своим желанием, но все дело в том, что желают там только того, к чему влечет их небесная природа. Снова, на этот раз хорошо знакомый, парадокс: полная распушенность как чрезвычайная сдержанность и уместность. В таком государстве и осуществляется слияние необузданной стихийности с рассудочной осторожностью, всеобщего равенства с сословной иерархией, дикости с культурой, природы с ритуалом.

В соответствии с ориентацией на синтез недифференцированной целостности и структуры, восходящий к осб-

бенностям «переходных ритуалов», политический идеал Конфуция в какой-то мере напоминает картину небесной иерархии в христианской культуре: «Не только Данте и Фома Аквинский изображали небеса как иерархическую структуру со многими уровнями святости и в то же время как светлое единство, или коммунитас, в которой самый малый святой не испытывал зависти к великому, а великий святой не испытывал ни малейшей гордости за свое положение. Равенство и иерархия здесь мистически нераздельны» (104, с. 245).

Все это подводит к объяснению того, почему восхождение по шкале правлений наряду с освобождением от искусственной ритуальности оборачивается прогрессирующим сужением сферы земной власти вплоть до полной анархии. В ведении правителя низшего типа — Цзылу оказывается большая страна, превосходящий его Жань Цю правит уже малым царством, еще более высокая ступень — Гун Сихуа, чья деятельность ограничивается придворным ритуалом. Далее, в порядке возрастающей значимости следует дом, собственная персона, но на высочайшем уровне не остается места и для нее. Чем меньше сфера правления, тем большую власть сосредоточивает в своих руках правитель. Высший идеал государя связывается с «победой над собой», т. е. с умением владеть своей природой. Но управление собой — это владение Небом, которое отождествляется у Конфуция с человеческим естеством. Такой государь потому и может «понуждать народ сезонами» (с. 9, 1.5), что стоит, как и Небо, над временем. Это равный Небу властелин мироздания. Вместе с тем «победа над собой» означает самоотречение, «пренебрежение» своей личностью, отсутствие внимания к собственной персоне, исчезающей из поля зрения человека, живущего стихийно и бессознательно, в отрыве от забот о себе и окружающем мире. Так полная стихийность и анархия становятся эквивалентом всемирного могущества.

В учении Конфуция обнаруживается двоякое отождествление: идеальная власть как безвластие, совершенный правитель в качестве последнего из своих подданных, находящийся в полном пренебрежении и им ненужный. В этом одна из граней стереотипа, ставящего царя на положение изгоя и подводящего к мысли о том, что при истинно идеальном правлении отпадает необходимость в реальном вмешательстве правителя. Все тог-

да идет само собой, каждый занят своим делом. Но почитая себя, он чтит свою природу — Небо, а значит, и государя. Игнорирование правителя оборачивается его культом, к которому и призывает Конфуций (с. 417, 20.2); однако этот призыв ставится в данном случае в весьма специфический контекст, делающий возможной ситуацию, когда «наличие государя у варваров» оказывается более низкой ступенью государственности, чем «его отсутствие» в раздираемом смутами; но знакомом с обрядами Китая (с. 45, 3.5).

Малое количество лиц, участвующих в управлении государством, становится тогда показателем идеального правления. Конфуций утверждает:

У Шуня было слуг пять человек,

А Поднебесная находилась в порядке (с. 167, 8.20).

Во времена Увана, жившего позднее и уступавшего по добродетельности Шуню, их насчитывалось уже десять человек, включая одну женщину (с. 167—168, 8.20). И хотя основатель конфуцианства здесь же ссылается на «трудность» в отыскании «талантов», его утверждение о блестящем состоянии дел в этой области в эпоху Шуня говорит само за себя (там же). Приближение к идеалу отмечается сокращением государственного аппарата.

Еще одна особенность этого идеала в том, что, признавая высшим небесное правление, Конфуций не отрицает полностью земного царства, правления людей. В определенном смысле эти два метода дополняют друг друга:

Когда в Поднебесной есть путь,

Ритуалы, музыка и карательные походы

Исходят от Сына Неба, —

утверждает он, включая в правление при наличии пути и «карательные походы» (с. 354, 16.2). Вместе с тем наказания играют подчиненную роль, ибо их действенность ставится в зависимость от «процветания ритуала и музыки» (с. 283, 13.3).

Совершенное правление предстает на страницах «Изречений» достаточно причудливым и сложным, построенным на сочетании разных, во многом противоречивых, тенденций. В нем полностью размыты грани индивидуальной и общественной жизни, смазано, казалось бы, совершенно четкое и недвусмысленное противопоставление одного типа правления другому, которые начинают вос-

приниматься как органические части целого. Парадоксальное сопряжение крайностей — характернейшая черта этого идеала. Он отличается динамизмом, поскольку совпадает с путем, и поражает своей тотальной неподвижностью, вызывающей ощущение вечности. В рамках этой тотальности сливаются воедино природа, общество и отдельный человек.

В соответствии с теми же принципами изображается в «Изречениях» жизнь Конфуция и его школы. Вот как первоучитель подводит итог своему жизненному пути:

Когда мне было пятнадцать;
Я устремился к учению;
В тридцать установился,
В сорок перестал сомневаться,
В пятьдесят познал волю Неба,
В шестьдесят слух стал послушным,
В семьдесят следовал желаниям сердца
И не переступал меры (с. 23, 24).

В отличие от конфуцианцев последующего времени, рассматривающих жизнь человека сквозь призму его служебной карьеры, в приведенном высказывании эта сфера деятельности ни разу не упоминается, несмотря на то, что приобщенность Конфуция в разные периоды к государственной службе несомненна. Карьеру вытесняет здесь самосовершенствование. Конфуций делает это сознательно, ибо призывает «скорбеть» не о «месте», а о том, «чем утвердиться» (с. 80, 4.14), средством же такого «утверждения» является, как известно, ритуал (с. 419, 20.3). Благородного мужа «беспокоит» его «неспособность» и не интересуется известность среди людей (с. 342, 15.19). Конфуций исходит из давней традиции и, в частности, из выраженного в «Книге песен» представления о небесном избрании в цари за достойное поведение (см. «Ши цзин», III, I, 7). Самосовершенствование, противостоящее восхождению по служебной лестнице, соединяется с высшей властью божественного царя, который в качестве слуги Неба возвышается над всей земной иерархией и не подчиняется никому на земле. Этот мотив проходит красной нитью через «Изречения».

Так, в них не приводится никаких конкретных сведений о служебной карьере Конфуция. Его должность не указана даже в X главе, где он изображен как официальное лицо. Невнимательность в данном вопросе тем более удивительна, что она сочетается с чрезвычайно детализированным описанием внешней стороны жизни

первоучителя. Сам он говорит о своем положении крайне неясно. Из всего сказанного им выявляется лишь его принадлежность к группе «мужей» — ориентир по тому времени достаточно расплывчатый. Это может объясняться, конечно, и тем, что Конфуция «не используют», т. е. не привлекают к государственной службе (с. 289, 13.14). Если считать данную ситуацию в «Изречениях» определяющей, то она не мешает ему противопоставлять свое положение в зрелые годы «худородству», в каком он находился в «молодости» (с. 177, 9.6). Определить его статус затрудняются и властители того времени. Правитель царства Ци, например, долго колеблется, не зная, как принять пришедшего к нему Конфуция. Поставить гостя на один уровень с высшим аристократическим кланом царства Лу кажется ему невозможным, поэтому он решает встретить его по рангу среднего из трех знатнейших луских родов, а затем и вовсе отказывается от встречи (см. с. 389, 18.3). Следует, видимо, учитывать и то, что тогда чужака могли принимать, исходя из его прежнего положения (см. 36, с. 246). Но и в этом случае сомнение гуна весьма красноречиво.

Итак, Конфуций может изображаться важным должностным лицом, но его пост точно не указывается. Когда же он находится не у дел, занимаемое им положение представляется достаточно высоким. И в том и в другом случае восприятие Конфуция как важной, даже в какой-то мере исключительной персоны сочетается с неопределенностью его фактического места в государстве. Словно мифический царь прошлого, он оказывается вне земной иерархии. Такова цель, которую исподволь добивается первоучитель, жаждущий отождествления с Небом². Путем к ее осуществлению становится созданная им школа.

Она предстает своеобразным государством в государстве. В ней наставник и правитель, ученик и слуга оказываются совершенно слитными, тождественными понятиями. В X главе, где Конфуций — царский придворный, выступающий в идеализированной обстановке, его ученикам нет места именно потому, что он как правитель и без школы является учителем нижестоящих. В другом случае, когда основатель конфуцианской традиции, по всей видимости, изображается правителем, появляются и ученики, но они здесь уже не ученики, а должностные лица (с. 114—115, 6.4; 6.5). При этом он

остаётся их учителем, ибо действует не угрозой и приказом, а советом и наставлением (там же). Оставаясь же не-у дел, Конфуций использует своих учеников как слуг. Один из них, например, выступает у него за кучера (с. 287, 13.9). Не занимая никакого официального поста, он сурово отчитывает своих учеников-правителей, служащих у фамилии Цзи, за их потакание ее агрессивным замыслам (см. с. 350—353, 16.1). Одному из находящихся у власти учеников первоучитель делает строгое замечание за опоздание (см. с. 289, 13.14). Происходит явное смещение школьных дел с государственным управлением³.

Как и в государстве, в школе Конфуция люди самых разных способностей и интересов. В ней есть и неутомимые подвижники, достойные небесной власти, и узкие политики-практики, и эрудиты и т. д. Каждому ученику отводится здесь определенное место. Сам же их учитель претендует на роль равного Небесам бездеятельного правителя. Именно поэтому он выражает столь поразительное в устах учителя желание стать бессловесным по образцу Неба, предпочитая словам личный пример. Это идеал наставника и правителя в одном лице.

Положение конфуциевой школы в политической жизни того времени соответствует авторитету ее основателя. Она не относится к государственным учреждениям (см. 88, с. 58), но, как и в Конфуции, в ней видят большую политическую силу. К его школе начинают с опаской относиться в различных правительственных кругах, считая ее грозным соперником в борьбе за власть. Противники Конфуция не сомневаются в том, что, став правителем, он назначит учеников своими помощниками (17, с. 331). Эти опасения имеют под собой реальную почву.

Конфуций рассматривает современную ему правящую элиту как видимость власти. Сам же он со своими лучшими учениками стремится к тождеству с Небом, т. е. к приобретению того единственного качества, которое составляет власть истинную. Цель первоучителя — не отрицание существующей иерархии и создание новой, а совмещение нового со старым, обновление, приводящее к попытке поставить школу на место государства. Так видимость может получить свое подлинное содержание. Это объясняет неоднократные порывы Конфуция занять руководящую должность и его благосклонное отношение

к службе учеников⁴. Школа оказывается для Конфуция путем к сакральному правлению.

Если попытаться представить в самом общем виде взгляды первоучителя на идеальное государственное устройство, то их суть может быть выражена в идее священной державы, где тождественный Небу государь создает в акте самопожертвования небесное царство на земле. Это царство полностью совмещается со светской иерархией, придавая ей неземной, потусторонний смысл, и видится культовой драмой, в которой каждому отведена особая роль. Правящую социальную группу составляют здесь благородные мужи — сыновья Неба во главе с первейшим среди них — государем. Это одновременно и школа, где государь — учитель, а должностные лица — его ученики и друзья. Государственная жизнь ассоциируется со школьным уроком, имеющим высший мистический смысл.

¹ В честолюбивом стремлении к личной власти Конфуция нередко упрекают и современные исследователи (см. 96, с. 92; 127, с. 40).

² Высказывается, правда, мнение о зависимости авторитета Конфуция от успехов по службе его учеников (см. 145, с. 35). О некоторых из них он сам дает правителям пренебрежительные отзывы (с. 250—251, 11.24), а Жань Цю даже отказывается считать своим учеником (с. 246, 11.17). Думается, что авторитет Конфуция у современников имеет более глубокие корни и достаточно сложен.

³ Цай Шансы пишет, что в раннюю эпоху в Китае учение не отделялось от государственной службы (см. 127, с. 8). Конфуций воспринимает и культивирует эту тенденцию.

⁴ Цай Шансы отмечает, что ученики Конфуция, находившиеся у власти, были под контролем своего учителя (см. 127, с. 55).

Заключение

Конфуций создал учение, которое находилось на авансцене политической и культурной жизни Китая в течение двух с половиной тысяч лет и продолжает вызывать споры и в XX столетии. Здесь не место разбирать причины поразительной живучести конфуцианства, напоминая приспособляемость мировых религий к самым резким поворотам истории, как и рассматривать конкретные направления его воздействия на различные стороны китайской культуры. Подчеркнем лишь наиболее важные для раскрытия этих проблем моменты в самом учении Конфуция.

По сути оно религиозно. Это его главная черта, которая вместе с другими особенностями этого учения способствовала превращению конфуцианства в государственную идеологию китайской империи. И как у многих других народов в определенные периоды их исторического существования, развитие китайской культуры проходило под знаком борьбы против религиозной ортодоксии, в качестве которой здесь выступало конфуцианство, за создание светского жизнеутверждающего мировосприятия.

Но учение Конфуция было религией своеобразной. Главная его особенность — в соединении сверхъестественного с естественным, что придавало этому учению рационалистическую форму, приводило к стиранию четкой грани между светским и религиозным. Утверждая всеобщую сакрализацию, конфуцианство оставляло возможность для формирования в нем чисто светского мировоззрения. Поэтому грань, отделяющая сакральное от мирского, могла проходить не только там, где конфуцианство противостояло другим идеологиям, но и внутри самого конфуцианского учения.

Взгляды Конфуция элитарны. Его учение возникает как религия не масс, а «избранных», чье влияние основано на личной сакральной исключительности, и дающей только право на высокое место в социальной иерархии. Делая свое учение привилегией господствующих слоев общества, первоучитель вербует в их ряды представителей того самого простонародья, от которого в то же время усиленно отгораживается. Формальная откры-

тость притоку «свежих» сил и динамичность составляют одну из особенностей политического идеала Конфуция.

Конфуцианство с самого начала выступало с претензией на «продолжение» всей предшествующей традиции. Оно не только не отворачивалось от государства и семьи, но и прикладывало исключительные усилия, чтобы взять их под свою опеку, заявляя о глобальности интересов конфуцианского сверхчеловека, простираемых и на мирские дела. В учении Конфуция была и запретная тема: сакральная изначальность человека, недоступная для рационального познания и выражения в слове. Но именно на монополию в обладании ею и претендовало в наибольшей степени конфуцианство, а его знаменитый основатель выступал как пророк, первоучитель и мудрец, ставивший в своем учении такие «вечные вопросы», как определение смысла человеческой жизни, места человека в мире, добра и зла и т. д. Эти вопросы всегда привлекали внимание людей и обеспечивали неослабевающий интерес к конфуцианской идеологии даже помимо ее официального утверждения государством.

Конфуций был первой осознанной в китайской истории индивидуальностью. Это осознание объяснялось необходимостью в личном авторитете первоучителя для доказательства правоты его взглядов и имело вполне конкретные исторические причины. Но сам факт появления такой индивидуальности производил на современников поразительное впечатление и оставлял неизгладимый след в памяти поколений. Оригинальная фигура первоучителя становилась одним из заметных факторов традиционной китайской культуры.

Библиография

Труды основоположников марксизма-ленинизма

1. Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Изд. 2. — Т. 1.
3. Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Изд. 2. — Т. 1.
4. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин о религии. — М., 1983.
5. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Изд. 2. — Т. 21.

Источники

6. Ван Чун. Лунь хэн (Критические рассуждения) // Чжу цзы цзичэн (Собрание сочинений философов). — Пекин, 1957. — Т. 7.
7. Вэнь сюань (Литературный сборник). — Шанхай, 1959. — Т. 2.
8. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу (Полное раскрытие «Весны и осени») // Лу Цзя. Синь Юй (Новые речи). — Тайбэй, 1967.
9. Ли цзи чжэн и («Записки о ритуале» в правильном истолковании) // Шисаньцзин чжушу («Тринадцатикнижие», с комментариями). — Шанхай, 1935. — Т. 2.
10. Ли Чжи. Фэнь шу (Сожженная книга). — Пекин, 1975.
11. Лунъюй чжэн и («Изречения» в правильном истолковании) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений философов). — Пекин, 1957. — Т. 1.
12. Лунъюй ши чжу («Изречения», с переводом и комментарием). Сост. Ян Боцзюнь. — Пекин, 1958.
13. Лю Цзунъюань. Цюань цзи (Полн. собр. соч.). — Гонконг, б. г. — Т. 1.
14. Люй ши чунь цю (Весна и осень Люя) // Чжу цзы цзичэн (Собрание сочинений философов). — Пекин, 1957. — Т. 6.
15. Мао ши чжэн и («Книга песен» в правильном истолковании) // Шисаньцзин чжушу («Тринадцатикнижие», с комментариями). — Пекин, 1979. — Т. 1.



16. Мэнцзы чжэн и («Мэнцзы» в правильном истолковании) // Чжу цзы цзицэн (Собрание сочинений философов). — Пекин, 1957. — Т. 1.
17. Сы ма Цянь. Ши цзи (Исторические записки) // Сы ши (Четыре династийные истории). — Шанхай, 1935. — Т. 1.
18. Сюньцзы // Чжу цзы цзицэн (Собрание сочинений философов). — Пекин, 1957. — Т. 2.
19. Шаншу чжэн и («Книга преданий» в правильном истолковании) // Шисаньцзин чжу шу («Тринадцатикнижие», с комментариями). — Пекин, 1979. — Т. 1.

Литература на русском языке:

20. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977.
21. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. — М., 1983. — Т. 1.
22. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. В 9 т. — М., 1983. — Т. 1.
23. Алексеев В. М. Учение Конфуция в китайском синтезе // Восток. — 1923. — Кн. 3.
24. Алексеев В. М. Китайская народная картина. — М., 1966.
25. Алексеев В. М. Китайская литература. — М., 1978.
26. Антология мировой философии. — М., 1969. — Т. 1. — Ч. 1—2.
27. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / Вступ. статья, перевод и комментарии Л. Д. Позднеевой. — М., 1967.
28. Бахтин М. М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. — М., 1965.
29. Бичурин Н. Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. — Спб., 1840.
30. Бичурин Н. Я. Описание религии ученых. — Пекин, 1906.
31. Буров В. Т., Титаренко М. Л. Вступ. статья // Древнекитайская философия. — М., 1972. — Т. 1.
32. Васильев В. П. Религии Востока. — Спб., 1873.
33. Васильев К. В. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западножюуских этнографических текстах // Китай: общество и государство. — М., 1973.
34. Васильев Л. С. История религии Востока. — М., 1983.
35. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. — М., 1970.
36. Васильев Л. С. Проблема генезиса китайского государства. — М., 1983.
37. Васильев Л. С., Фурман Д. Е. Христианство и конфуцианство // История и культура Китая. — М., 1974.
38. Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов / Вступ. статья. — Поэзия вагантов. — М., 1975.
39. Гегель. Лекции по истории философии // Собр. соч. — М., 1932. — Т. 9. — Кн. 1.
40. Гегель Г. Ф. Работы разных лет. В 2 т. — М., 1970. — Т. 1.
41. Годовачева Л. И. О взаимосвязи понятий «жэнь» — «чжи» — «сюэ» в раннеконфуцианском памятнике «Луньюй» // Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1983. — Ч. 1.
42. Го Можо. Философы Древнего Китая. — М., 1961.

43. Грубе В. Духовная культура Китая. — Спб., 1912.
44. Делюсин Л. П. Предисловие // Конфуцианство в Китае. — М., 1982.
45. Державин К. Н. Китай в философской мысли Вольтера // Вольтер. Статьи и материалы. — Л., 1947.
46. Древнекитайская философия. В 2 т. — М., 1972. — Т. 1—2.
47. Завадская Е. В. Миссия слова в «Луньюе» // Конфуцианство в Китае. — М., 1982.
48. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц / Пер. с китайского с примеч. П. С. Попова. — Спб., 1910.
49. История античной диалектики. — М., 1977.
50. История зарубежной литературы. Раннее средневековье. Возрождение. — М., 1959.
51. История Китая с древнейших времен до наших дней. — М., 1974.
52. Карапетьянц А. М. Каноны в первоначальной китайской традиции // Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1975. — Ч. 1.
53. Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. — М., 1982.
54. Карапетьянц А. М. Человек и природа в конфуцианском Четверокнижии // Проблема человека в традиционных китайских учениях. — М., 1983.
55. Каталог гор и морей / Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. — М., 1977.
56. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. — М., 1972.
57. Кессиди Ф. Х. Сократ. — М., 1976.
58. Китайская классическая проза в переводах акад. В. М. Алексеева. — М., 1959.
59. Китайско-русский словарь / Сост. Палладий и П. С. Попов. — Пекин, 1888.
60. Китайский философ Мэнцзы / Пер. П. С. Попова. — Спб., 1904.
61. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев // Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае» — М., 1976. — Ч. III.
62. Кобзев А. И. О термине Н. Я. Бичурина «религия ученых» и сущности конфуцианства // Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. — М., 1977. — Ч. 1.
63. Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. — 1982. — № 1.
64. Кобзев А. И. Учение Ван Ямина и классическая китайская философия. — М., 1983.
65. Колоколов В. С. О Джемсе Легге и его воззрениях на книгу «Да сюэ» // Народы Азии и Африки. — 1969. — № 6.
66. Конрад Н. И. Запад и Восток. — М., 1972.
67. Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. — М., 1977.
68. Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. — М., 1974.
69. К проблеме категорий традиционной китайской культуры. Круглый стол // Народы Азии и Африки. — 1983. — № 3.
70. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. — М., 1979.
71. Литература Древнего Востока / Тексты. — М., 1984.
72. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — Л., 1971.

73. Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. — Л., 1976.
74. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — Т. 1.
75. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.
76. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М., 1963.
77. Лосев А. Ф. История античной эстетики (софисты, Сократ, Платон). — М., 1969.
78. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976.
79. Лосев А. Ф. Античная философия истории. — М., 1977.
80. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. — М., 1982.
81. Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда // Восток — Запад. — М., 1982.
82. Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. — М., 1971.
83. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976.
84. Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. — М., 1966.
85. Мюллер М. Религии Китая. — Спб., 1901.
86. Нерсисян В. С. Сократ. — М., 1977.
87. Переломов Л. С., Никогосов Э. В. Этические категории конфуцианства: современные оценки и толкования // Проблемы Дальнего Востока. — 1983. — № 3.
88. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. — М., 1981.
89. Петров А. А. Очерки философии Китая // Китай. — М.—Л., 1940.
90. Платон. Сочинения / Под ред., вступ. ст. и комментарии А. Ф. Лосева. — М., 1968. — Т. 1.
91. Позднеева Л. Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов // Вестник древней истории. — 1958. — № 3.
92. Позднеева Л. Д. Ораторское искусство и памятники Древнего Китая // Вестник древней истории. — 1959. — № 3.
93. Позднеева Л. Д. Конфуцианская клерикальная литература // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. — М., 1970.
94. Позднеева Л. Д. Из новых переводов Лу Синя // Народы Азии и Африки. — 1971. — № 5.
95. Позднеева Л. Д. Некоторые замечания по поводу идеализации конфуцианства // Проблемы советского китаеведения. — М., 1973.
96. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. — М.—Л., 1947.
97. Рассел Б. История западной философии. — М., 1959.
98. Рожанский И. Д. Анаксагор. — М., 1972.
99. Руднева Е. Г. Пафос художественного произведения. — М., 1977.
100. Семененко И. И. К понятию гармонии в философии Сюнь-цзы // Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1983. — Ч. 1.

101. Семененко И. И. Героизм обреченного (Конфуций о судьбе человека) // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1984. — Ч. 1.
102. Стеблин-Каменский И. И. Миф. — Л., 1976.
103. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. — М., 1940.
104. Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983.
105. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. — М., 1985.
106. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы. — М., 1976.
107. Феоктистов В. Ф. Этико-политические взгляды Конфуция и их оценка Х. Крилом // Проблемы Дальнего Востока. — 1983. — № 3.
108. Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.
109. Фишман О. Л. Китайский сатирический роман. — М., 1966.
110. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М., 1978.
111. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. — М., 1980.
112. Чанышев А. Н. Итальянская философия. — М., 1975.
113. Шеллинг. Философия искусства. — М., 1966.
114. Шиллер Ф. Статьи по эстетике. — М.—Л., 1935.
115. Фишман А. И. Лев Толстой и Восток. — М., 1971.
116. Шицзин / Пер. А. А. Штукина. — М., 1957.
117. Эберхард В. Китайские праздники. — М., 1977.
118. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. — М., 1965.
119. Ян Хиншун. Материалистическая мысль в Древнем Китае. — М., 1984.
120. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. — М., 1984.
121. Ян Юнго. История древнекитайской идеологии. — М., 1957.
122. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. — М., 1972.

на китайском языке:

123. Кун Дэмао. Кун фу нэй чжай и ши (Семейные предания храма Конфуция). — Тяньцзинь, 1982.
124. Кунцзы чжэ сюэ тао лунь цзи (Сборник статей по философии Конфуция). — Пекин, 1962.
125. Хоу Вайлу и др. Чжунго сысян тунши (Сводная история китайской идеологии). — Пекин, 1957.
126. Ху Ши. Чжунго чжэсюэ ши даган (Очерк истории китайской философии). — Шанхай, 1919.
127. Цай Шансы. Кунцзы сысян тиси (Идеологическая система Конфуция). — Шанхай, 1982.
128. Цы хай (Море слов). — Гонконг, 1976.
129. Чжан Хэншоу. Конфуций // Чжунго гудай чжунмин чжэсюэцзя пин чжуань (Биографии известных древнекитайских философов). В 3 т. — Шаньдун, 1980. — Т. 1.
130. Чжан Дайнянь. Кунцзы чжэсюэ цзеси (Анализ философии Конфуция) // Чжунго чжэсюэ ши лунь (Статьи по истории китайской философии). — Тайюань, 1983.
131. Чжун Чжаопэн. Кунцзы яньцзю (Исследование о Конфуции). — Пекин, 1983.

132. Чжунго чжэсюэ цыдянь (Словарь по китайской философии). — Тайбэй, 1977.
133. Чэнь Цзэн-хуэй. Кунцзы чжэсюэ сысян ши пин (Опыт анализа философской мысли Конфуция) // Чжунго чжэсюэ ши лунь (Статьи по истории китайской философии). — Тайюань, 1983.

на западных языках:

134. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes By J. Legge. — Hongkong, 1960. — V. 1, 2.
135. Confucian Analects by E. Pound. — London, 1956.
136. Confucius. The Analects. Tr. with introduction by D. C. Lau. — Harmondsworth, 1979.
137. Greel H. Confucius. The Man and the Myth. — London, 1951.
138. Etiemble. Confucius. — Paris, 1966.
139. Faber E. A. A Systematical Digest of the Doctrines of Confucius. — Hongkong, 1875.
140. Fingarette. Confucius the Secular as Sacred. — New York, 1972.
141. Fung Yu-lan. A History of Chinese philosophy. V. 1. — Princeton, 1952.
142. Granet M. La Pensée chinoise. — Paris, 1934.
143. Hsiao Kung-chuan. A History of Chinese Political Thought. — New Jersey, 1979.
144. Hsu Shilie L. The Political Philosophy of Confucianism. — London — New York, 1975.
145. Hsu Cho-yun. Ancient China in Transition. — Stanford (Cal), 1965.
146. Ichisada Miyazaki. A New Interpretation of the Lun-yü // Transactions of the international Conference of orientalist in Japan. — 1965. — N 10.
147. Legge J. The Religions of China. — London, 1880.
148. Lian Chi—Chao. History of Chinese Political Thought. — London, 1930.
149. Lin Yutang. The Wisdom of Confucius. — London, 1958.
150. Liu Wu—Chi. Confucius. His life and Time. — New York, 1955.
151. Maspero H. La Chine Antique. — Paris, 1927.
152. Needham J. Science and Civilization in China. — Cambridge, 1956. — Vol. 2.
153. Pastoret de M. Zoroastre, Confucius et Mahomet. — Paris, 1786.
154. Rygaloff A. Confucius. — Paris, 1946.
155. The Sayings of Confucius/Tr. by J. R. Ware.—New York, 1957.
156. Schwartz B. Some Polarities in Confucian Thought. Confucian and Chinese Civilization. — Stanford (Cal.), 1975.
157. Smith D. H. Confucius. — New York, 1973.
158. Shigeki Kaizuka. Confucius. — London, 1956.
159. Shryock J. K. The origin and development of the State cult of Confucius. — New York—London, 1932.
160. Wiegner P. L. Histoire des Croyance religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours.—Hsien—hien, 1922.
161. Wilhelm R. Kung—Tse. Leben und Werk. — Stuttgart, 1925.

Конфуций

Изречения



目無西

衆星共之

共
子曰詩

以蔽之
猶

歸

子曰



北辰居其

德者無為
之不移而

安國曰篇
大教也

曰思無邪

孔安國曰

自行東脩
馭上



吾未嘗
無誨焉

1.1 Учитель сказал²:

Не радостно ль
Учиться и постоянно совершенствоваться?
И не приятно ль
Видеть друга, идущего издалека?
Не тот ли благородный муж,
Кто не досадует, что неизвестен людям.

1.2 Юцзы³ сказал:

Редко бывает,
Чтобы человек, почтительный к родителям и
старшим,
Любил бы нападать на высших,
И не бывает вовсе,
Чтобы тот, кто не любил бы нападать на
высших,
Любил бы затевать смуты.
Благородный муж трудится над корнем,
С установлением корня рождается и путь.
Сыновняя почтительность и уважение к
старшим —
Это и есть корень милосердия!

1.3 Учитель сказал:

Милосердие — редкость
При искусных речах и добропорядочной
внешности.

1.4 Цзэнцзы⁴ сказал:

Я на день себя трижды вопрошаю:
Остался ли я верен тем, для кого стараюсь,
И сохранил ли искренность в общении с
друзьями,
И повторял ли то, что мне передавалось.

1.14 Учитель сказал:

Если благородный муж не думает о сытости
И не стремится жить в покое,
Проворно служит, осторожно говорит
И исправляется от приближения к пути,
Он может называться любящим учиться.

1.16 Учитель сказал:

Не печалься о том, что люди тебя не знают,
А печалься о том, что ты не знаешь людей.

2.1 Учитель сказал:

Кто правит согласно добродетели,
Подобен северной звезде:
Стоит на своем месте
В кругу других созвездий.

2.5 Мэн Ицзы⁵ спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

— Это послушание!

Фань Чи⁶ вез в колеснице Учителя, и тот ему сказал:

— Когда Мэнсунь спросил меня о сыновней почтительности, Я ему ответил: «Это послушание»!

Фань Чи спросил:

— Что это значит?

Учитель ответил:

— Служи родителям по ритуалу,
Когда умрут — их погребви по ритуалу,
И приноси им жертвы далее по ритуалу!

2.7 Цзыю⁷ спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

— Ныне почитать родителей —
Это значит уметь кормить.
Но и лошади, и собаки
Могут тоже получать пропитание.
Как же отличить одно от другого,
Если не будет самой почтительности?!

2.8 Цзыся⁸ спросил о сыновней почтительности.

Учитель ответил:

— Это когда трудно делать вид.
Когда же появляются дела —
И сын иль младший брат берут о них заботы,
А появляется вино, еда —
И ими потчуют преждежденного,
Как можно это считать сыновнею почтительностью?!

2.11 Учитель сказал:

Кто постигает новое, лелея старое,
Тот может быть учителем.

2.12 Учитель сказал:

Благородный муж не инструмент.

2.15 Учитель сказал:

Напрасно обучение без мысли,
Опасна мысль без обучения.

2.17 Учитель сказал:

Ю!⁹
Научить ли тебя знанию?
Что знаешь, то считай, что знаешь,
Незнание считай незнанием.
Это и есть знание.

2.19 Правитель Айгун спросил:

— Как привести народ к покорности?

Конфуций ответил:

- Если возвышать прямых и отстранять кривых,
Народ сам покорится;
Если возвышать кривых и отстранять прямых,
Народ не покорится.

2.23 Цзычжан¹⁰ спросил:

- Можно ли знать о том, что будет через десять поколений?

Учитель ответил:

- Дом Инь¹¹ основывался на обрядах дома Ся,
Что сократил из них он и добавил, можно знать;
Дом Чжоу основывался на обрядах Инь,
Что сократил из них он и добавил, можно знать.
О тех же, кто, возможно, последуют за Чжоу,
Пусть и за сотню поколений, можно знать.

2.24 Учитель сказал:

- Приносить жертву чужому духу будет лезть,
А видеть должное и не исполнить — трусость.

3.3 Учитель сказал:

- Человеку и быть немилосердным:
Какой уж тут обряд?!
Человеку и быть немилосердным:
Какая уж тут музыка?!

3.5 Учитель сказал:

- У варваров при государе —
Хуже чем у китайцев без него.

3.7 Учитель сказал:

- Благородный муж ни в чем не состязается,
Когда ж обязан, то разве что в стрельбе!
Он поднимается, приветствуя и уступая,
Спускаясь, пьет вино.
Он — благородный муж и в-состязании.

3.15 Учитель, войдя в великий храм, спрашивал о каждой вещи.

Кто-то сказал:

- Кто назвал сына человека из Цзоу¹² знающим ритуал?
Войдя в храм, спрашивал о каждой вещи!

Услышав это, Учитель изрек:

- Это и есть ритуал!

3.23 Учитель, говоря о музыке с великим наставником из Лу, сказал:

- А музыку, ее знать можно!
В начале исполнения — как бы слита,
В последующем — как бы беспримесна,
Как бы бела,
И как бы непрерывно тянется в конце.

3.24 Хранитель границы¹³ в И, прося о встрече, сказал:

Когда в этих местах бывали благородные мужи,
Мне удавалось с каждым из них встретиться.
Ученика его допустили. А выйдя, он сказал:
Почтенные!
К чему скорбите о погибели?
Уже давно пути нет в Поднебесной!
И Небо скоро сделает Учителя колоколом.

3.26 Учитель сказал:

Как мне глядеть-то на того,
Кто, пребывая наверху, лишен великодушия,
При совершении ритуала непочтителен,
На похоронах не преисполнен скорби?!

4.1 Учитель сказал:

Прекрасно там, где пребывает милосердие.
Разве достигнуть мудрости,
Если не жить в его краях?!

4.2 Учитель сказал:

Лишенный милосердия
Не может долго оставаться в бедности,
Не может постоянно быть полным радости.
Милосердный находит в милосердии покой,
А мудрый в милосердии находит пользу.

4.3 Учитель сказал:

Лишь милосердный человек
Умеет и любить людей,
И ненавидеть.

4.4 Учитель сказал:

Если стремиться к милосердию, не будет зла.

4.5 Учитель сказал:

Знатность и богатство —
Это то, чего так жаждут;
Если я их обретаю незаслуженно,
Ими не пользуюсь.
Убожество и бедность —
Это то, что люди ненавидят;
Если я их обретаю незаслуженно,
Ими не гнушаюсь.
Как может благородный муж добиться имени,
Если отвергнет милосердие?!

Благородный муж даже на время трапезы не забывает о милосердии,
И в спешке — непременно и тогда,
И под угрозой — непременно и тогда.

4.6 Учитель сказал:

Я не видел, чтобы тот, кто любит проявлять милосердие,
Ненавидел бы то, что лишено милосердия.
У любящих проявлять милосердие
Нет ничего, чтобы это превышало.
Кто ненавидит то, что лишено милосердия,
Тот проявляет милосердие
И не позволяет ничему из того, что лишено милосердия,
Его касаться.
Сможет ли кто-нибудь однажды проявить милосердие?
Я не видел тех, у кого бы сил для этого не доставало.
Может быть, они и есть,
Но я таких не видел.

4.8 Учитель сказал:

Если услышать утром о пути,
То вечером и умереть не жалко!

4.9 Учитель сказал:

С теми, кто устремляется к пути,
А гадкой пищи и одежды стыдится,
Не стоит разговаривать!

4.10 Учитель сказал:

Благородный муж
Ничего не разрешает
И не запрещает в Поднебесной,
А соразмеряется со справедливостью.

4.12 Учитель сказал:

Когда исходят лишь из выгоды,
То множат злобу.

4.13 Учитель сказал:

Чего не обретут,
Если умеют править государством с уступчивостью по обряду?!
Что будет за обряд,
Если не умеют править государством с уступчивостью по
обряду?!

4.14 Учитель сказал:

Не печалься о том, что нет места,
А заботься о том, чем себя утвердить;
Не печалься о том, что никто не знает тебя,
А стремись быть тем, кого могут знать.

4.15 Учитель сказал:

— Шэнь!

Мой путь — пронзая одним!

Цзэнцзы (Шэнь) ответил:

— Да!

Когда учитель вышел, ученика спросили:

— Что это значит?

Цзэнцзы ответил:

— Путь Учителя —

Лишь преданность и сострадание.

4.16 Учитель сказал:

Благородный муж научен справедливостью,
Малый человек научен выгодой.

4.17 Учитель сказал:

Увидев мудрого, стремитесь с ним сравняться,
Увидев недостойного, вникайте внутрь себя!

4.18 Учитель сказал:

Служа отцу и матери,
Их увещай не слишком;
А видишь, что не слушают,
Их чти, им не перечь;
А будут удручать тебя, ты не ропщи.

4.19 Учитель сказал:

При живых отце и матери
Далеко от них не уезжай.
А уедешь, непременно будь на одном месте.

4.20 Учитель сказал:

Сыновней почтительностью можно назвать то,
Когда в течение трех лет не исправляют пути отца.

4.21 Учитель сказал:

Нельзя не помнить
Возраста отца и матери:
Чтобы не радоваться
И в то же время не бояться.

4.24 Учитель сказал:

Благородный муж стремится говорить косноязычно,
А действовать искусно.

4.25 Учитель сказал:

Добродетель не бывает одинокой,
У нее непременно есть соседи.

Кто-то сказал:

5.5 — Юн¹⁴ — милосердный человек, но говорить не мастер.

Учитель ответил:

— Зачем ему красноречивость?
Встречать людей хитросплетенной речью —
Значит вызывать в них ненависть.

Не знаю, милосердный ли он человек,
Но зачем ему красноречивость?

5.7 Учитель сказал:

— Путь не проходит,
Сяду на плот и поплыву к морю.
Тот, кто последует за мной, —
Это Ю.

Цзылу (Ю), услышав это, обрадовался.

Учитель сказал:

— Ю...
Ты превосходишь в храбрости меня,
Но тебе неоткуда взять древесины.

5.9 Учитель спросил Цыгуна ¹⁵:

— Кто из вас лучше, ты или Хуэй? ¹⁶

Цыгун ответил:

— Как смею я равнять себя с Хуэем?
Хуэй, услышав об одном, уж знает остальные десять.
А я, услышав об одном, еще лишь знаю о втором.

Учитель сказал:

— Не равен,
Я согласен,
Ты ему не равен.

5.10 Цзай Юй ¹⁷ заснул днем. Учитель сказал:

Гнилая древесина не годится для резьбы,
На стену из навоза не нанести обмазки.
За что же упрекать мне Юя?

Учитель сказал:

Сначала, будучи с людьми
И внемя их речам, я верил, что они их выполняют;
Теперь же, будучи с людьми
И внемя их речам, я жду, когда они их выполнят.
Эта перемена произошла со мной от Юя.

5.12 Цыгун сказал:

— Чего я не желаю, чтобы другие делали мне,
То я желаю не делать другим.

Учитель сказал:

— Сы, это для тебя недостижимо.

5.14 Когда Цзылу чему-либо внимал,

Но выполнить не мог,
Тогда боялся лишь еще чего-нибудь услышать.

5.17 Учитель сказал:

Янь Пинчжун ¹⁸ владел искусством общения с людьми:
Был вежлив и со старым другом.

5.19 Цзычжан спросил:

— Что был за человек министр Цзывэнь:
Он трижды служил на этой должности,

Не выражая радости,
И трижды уходил с нее,
Не выражая огорчения,
И непременно передавал свои дела
Новому министру?

Учитель ответил:

- Это был преданный человек.
- А был ли милосердным он?
- Не знаю, откуда мог бы быть он милосердным?
- А что за человек был Чэнь Вэньцзы:
Он владел десятью четверками коней,
Но бросил их, бежал,
Когда Цзуйцзы убил государя царства Ци;
Достигнув же другой страны, сказал:
«Походят здесь на нашего сановника Цуйцзы»,
И бежал оттуда;
Прийдя еще в одну страну, он опять сказал:
«Походят здесь на нашего сановника Цуйцзы»,
И бежал оттуда?

Учитель ответил:

- Это был честный человек.
- А был ли милосердным он?
- Не знаю, откуда мог бы быть он милосердным?!

5.20 Цзи Вэньцзы¹⁹ трижды думал перед тем как действовать.

Учитель, услышав об этом, сказал:

- Достаточно подумать дважды!

5.24 Учитель сказал:

- Кто говорил, что Вэйшэн Гао²⁰ человек прямой?
- Кто-то попросил у него укуса,
- И он дал его,
- Выпросив у своего соседа.

5.26 Когда Янь Юань и Цзылу предстояли перед Учителем, он им сказал:

- А почему бы каждому из вас не высказать своего желания?

Цзылу ответил:

- Я хотел бы иметь коней и колесницу,
Одежду из тонкого меха,
И ими пользоваться вместе с друзьями,
Когда ж они придут в негодность, не досадовать.

Янь Юань продолжил:

- А я хотел бы не кичиться добротой
И никому не доставлять забот.

Цзылу сказал:

- Хотелось бы узнать Ваше желание, Учитель.

Учитель ответил:

- Коль старый, то его почитать,
Коль друг, то доверять ему,
Коль малый, то его лелеять.

5.27 Учитель сказал:

Все кончено!
Я не встречал того, кто может осудить себя в душе,
Когда он видит свои ошибки.

Учитель сказал:

И в поселении из десяти домов
Непременно найдутся те,
Кто не уступит мне по прямоте и искренности,
Но уступит по любви к учению.

6.3 Когда правитель Айгун спросил Конфуция о том, кто из его учеников любит учиться, он ответил:

— Был Янь Хуэй,
Он любил учиться,
Не гневался,
Не повторял ошибок.
К несчастью, его жизнь была короткой,
Он умер.
Теперь таких уж нет.
Не слышно, чтобы были те, кто бы любил учиться.

6.7 Учитель сказал:

Хуэй мог по три месяца не разлучаться в своем сердце
с милосердием,
Тогда как у других его хватает на день или месяц.

6.10 Боню²¹ заболел. Учитель пришел его проведать и, взяв через окно его за руку, сказал:

Умрет он, такова судьба.
Такие люди
И страдают такой болезнью!
Такие люди
И страдают такой болезнью!

6.11 Учитель сказал:

Какой достойный человек Хуэй!
Он пользуется для еды единственной плетушкой,
А для питья — единственною коркою от тыквы,
Живет в убогом переулке.
Другие не выдерживают этих горестей,
Хуэй не изменяет этим радостям.
Какой достойный человек Хуэй!

6.12 Жань Цю²² сказал:

— Не то, чтоб мне не нравился Ваш путь,
Но сил моих не хватает.

Учитель ответил:

— В ком сил не хватает,
На полпути бросают.
А ныне чертишь ты.

6.17 Учитель сказал:

Кто может выходить, минуя дверь?
Так почему никто не следует по этому пути?

6.20 Учитель сказал:

Знающему далеко до любящего;
Любящему далеко до радостного.

6.21 Учитель сказал:

Кто возвышается над средним человеком,
С тем можно говорить о высшем;
Кто его ниже,
С тем о высшем говорить нельзя.

6.22 Фань Чи спросил о знании.

Учитель ответил:

— Добиваться для народа справедливости,
Чтить демонов и духов, но к ним не приближаться, —
Это и может называться знанием.

Фань Чи спросил о милосердии.

— У милосердного на главном месте — трудности,
А уж потом — успехи, —
Это и может называться милосердием.

6.24 Учитель сказал:

Одна лишь перемена в царстве Ци,
И оно сравнится с царством Лу;
Одна лишь перемена в Лу,
И оно сравняется с путем.

7.1 Учитель сказал:

Я продолжаю, не творю,
Люблю чистосердечно древность.
Осмеливаюсь в этом сравниться с Лаопыном²³.

7.2 Учитель сказал:

В молчании помнить,
Учиться ненасытно
И наставлять других без усталы.
Что есть во мне из этого?

7.3 Учитель сказал:

В том моя скорбь,
Что добродетели не совершенствуют,
Учением не занимаются,
Узнав о должном, ему не могут следовать,
И не способны изменить порок.

7.5 Учитель сказал:

О, как я опустился!

Уже давно
Не снится мне правитель Чжоугун.

7.8 Учитель сказал:

Нестраждущих не просвещаю,
Непоколебленных не учу.
Не повторяю тем,
Кто не способен отыскать по одному углу
Три остальных.

7.9 Когда учитель был рядом с человеком в трауре,
Он никогда не наедался досыта.

7.10 В тот день, когда Учитель плакал,
Он не пел.

7.11 Учитель сказал Янь Юаню:

— Когда используют, то действуем,
А отвергают, то скрываемся.
Так поступаем только мы с тобой.

Цзылу спросил:

— А с кем бы Вы, Учитель, были,
Если бы вели войска?

Учитель ответил:

— Не с тем,
Кто может броситься на тигра или в реку
И умереть без сожаления,
Но непременно — с тем, кто приступает к делу

с осторожностью
И со своей любовью к построению планов добивается успеха.

7.12 Учитель сказал:

Если бы богатства можно было добиваться,
То пусть бы мне пришлось стать тем, кто держит плетль,
Я и тогда бы этим занялся.
Но раз достичь его нельзя,
Я буду следовать тому, что мне нравится.

7.14 Когда Учитель был в Ци и слышал там мелодию «Шао»²⁴,

То три месяца не ощущал вкуса мяса
И говорил, что не ожидал от исполнения мелодии такого
совершенства.

7.16 Учитель сказал:

Есть простую пищу и пить воду,
Спать на локте —
В этом тоже заключается радости!

7.19 Шэгу²⁵ спросил у Цзылу о Конфуции, Цзылу не ответил.

Учитель спросил:

Почему ты не сказал, что я из тех людей,

Кто, страдая, забывают о еде,
Когда радуются, забывают горести,
И не замечают прихода старости.

7.20 Учитель сказал:

Я обладаю знанием не от рождения,
Но, древность возлюбя, стремлюсь к ней всеми силами.

7.22 Учитель сказал:

У трех прохожих непременно найдется мне наставник,
Я выбираю то, что есть в них доброго, и следуя ему,
Недоброе же в них я исправляю.

7.24 Учитель сказал:

Вы считаете, что я что-то скрываю, дети?
Я от вас ничего не скрываю.
Я ничего не делаю без вас.
Я именно таков.

7.26 Учитель сказал:

Святого человека мне встретить не удалось.
Если бы удалось встретиться с благородным мужем,
То и того было бы достаточно.

Учитель сказал:

С добрым человеком мне встретиться не удалось.
Если б удалось встретить обладающего постоянством,
То и того было бы достаточно.
Трудно достигнуть постоянства,
Если считать имеющимся то, что не имеется,
Считать наполненным пустое,
Благоприятным бедственное.

7.28 Учитель сказал:

Есть, видимо, творящие без знаний.
Я не таков.
А слышать многое,
Выбирать в нем доброе и следовать ему,
Видеть многое и помнить —
Это в знании второстепенно.

7.30 Учитель сказал:

Далеко ль милосердие?
Я к нему стремлюсь —
И так оно приходит!

7.32 Когда учитель был вместе с тем, кто искусно пел,

Он просил его начать сначала,
И затем к нему присоединялся.

7.34 Учитель сказал:

— Что касается святости и милосердия,
То разве смею я ими обладать?!
Но что тружусь я ненасытно,
Учу других без усталости,
То это можно обо мне сказать.

Гунси Хуа²⁶ ответил:

— Как раз этому-то и не могут научиться Ваши ученики.

7.35 Когда Учитель был болен, Цзылу просил его молиться.

Учитель спросил:

— А делают ли так?

Цзылу ответил:

— Делают. В Молитвах говорится:
«Молись духам земли и неба!»

Учитель сказал:

— Я уж давно молюсь.

7.38 Учитель ласков был, но строг,
Внушитель, но не свиреп,
Полон почтительности и покоя.

8.2 Учитель сказал:

Когда почтительны без ритуала — суетливы,
Когда предусмотрительны без ритуала, то робки,
Когда смелы без ритуала, то мятежны,
Когда прямы без ритуала, то грубы.
Если благородный муж предан своим близким,
В народе процветает милосердие;
Если он не забывает старых друзей,
В народе не бывает воровства.

8.3 Когда Цзэнцзы заболел, он призвал своих учеников и обратился к ним:

— Откройте мои ноги!
Откройте мои руки!
В Песнях²⁷ говорится:
«С трепетом остерегайся,
Словно ты — пред краем бездны,
Словно ты — на тонком льду».
Отныне и потом
Я знаю в чем спасение,
Мои сынки!

8.4 Когда Цзэнцзы заболел и Мэн Цзинцзы²⁸ пришел его навестить, Цзэнцзы сказал:

— Птицы перед смертью
Горестно кричат;
Люди перед смертью
К доброте зовут.

8.7 Цзэнцзы сказал:

Ученый человек не может не обладать великою решительностью,
Ибо его обязанность трудна, а путь далек.
Он считает милосердие своей обязанностью —
Это ли не трудно?!
Она кончается лишь с его смертью —
Это ли не далеко?

8.9 Учитель сказал:

Народ можно принудить к послушанию,
Но его нельзя принудить к знанию.

8.10 Учитель сказал:

Быть смуте, когда смелы и ненавидят бедность;
Быть смуте, когда уж слишком ненавидят
Людей, лишенных милосердия.

8.11 Учитель сказал:

Блистай ты хоть великолепием талантов Чжоугуна²⁹,
Но если скуп ты и заносчив,
Из остального в тебе будет не на что смотреть!

8.12 Учитель сказал:

Учиться в течение трех лет
И не добыть себе прокорма —
Этого достигнуть нелегко.

8.13 Учитель сказал:

Всегда будь искренним, люби учиться,
Стой насмерть, совершенствуй путь.
Страна — в опасности, ее не посещай,
В стране — мятеж, там не живи.
Есть в Поднебесной путь — будь на виду,
А нет пути — скрывайся.
Стыдись
Быть бедным и убогим,
Когда в стране есть путь;
Стыдись
Быть знатным и богатым,
Когда в ней нет пути.

8.14 Учитель сказал:

В дела другого не входи,
Когда не на его ты месте.

8.17 Учитель сказал:

Учись, словно не можешь обрести
И будто опасешься утратить.

8.18 Учитель сказал:

Возвышенны, велики Шунь и Юй!³⁰
Владея Поднебесной,
Они к ней были совершенно безразличны.

8.19 Учитель сказал:

Какой великий Яо!³¹ государи!
Как он возвышен, величав!
Велико только Небо,
И только Яо ему следовал.
Как он необъятен!
Народ не мог дать этому название.
Как велики, возвышенны его свершения!
Как лучезарна им предначертанная просвещенность.

9.2 Человек из общины Славного переулка сказал:

— Как велик Конфуций!
Так много всего знает, а не прославился ни в чем!
Учитель, услышав об этом, обратился к своим ученикам:
— Чем же мне заняться?
Заняться ль управлением колесницей?
Заняться ли стрельбой из лука?
Займусь-ка управлением колесницей!

9.3 Учитель сказал:

По ритуалу,
Шапке надлежит быть из пеньки,
Но ныне ее делают из шелка,
Что дешевле,
И в этом я следую за всеми.
По ритуалу,
Надо кланяться внизу у входа в залу,
Но ныне кланяются наверху,
Что дерзко.
Пусть буду против всех,
Но кланяюсь внизу.

9.5 Когда Учителю угрожали в Куане, он сказал:

Разве со смертью царя Просвещенного³²
Просвещенность не пребывает тут со мной?
Если бы Небо намеревалось погубить эту просвещенность,
То я не смог бы приобщиться к ней.
Но Небо ее не погубило.
А куанцы?
Что они могут со мною сделать?!

9.6 Первый министр спросил у Цзыгуна:

— Как много у Учителя талантов!
Уж не святой ли он?

Цзыгун ответил:

— Воистину Небо позволило ему прикоснуться к святости

И так же обрести множество талантов.
Учитель, услышав об этом, сказал,
— Знает ли меня первый министр?
Я в молодости был незнатен
И потому знал множество простых профессий.
А много ль знает благородный муж?
Совсем немного.

9.7 Лао³³ сказал:

— Учитель говорил:
«Меня не подвергали испытанию службой,
Поэтому я был искусен».

9.9 Учитель сказал:

Не прилетает благовещий феникс,
Не шлет река своих знамений,
Свершается мой час последний!

9.11 Янь Юань со вздохом произнес:

Смотрю — оно все выше,
Вникаю — все сократей,
Гляжу — передо мною,
То вдруг уж позади.
Учитель сразу все не раскрывает,
Умеет завлекать людей.
Он всесторонне просвещает нас
И сдерживает ритуалом.
Хотел оставить это и не мог,
Когда же истощил все свои силы,
Как будто бы уж было рядом.
Я хочу следовать за ним,
И не могу этого сделать.

9.13 Цыгун сказал:

— Есть тут у меня кусок прекрасной яшмы.
Спрятать ли его в шкатулку и хранить,
Или продать достойному ценителю?

Учитель ответил:

— Продать!
Продать!
Я жду ценителя!

9.14 Учитель хотел уйти жить к восточным варварам. Кто-то сказал:

— Как это так? Они грубы!

Учитель ответил:

— Какая грубость может быть,
Где благородный муж?!

9.15 Учитель сказал:

Когда из Вэй я возвратился в Лу,
Музыка была исправлена:
Все оды, гимны обрели свои места.

9.16 Учитель сказал:

На стороне служить вельможам и царям,
А дома — старшим братьям и отцу;
Не смей пренебрегать заботой об умерших
И пьяным от вина не быть —
Что есть во мне из этого?

9.17 Учитель, стоя на берегу реки, сказал:

Все уходящее подобно этому —
Не останавливается ни днем, ни ночью.

9.19 Учитель сказал:

К примеру, насыпая холм,
Я останавливаюсь,
Не донеся одной плетушки, —
Такая остановка зависит от меня;
Или, заваливая землей,
Пусть высыпал я лишь одну плетушку,
Но двинулся вперед, —
Такое продвижение зависит от меня.

9.21 Учитель сказал о Янь Юане:

О нем моя кручина!
Я видел, как вперед он продвигался,
И никогда не видел, чтобы останавливался.

9.22 Учитель сказал:

Бывает, появляются ростки, но не цветут,
Бывает, что цветут, но не дают плодов.

9.23 Учитель сказал:

Младшего по возрасту стоит уважать.
Откуда можно знать, что не сравнится он в будущем
со старшими?
Но уважать того не стоит,
Кому уж сорок или пятьдесят, а славы не обрел.

9.25 Учитель сказал:

Прими за главное преданность и искренность,
С теми, кто тебе не равен, не дружи,
И не бойся исправлять свои ошибки.

9.26 Учитель сказал:

Можно с полководцем разлучить солдат,
Но нельзя стремлений у простых людей отнять.

9.28 Учитель сказал:

Становится известно, как стойки сосна и кипарис,
Лишь с наступлением холодного сезона.

9.29 Учитель сказал:

Кто знает, тот не сомневается,
Кто полон милосердия, тот не тревожится.
Кто смел, тот не боится.

10.1 В своей деревне Конфуций
Был вроде простодушного
И словно говорить не мог.

10.2 А при дворе и в храме предков
Он говорил красноречиво,
Хотя и с осторожностью.

Когда он при дворе вел речи с высшими сановниками,
Был как бы тверд;
А в разговорах с низшими сановниками —
Как бы мягок.

При государе
Он выступал как бы почтительно,
Как бы с достоинством.
10.3. Когда же государь ему приказывал принять гостей,
Он как бы и в лице менялся,
И ноги у него как бы подкашивались.
Когда приветствовал стоящих слева, справа,
То его платье спереди и сзади
Как бы разглаживалось.
Спешил вперед
Как бы на крыльях.
Когда же гости уходили,
То обязательно отчитывался:
«Гости не оглядываются!»

10.4 Когда входил в ворота государя,
Как бы кланялся,
Словно не помещаясь,
И останавливался, но не посредине,
И проходил, не наступая на порог.
Минуя же престол,
В лице как бы менялся,
И ноги у него как бы подкашивались,
И слов ему, похоже, не хватало.

Вот, подбирая полу, поднимался в зал,
Как бы склоненный,
Затаив дыхание, словно не дышал.
А выходя,
Спустившись на одну ступень,
В лице весь расправлялся
И как бы успокаивался.
Спустившись с лестницы,
Спешил вперед как бы на крыльях,
И как бы с почтительностью выступая,
К себе на место возвращался.

- 10.5 Когда держал он скипетр,
То как бы кланялся,
Словно не удерживая.
Он поднимал его, как бы приветствуя,
И опускал, как бы даруя.
С дрожащим, как бы изменившимся лицом,
Он семеня, словно его вели на поводу.
При поднесении подарков
Он выражал спокойствие всем видом;
При частных встречах
Был как бы весел.
- 10.17 Когда сгорела конюшня, Учитель, вернувшись из дворца, спросил:
— Никто не пострадал?
О лошадях не спросил.
- 10.22 Когда умирал его друг, которого некому было похоронить, он говорил:
— Я похороню.
- 10.23 Другьям за подарки, будь то даже повозка и кони, но не жертвенное мясо, он не кланялся.
- 11.4 Учитель сказал:
Хуэй не помогает мне,
В моих речах он всем доволен.
- 11.8 Когда Янь Юань умер, его отец Янь Лу попросил у Учителя повозку, чтобы приобрести за нее саркофаг.
Учитель ответил:
— Каждый печется о своем сыне,
Будь он талантливым, либо бесталанным.
Когда мой сын умер,
Его похоронили в гробу без саркофага.
Я не буду ради саркофага ходить пешком.
Я иду вслед за сановниками,
Поэтому мне не полагается ходить пешком.
- 11.9 Когда Янь Юань умер, Учитель воскликнул:
— О!
Гибну я от Неба!
Гибну я от Неба!
- 11.10 Когда Янь Юань умер, Учитель безутешно горевал.
Ученики ему сказали:
— Учитель, не горюйте так.
— Так не горевать?
О ком же так и не скорбеть,
Как не об этом человеке?!
- 11.11 Когда Янь Юань умер, ученики решили устроить ему пышные похороны. Учитель им сказал:

- Этого делать нельзя.
 Когда они все-таки с пышностью его похоронили,
 Учитель сказал:
- Хуэй на меня смотрел как на отца,
 А мне теперь нельзя в нем видеть сына,
 В том не моя вина, а ваша, дети.
- 11.12 Цзи Лу спросил о служении духам.
 Учитель ответил:
- Разве сумеешь служить духам,
 Не научившись служить людям?
 — Осмелюсь узнать, что такое смерть?
 — Разве постигнешь смерть,
 Не узнав жизни?
- 11.15 Учитель спросил:
 — С какой стати в моей школе гусли Ю?
 Ученики не уважали Цзылу (Ю). Учитель говорил:
 — Ю дошел до залы,
 Но не вступил в покой.
- 11.16 Цзыгун спросил:
 — Кто лучше Ши или Шан?
 Учитель ответил:
 — Ши переходит через край, Шан не доходит.
 — Тогда Ши лучше?
 Учитель ответил:
 — Переходить не лучше, чем не доходить.
- 11.20 Цзычжан спросил о пути доброго человека.
 Учитель ответил:
 — Он не идет по следу
 И не доходит до покоев.
- 11.22 Цзылу спросил:
 — Что слышу от тебя, мне тут же исполнять?
 Учитель ответил:
 — У тебя живы отец и старший брат.
 Как же тебе можно, что слышишь, тут же исполнять?
 Жань Ю спросил:
 — А мне, что слышу, тут же исполнять?
 Учитель ответил:
 — Что слышишь, тут же исполняй.
 Гунси Хуа спросил:
 — Когда Ю задал вопрос,
 Вы ему сказали, что у него живы отец и старший брат.
 Когда же Цю задал вопрос,
 Вы ему сказали, чтобы он то, что слышит, тут же исполнял.
 Я не понимаю и прошу Вас мне объяснить.
 Учитель ответил:
 — Цю медлит,
 Поэтому его я подгоняю,
 Ю рвется обогнать,
 Поэтому его я сдерживаю.

11.23 Когда Учителю угрожали в Куане, Янь Юань бежал сзади.

Учитель сказал:

- Я думал, ты уж мертв.
- Как я посмею умереть,
Когда Учитель жив?!

11.24 Цзи Цзыжань спросил:

- Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими слугами?

Учитель ответил:

- Я думал, Вы спросите о чем-нибудь особенном,
А Вас интересуют Ю и Цю!
Кого зовут слугой великим,
Тот служит государю, следуя пути,
И удаляется, когда так поступать не может.
А Ю и Цю
Можно назвать угодливыми слугами.

- Значит они будут послушны?

Учитель ответил:

- На убийство отца иль государя
Не согласятся и они.

11.26 Когда Цзылу, Цзэн Си³⁴, Жань Ю и Гунси Хуа сидели подле

Учителя, он им сказал:

- Забудем, что я вас немного старше.
Вот Вы, когда нигде не служите, то жалуетесь:
«Нас не знают».
А если бы знали,
То что бы вы сделали?

Первым поспешил ответить Цзылу:

- Иметь бы царство в тысячу колесниц,
Пусть бы даже оно было в зависимости от других царств,
Страдало от войн,
Испытывало тяжкий голод,
Я за три года
Добылся бы того, что все бы в нем прониклись мужеством
И знали бы что делать.

Учитель на это усмехнулся:

- А ты, Цю, что бы сделал? — он спросил Жань Ю.
- Иметь земли бы верст шестьдесят иль семьдесят,
А то хотя бы пятьдесят иль шестьдесят,
Я за три года бы
Привел народ к достатку.
Что до ритуала и музыки,
Для них пришлось подождать прихода благородного

мужа.

- А ты, Чи, что бы сделал? — Учитель спросил Гунси Хуа.
- Нельзя сказать, чтоб я это умел,
Но я хотел бы поучиться
И тогда быть младшим помощником,
При полном облачении,
Во время службы в храме предков
И на приемах при дворе.

— А ты, Дянь, что бы сделал? — Учитель спросил Цзэн Си.
Замолкли струны, с их последним отзвуком Цзэн Си отложил
лютню, поднялся и ответил:

- Мое желание отлично от других.
- Что ж тут плохого?
- Ведь каждый высказывает свое желание, — сказал Учитель.
- В конце весны,
Когда уж сотканы весенние одежды
И были бы со мной человек шесть-семь молодых людей
И пять-шесть подростков,
Омыться б в водах И,
Побыть бы на ветру у алтаря Дождя
И с песней возвратиться.

Учитель, глубоко вздохнув, сказал:

- Хочу быть с Дянем.

Когда трое остальных вышли, Цзэн Си, ухившийся последним, спросил Учителя:

- Как Вам понравились их речи?
- Каждый из них лишь высказал свое желание, —

ответил Учитель.

- Над чем Вы усмехнулись в словах Ю?
- Государством управляют с помощью ритуала,
Его же речь была такой заносчивой,
Поэтому я усмехнулся, — ответил Учитель.
- А разве Цю не хотел бы править государством?
- Где же ты видел, чтобы земля верст в шестьдесят иль семьдесят,

А то хотя бы в пятьдесят иль шестьдесят
Была не государством?

- А разве Чи не хотел бы править?
- Храм предков и приемы при дворе —
Чье это дело как не правителей?
Если бы Чи был младшим,
То кто бы мог стать старшим?

12.1 Янь Юань спросил о милосердии.

Учитель ответил:

- Быть милосердным —
Значит победить себя и возвратиться к ритуалу.
Если однажды победишь себя и возвратишься к ритуалу,
Все в Поднебесной снова станут милосердными.
Милосердие зависит ли от нас,
Иль от других?

Янь Юань сказал:

- Позвольте спросить, в чем его суть?

Учитель ответил:

- Без ритуала взгляда не бросай,
Без ритуала ничему не внемли,
Без ритуала слова не скажи,
Без ритуала ничего не делай.

Янь Юань сказал:

- Я хоть и глуп,
Все же позвольте мне следовать этим словам.

12.2 Чжунгун спросил о милосердии.

Учитель сказал:

- Быть таким на людях, словно вышел встретить важную персону,

Править так народом, словно совершаешь важный
жертвенный обряд;

Чего себе не пожелать,
Того не делать и другому;
Не знать вражды в своей стране,
Не знать вражды в своей семье.

Чжунгун сказал:

— Хотя я и глуп,
Все же позвольте мне следовать этим словам.

12.3 Сыма Нью³⁵ спросил о милосердии.

Учитель ответил:

— Кто полон милосердия, тот говорит с трудом.

— Говорить с трудом — это и будет называться милосердием?

— переспросил Сыма Нью.

Учитель сказал:

— Возможно ль без труда сказать о том,
Что трудно сделать?

12.4 Сыма Нью спросил о благородном муже.

Учитель ответил:

— Благородный муж лишен тревоги и боязни.

— Лишен тревоги и боязни — такой только и будет называться
благородным мужем? —

переспросил Сыма Нью.

Учитель сказал:

— Коль не найдешь внутри себя изъяна,
О чем тогда тревожиться, чего бояться?

12.5 Сыма Нью удрученно сказал:

— У всех есть братья, только у меня их нет.

Цзыся ответил:

— Я об этом вот что слышал.

Жить иль умереть зависит от судьбы,

Быть богатым, знатным допускает Небо.

Если благородный муж почителен без упущений,

Вежливо обходится с людьми по ритуалу,

То в пределах четырех морей

Каждый будет ему братом.

Зачем тогда ему тревожиться о том,

Что у него нет братьев?

12.7 Цзыгун спросил о правлении.

Учитель ответил:

— Это когда достаточно еды,

Достаточно солдат,

И есть доверие народа.

Цзыгун спросил:

— А если бы была необходимость,

То что бы прежде Вы исключили из перечисленного?

— Исключил бы солдат, — ответил Учитель.

Цзыгун опять спросил:

— А если бы была необходимость,

То что бы прежде Вы исключили из оставшегося?

— Исключил бы пищу.

Смерть издревле никто не может избежать,
Когда ж народ не верит, то не устоять.

- 2.11 Циский правитель Цзингун спросил у Конфуция о правлении.
Конфуций ответил:

— Это когда будет государем государь,
Служой слуга,
Отцом отец
И сыном сын.

Правитель ответил:

— Отлично! Воистину, если не будет государем государь,
Слуга слугой,
Отец отцом
И сыном сын,
То пусть бы у меня был хлеб,
Разве смогу его я есть?

- 12.13 Учитель сказал:

Я разбираю тяжбы не хуже остальных,
Но надобно, чтоб тяжбы не велись.

- 12.17 Цзи Канцзы³⁶ спросил Конфуция о правлении.

Конфуций ответил:

— Правление есть исправление.
Кто же посмеет не исправиться,
Когда исправитесь вы сами?

- 12.18 Цзи Канцзы, которого беспокоили воров, спросил совета у Конфуция.

Конфуций ответил:

— Коль вы не пожелаете,
И за награду воровать не будут.

- 12.19 Цзи Канцзы, говоря с Конфуцием о правлении, спросил:

— Что если казнить беспутных ради приближения к пути?

Конфуций ответил:

— Ведь Вы — правитель,
Зачем же Вам казнить?
Когда стремитесь Вы к добру,
То делается добрым и народ.
У благородных добродетель — ветер,
У малых же людей она — трава,
Склоняется трава вслед ветру.

- 12.20 Цзычжан спросил:

— Каким должен быть тот,
Кого можно назвать выдающимся человеком?
— А что, по-твоему, значит выдающийся — спросил Учитель.
— Быть непременно известным в государстве,
Быть непременно известным и в семье — ответил Цзычжан.

Учитель ему возразил:

— Это человек известный,
А не выдающийся.
А выдающийся
Бесхитростен и прям, он любит справедливость,
Проверке подвергает слова людей и наблюдает за
выражением их лиц,

Заботится о том, чтоб быть ниже других.
Он-то непременно и будет выдающимся человеком в
государстве

И непременно выдающимся в семье.

Кто же известен,
Тот проявляет милосердие для вида,
А поступает вопреки ему,
И так живет, не ведая сомнений.
Он непременно становится известным в государстве,
Становится известным и в семье.

12.21 Фань Чи, сопровождая Учителя на прогулке у алтаря Дождя, сказал:

— Осмелюсь спросить, что значит возвысить добродетель, очистить от скверны, и уяснить заблуждение?

Учитель ответил:

— Как ты хорошо спросил!
Разве не возвысить добродетель,
Если дело предпочесть его итогу?
Разве не очиститься от скверны,
Если в бой вступить с дурным в себе
И не задевать дурного у других?
Разве не изведать заблуждения,
Если из-за краткой вспышки гнева
Позабыть себя
И своих близких?

12.22 Фань Чи спросил о милосердии.

Учитель сказал:

— Это когда любят других.

Фань Чи спросил о знании. Учитель ответил:

— Это когда знают других.

Фань Чи не понял. Тогда учитель пояснил:

— Коль возвышать прямых и устранять кривых,
То могут все кривые сделаться прямыми.

Фань Чи ушел и, встретившись с Цзыся, сказал:

— Недавно я был у Учителя и спросил его о знании.

Он ответил:

«Коль возвышать прямых и устранять кривых,
То могут все кривые сделаться прямыми».
Что это значит?

Цзыся ответил:

— Прекрасно сказано!
Когда Шунь правил Поднебесной
И выбирали из толпы,
То выдвинули Гаояо,
И все, кто не был милосердным, удалились:
Когда Тан правил Поднебесной
И выбирали из толпы,
Возвысили Ииня,
И все, кто не был милосердным, удалились.

13.2 Чжунгун, став правителем у клана Цзи, спросил о правлении.

Учитель ответил:

— Прежде обрети себе помощников,
Не казни за малые ошибки,

Возвышай достойных и способных.

— А как узнать достойных и способных, чтобы их возвысить? — спросил Чжунгун.

Учитель сказал:

— Возвысь тебе известных,
А тех, что ты не знаешь,
Отринут ли другие?

13.3 Цзылу сказал:

— Вэйский государь Вас ждет, чтоб вместе с вами править.
С чего бы вы с ним начали?

Учитель ответил:

— Необходимо было бы исправить имена.
— В самом деле? Вы уклоняетесь в сторону. Зачем их
исправлять? — заметил Цзылу.

Учитель сказал:

— Как ты невежествен, Ю!
Благородный муж проявляет осторожность
По отношению к тому, чего не знает.
Когда не исправляют имена,
Перестают уместными быть речи;
Когда перестают уместными быть речи,
Не совершаются дела;
Когда не совершаются дела,
Не процветают ритуал и музыка;
Когда не процветают ритуал и музыка,
Не соблюдают середины в наказаниях;
Когда не соблюдают середины в наказаниях,
Народу некуда деть руки, ноги.
Поэтому-то благородный муж,
Что именует,
О том он непременно может говорить;
О чем он говорит,
То непременно может выполнить.
У благородного мужа в его речах
Нет недозволенного, и только!

13.4 Фань Чи попросил научить его земледелию.

Учитель ответил:

— Мне не сравниться с искусным земледельцем.

Фань Чи попросил научить его возделывать огород.

Учитель ответил:

— Мне не сравниться с искусным огородником.

Когда Фань Чи вышел, Учитель сказал:

— Воистину ничтожный человек — Фань Сюй!
Коль высший любит ритуал,
Никто в народе не посмеет быть непочтительным;
Коль высший любит справедливость,
Никто в народе не посмеет быть непослушным;
Коль высший любит честность,
Никто в народе не посмеет быть неискренним.
И если будет так,
То отовсюду станет прибывать народ,
Неся в пеленках за плечами своих детей.
Зачем же тогда будет заниматься земледелием?

13.6 Учитель сказал:

Когда ведешь себя ты правильно,
То за тобой пойдут и без приказа;
Когда же ты ведешь себя неправильно,
То не послушают, хоть и прикажешь.

13.9 Когда учитель проезжал по царству Вэй, Жань Ю правил колесницей.

Учитель сказал:

— Какое множество людей!

Жань Ю спросил:

— Раз уж много,
То что еще надо для них сделать?
— Их обогатить, — ответил Учитель.

Жань Ю снова спросил:

— А если станут и богаты,
То что еще надо для них сделать?
— Их обучить, — сказал Учитель.

13.10 Учитель сказал:

Если кто использует меня,
У него в течение года будет уж неплохо,
А через три он обретет успех.

13.11 Учитель сказал:

Когда бы власть в стране принадлежала добрым людям,
Они в течение ста лет могли бы победить жестоких и
отринуть казни.

13.12 Учитель сказал:

Если найдется истинный правитель,
То непременно через поколение все станут милосердными.

13.13 Учитель сказал:

Когда себя ты исправляешь,
То с чем неладишь ты в делах правления?
Когда не можешь сам себя исправить,
То как же будешь исправлять других?

13.15 Правитель Дингун спросил:

— Можно ли каким-нибудь одним высказыванием
Привести страну к расцвету?

Конфуций ответил:

— Высказыванием достичь подобного нельзя.

Но у людей есть изречение:

«Быть государем трудно,

Службой быть нелегко».

Если поймешь, как трудно быть государем,

То не достигнешь ли того,

Когда одним высказыванием приводят страну к расцвету?

Дингун спросил:

— А можно ли каким-нибудь одним высказыванием
Привести страну к гибели?

Конфуций ответил:

— Высказыванием достичь подобного нельзя.

Но у людей есть изречение:
«Мне радости быть государем нет иной,
Чем та, когда никто не отвергает моих слов».
Если хороши они,
То разве плохо,
Что их никто не отвергает?
Если же плохи и их никто не отвергает,
То не достигнешь ли того,
Когда одним высказыванием приводят страну к гибели?

13.16 Правитель Шэгун спросил о правлении.

Учитель ответил:

Это когда рады те, что близко,
И приходят те, что далеко.

13.18 Правитель Шэгун сказал Конфуцию:

— Есть в общине у нас человек прямой:
Его отец украл барана,
А сын выступил против отца свидетелем.

Конфуций ответил:

— У нас же в общине прямые люди
Отличаются от ваших.
Отцы тут покрывают сыновей,
А сыновья — отцов.
В этом и заключается прямота!

13.19 Фань Чи спросил о милосердии.

Учитель ответил:

— Быть дома благолепным,
Почтительным на службе,
Не подводить других.
И, удалившись к варварам,
Нельзя отбросить это.

13.21 Учитель сказал:

Если не удастся быть с идущим посредине,
Буду непременно и с необузданным, и с робким.
Необузданный пойдет на поиски вперед,
Робкий же всего не сделает.

13.24 Цзыгун спросил:

— Что если кого-то любят все односельчане?

Учитель ответил:

— Это плохо.

— Что если кого-то ненавидят все односельчане? — снова
спросил Цзыгун.

Учитель сказал:

— Это тоже плохо.

Будет лучше, если его полюбят хорошие односельчане
И возненавидят злые.

13.25 Учитель сказал:

Благородному мужу легко служить, но трудно угодить,
Ему не угодить,
Если угождать, не следуя пути;

Когда ж доводится ему использовать других,
То он исходит из талантов каждого.
Малому человеку трудно служить, но легко угодить,
Ему угодить,
Даже если угождать, не следуя пути;
Когда ж доводится ему использовать других,
Он требует от них всего.

13.29 Учитель сказал:

Если добрый человек будет учить людей семь лет,
Он может отправляться с ними на войну.

13.30 Учитель сказал:

Вести сражаться необученных людей —
Значит их бросать.

14.4 Учитель сказал:

Кто добродетелен, тот непременно и красноречив,
Красноречивый же не обязательно проникнут добродетелью.
Кто полон милосердия, тот непременно храбр,
Кто храбр, не обязательно полон милосердия.

14.6 Учитель сказал:

Бывает, благородный муж — и нет в нем милосердия,
Но не бывает, чтобы малый человек — и был он милосердным.

14.10 Учитель сказал:

Трудно бедняку злобы не питать
И легко богатому не быть заносчивым.

14.13 Учитель спросил у Гунмин Цзя о Гуншу Вэньцзы³⁷:

— Правда ли, что твой учитель не говорит, не смеется и не приобретает?

Гунмин Цзя ответил:

— Тот, кто Вам это сообщил, преувеличивает.

Учитель говорит ко времени, —

И люди не устают от его слов;

Смеется, когда весело, —

И людям не докучает его смех;

Приобретает, если справедливо, —

И людям не надоедает его приобретательство.

— Это так. Но разве он так и поступает? — переспросил
Учитель.

14.16 Цзылу спросил:

— Когда правитель Хуаньгун убил своего брата Цю,

Шао Ху покончил с собой,

А Гуань Чжун³⁸ этого не сделал.

Не следует ли отсюда, что Гуань Чжун не обладал

милосердием?

Учитель ответил:

- Хуаньгун по всей стране объединил правителей
Не с помощью оружия,
А благодаря усилиям Гуань Чжуна.
Сравниться ль с ним по милосердию!
Сравниться ль с ним по милосердию!

14.17 Цыгун сказал:

- Гуань Чжун, мне кажется, не был милосердным человеком.
Когда Хуаньгун убил своего брата Цю,
Гуань Чжун не только не сумел умереть,
Но даже стал у него первым министром.

Учитель ответил:

- Когда Гуань Чжун стал первым министром у Хуаньгуна,
Он сделал его главой правителей,
Объединил и выправил Поднебесную.
Народ до сих пор пользуется его милостями.
Не будь Гуань Чжуна,
Мы бы ходили с распущенными волосами и застегивались
налево.
Разве мог он быть таким же щепетильным, как те
заурядные люди,
Которые кончают с собой в канавах и рвах,
Оставаясь никому неизвестными?

14.22 Цзылу спросил о том, как служить государю.

Учитель ответил:

- Не лги и досаждай ему.

14.23 Учитель сказал:

- Благородный муж постигает высшее,
Малый человек постигает низшее.

14.24 Учитель сказал:

- В древности учились для себя,
Ныне учатся для окружающих.

14.27 Учитель сказал:

- Благородный муж чувствует смущение, когда он говорит,
Когда же действует, то проявляет неумеренность.

14.33 Учитель сказал:

- Скакуны не славятся за силу,
Они славятся за добрый нрав.

14.34 Кто-то спросил:

- Что если за зло платить добром?

Учитель ответил:

- А чем же за добро платить?

Плати за зло чистосердечием,
А за добро плати добром.

14.35 Учитель сказал:

— Никто меня не знает.

Цыгун спросил:

— Как же это, что Вас никто не знает?

Учитель ответил:

— Не ропщу на Небо,
Не виню людей,
Низшим занимаясь, высшее узнал.
Небо лишь и знает,
Кажется, меня.

14.38 Цылу заночевал у Каменных ворот. Привратник его спросил:

— Ты от кого идешь?

— От Конфуция, — ответил Цылу.

Тогда привратник сказал:

— Не тот ли это, кто знает, что он не может.
Но делает?

14.41 Учитель сказал:

Когда правитель любит ритуал,
Ему легко повелевать народом.

14.42 Цылу спросил о благородном муже.

Учитель ответил:

— Он совершенствует себя с благоговением.
— И это все?
— Он совершенствует себя, чтоб принести покой другим.
— И это все?
— Он совершенствует себя, чтоб принести покой всему народу.
Совершенствовать себя, чтоб приносить покой всему народу —
разве не об этом болели всей душою Яо и Шунь?

14.43 Юань Жан³⁹, поджидая Учителя, сидел на корточках.

Учитель сказал:

Тот разбойник,
Кто в детстве не был кроток и послушен,
Достигнув зрелости, не приобрел известности,
Состарившись, не умирает.

И ударил его палкой по ноге.

15.3 Учитель спросил:

— Сы! Считаешь ли ты меня тем, кто много учит и все
запоминает?

Тот ответил:

— Да, а разве не так?

— Нет!

Я пронзаю одним, — сказал Учитель.

15.4 Учитель сказал:

— Ю, редки знающие добродетель!

15.5 Учитель сказал:

Правившим в недеянии —
Таким был Шунь.
Чем же он занимался?
С повернутым прямо на юг лицом он почитал себя, и только!

15.7 Учитель сказал:

Каким прямым был человеком Юй — хронист!
Он был, словно стрела,
Когда страна шла по пути,
И был, словно стрела,
Когда страна с пути сходила.
Каким был благородным мужем Цюй Боюй!
Он шел служить,
Когда в стране был путь,
И мог уйти и затаиться,
Когда в ней не было пути.

15.8 Учитель сказал:

Когда не говорите с тем,
С кем можно говорить,
Теряете людей;
Когда же говорите с тем,
С кем говорить нельзя,
Теряете слова.
Мудрый не утрачивает людей,
И также не теряет слов.

15.10 Цыгун спросил о том, как стать милосердным.

Учитель ответил:

— Ремесленник, желая достичь успеха в своем деле,
Сначала обязательно натачивает свой инструмент.
Живя в какой-либо стране,
Служи лишь тем ее сановникам, кто наиболее достоин,
Дружи лишь с теми из ее мужей, кто полон милосердия.

15.12 Учитель сказал:

Когда не ведают далеких дум,
То не избегнут близких огорчений.

15.13 Учитель сказал:

Все кончено!
Я не встречал того, кто добродетель бы любил,
Как внешность.

15.20 Учитель сказал:

Благородный муж страшится, что умрет он и не будет его имя
прославляться.

15.21 Учитель сказал:

Благородный муж винит себя,

Малый человек винит других.

15.23 Учитель сказал:

Благородный муж не возвышает за слова людей,
Но и не отбрасывает слов из-за людей.

15.24 Цзыгун спросил:

— Найдется ли такое одно высказывание,
Чтобы можно было следовать ему всю жизнь?

Учитель ответил:

— Не таково ли сострадание?
Чего себе не пожелаешь,
Того не делай и другим.

15.27 Учитель сказал:

Искусной речью губят добродетель,
А нетерпимость в малом
Разрушает великий замысел.

15.28 Учитель сказал:

Что ненавидят все,
То требует проверки.
Что любят все,
То требует проверки.

15.29 Учитель сказал:

Человек может сделать путь великим,
Не путь делает великим человека.

15.30 Учитель сказал:

Лишь та — ошибка,
Что не исправляется.

15.31 Учитель сказал:

Я днями целыми не ел
И ночи напролет не спал —
Все думал,
Но напрасно.
Полезнее — учиться.

15.35 Учитель сказал:

Народу милосердие
Важнее, чем вода с огнем!
Я видел погибавших от воды с огнем,
Но никогда не видел, чтобы кто-нибудь погиб от милосердия.

15.40 Учитель сказал:

Когда пути неодинаковы,
Не составляют вместе планов.

16.2 Конфуций сказал:

Когда под Небесами следуют пути,
То ритуалы, музыка и кары
Исходят лишь от Сына Неба.
Когда под Небесами нет пути,
То ритуалы, музыка и кары
Исходят от наместников.
Когда исходят от наместников,
То редкие из них не пропадают поколений через десять.
Когда исходят от сановников,
То редкие из них не пропадают поколений через пять.
Когда судьба страны в руках побочных слуг⁴⁰,
То редкие из них не пропадают уж в четвертом поколении.
Когда под Небесами следуют пути,
Сановники не правят государством.
Когда под Небесами следуют пути,
Народ не рассуждает.

16.6 Конфуций сказал:

Рядом с благородным мужем
Допускают три ошибки:
С ним говорить,
Когда ни слова не доходит до него, —
Это опрометчивость;
Не говорить,
Когда слова бы до него дошли, —
Это скрытность;
И говорить,
Не наблюдая за выражением его лица; —
Это слепота.

16.7 Конфуций сказал:

Благородный муж выполняет три запрета!
Когда он молод,
И кровь его, дыхание не установились,
Он избегает наслаждений.
Когда достиг он зрелости,
И кровь его, дыхание установились,
Он избегает драки.
Когда он стар,
И кровь его, дыхание ослабли,
Он избегает жадности.

16.8 Конфуций сказал:

Благородный муж испытывает трижды трепет:
Он трепещет перед волей Неба,
С трепетом относится к великим людям,
И трепещет перед тем, что изрекли святые.
Малый человек, не зная воли Неба, перед нею не трепещет,
Непочтительно ведет себя с великими людьми,
Презирает то, что изрекли святые.

16.9 Конфуций сказал:

Высший — тот, кто знает от рождения;
Следующий — тот, кто познает в учении;
Следующий далее —
Учится, когда испытывает крайность;
Те же, кто и в крайности не учатся, —
Люди низшие.

16.13 Чэнь Кан спросил у Боюя:

— Вы слышали от своего отца что-нибудь такое, чего он нам
не говорил?

Боюй ответил:

— Нет!

Однажды, когда отец стоял один,
А я пробегал мимо по двору,
Он меня спросил:

«Учишь ли ты Песни?»

Я ответил:

«Нет!»

Он тогда сказал:

«Когда не учишь Песен,
То нечем говорить».

И я пошел изучать Песни.

На следующий день,

Когда отец опять стоял один,

А я пробегал мимо по двору,

Он меня спросил:

«Изучаешь ли ты ритуал?»

Я ответил:

«Нет!»

Он тогда сказал:

«Когда не изучаешь ритуала,
То нечем утвердиться».

И я пошел учиться ритуалу.

Об этом только я и слышал.

Чэнь Кан же, удалившись, радостно сказал:

— Я спрашивал-то об одном, узнал же сразу три:

О Песнях, об обрядах

И о том, что благородный муж далек

От собственного сына.

17.2 Учитель сказал:

Природа каждого с другим сближает,
Привычка же их всех разъединяет.

17.3 Учитель сказал:

Не происходит изменений лишь с высшей мудростью и низшей
глупостью.

**17.4 Когда учитель пришел в Учэн и услышал там звуки струн и песен,
он с улыбкой сказал:**

— Зачем же резать курицу таким большим ножом?

Цзыю ответил:

- Прежде я слышал, что Вы говорили:
«Если благородный муж учится пути,
Он проникается любовью к людям;
Если малый человек учится пути,
Им становится легко повелевать».

Учитель сказал:

- Дети!
Он верно говорит.
Я перед этим говорил шутя.

17.15 Учитель сказал:

Как можно вместе с низким человеком служить правителю?!
Когда он не достиг чего-то,
То беспокоится о том, чтобы достигнуть.
Когда уже достиг,
То беспокоится о том, чтоб не утратить,
Когда же беспокоится о том, чтоб не утратить,
То до всего дойдет.

17.19 Учитель сказал:

- Я бы хотел не говорить.
Цзылу спросил:
— А что продолжают тогда ученики,
Если вы не будете говорить?
Учитель ответил:
— А говорит ли Небо что-нибудь?
Но чередуются в году сезоны,
Рождается все сущее.
А говорит ли Небо что-нибудь?

17.20 Жу Бэй хотел увидеться с Конфуцием.
Конфуций отказался, сославшись на болезнь,
Но только посланный стал удаляться со двора,
Взял гусли и запел,
Чтоб тот его услышал.

17.21 Цай Во спросил о трехгодичном трауре:

- И год-то будет уже долго.
Если благородный муж три года не будет заниматься
ритуалами,
То ритуалы непременно придут в расстройство;
Если благородный муж три года не будет заниматься
музыкой,
То музыка потерпит неизбежный крах.
А можно было б траур завершить за год,
Когда уж съеден старый хлеб,
И поступает новый,
И полностью сменяется огонь.

Учитель спросил:

- А будешь ли спокоен ты,
Питаясь рисом и надев парчу?
— Да, буду.
— Раз будешь ты спокоен,

То так и поступай.
А благородный муж, когда он в трауре,
Ест вкусно — и не нравится,
Слышит музыку — не наслаждается,
И дома, а не чувствует покоя.
Поэтому он этого не делает.
А ныне, раз будешь ты спокоен,
Так и поступай.

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал:

— Юй не милосердный человек!
Сын не сходит с рук отца и матери
Три года после своего рождения.
Таков и повсеместный в Поднебесной
Траур по родителям в течение трех лет.
И разве Юя не носили три года на руках его отец и мать?

18.6 Чанцзюй и Цзени пахали вдвоем. Конфуций послал Цзылу узнать у них о переправе. Чанцзюй спросил Цзылу:

— А кто это на колеснице с вожжами в руках?

Цзылу ответил:

— Это Кун Цю.
— Не луский ли Кун Цю? ⁴¹
— Да, он.
— Этот сам знает, где переправал!

Тогда Цзылу обратился к Цзени. Цзени спросил:

— А вы кто?
— Я Чжун Ю.
— Ученик луского Кун Цю?
— Да.

Цзени тогда сказал:

— Уж погружается в пучину
Вся Поднебесная!
Кто это сможет изменить?
Чем следовать за человеком, сторонящимся людей,
Не лучше ли пойти за тем, кто бежит от мира?

Тут он принялся рыхлить землю и уже больше не останавливался.
Цзылу вернулся и рассказал все Конфуцию. Учитель этому огорчился и сказал:

— С кем же мне общаться,
Как не с этой человеческой толпой?
Не могу же быть я в стаде с дикими животными!
Если бы имелся в Поднебесной путь,
То я бы не стремился к переменам.

19.22 Вэйский Гунсунь Чао спросил у Цзыгуна:

— У кого учился Чжунни? ⁴²

Цзыгун ответил:

— Путь праведных царей Вэньвана и Увана
Не затерялся на земле.
Достойнейшие люди в нем помнили великое,
А недостойные запомнили в нем малое.
У каждого был путь Вэньвана и Увана.
Как мог бы ему не научиться наш Учитель?
И зачем было бы для этого иметь наставника?

Комментарий



¹ В этом разделе даются переводы избранных афоризмов и фрагментов из книги «Изречения» в соответствии с той последовательностью, в которой они приводятся в оригинале. Делается попытка обнажить ритмический рисунок каждого высказывания, роль в нем отдельного слова, строки. По этой причине мы стараемся как можно реже вторгаться с объяснениями в текст, отсылать к комментарию и т. д.

Одной из особенностей перевода является его стихотворная форма. Сохранить ее на протяжении всего текста представляется важным прежде всего для того, чтобы передать ту эмоционально насыщенную атмосферу пророческой жертвенности, которая пронизывает «Изречения». Каждый афоризм Конфуция, каждая связанная с ним сцена — это возобновление страстного, никогда по сути не прерывающегося монолога первоучителя, сознающего себя призванным в порыве самопожертвования стать творцом возрожденного мира. В связи с этим каждый из отобранных фрагментов является по существу не только религиозно-философским символом, но и поэтической исповедью, требующей для своего перевода иных методов, чем сугубо философский текст.

Поскольку многие из отрывков всесторонне анализируются в предпосылаемом переводу исследовании, в комментарии приводятся лишь самые краткие сведения фактографического характера.

² Этой стереотипной формулой вводятся в «Изречениях» слова Конфуция.

³ Юцзы («учитель Ю») — ученик Конфуция Ю Жо.

⁴ Цзэнцзы («учитель Цзэн») — ученик Конфуция Цзэн Шэнь. В «Изречениях» только ему и Ю Жо присвоено почетное прозвание «учителя».

⁵ Мэн Ицзы (Мэнсунь) — сановник царства Лу.

⁶ Фань Чи (Фань Сюй) — ученик Конфуция.

⁷ Цзыю — второе имя (дававшееся в знак уважения) ученика Конфуция Янь Яня.

⁸ Цзыся — второе имя ученика Конфуция Бу Шана.

⁹ Ю — имя ученика Конфуция Чжун Ю, который в «Изречениях» чаще всего называется по своему второму имени Цзылу.

¹⁰ Цзычжан — второе имя ученика Конфуция Чжуаньсунь Ши.

¹¹ Имеются в виду легендарные китайские династии Ся, Инь и наследующая им Чжоу.

- 12 «Человек из Цзоу» — отец Конфуция.
- 13 «Хранитель границы» — название должности.
- 14 Юн — ученик Конфуция Жань Чжунгун.
- 15 Цзыгун — второе имя ученика Конфуция Дуаньму Цы.
- 16 Хуэй — имя ученика Конфуция Янь Хуэя (Янь Цзыюаня, Янь Юаня).
- 17 Цзай Юй (Цзай Во) — ученик Конфуция.
- 18 Янь Пинчжун — сановник царства Ци.
- 19 Ци Вэньцзы — сановник царства Лу.
- 20 Вэйшэн Гао — уроженец царства Лу.
- 21 Боню — второе имя ученика Конфуция Жань Гэна.
- 22 Жань Цю (Жань Ю) — ученик Конфуция.
- 23 Лаопын — сановник легендарных времен.
- 24 «Шао» — название музыки легендарного правителя древности Шуня.
- 25 Шэгуи — сановник царства Чу.
- 26 Гунси Хуа — ученик Конфуция Гунси, по имени Чи.
- 27 Песни — так называется в «Изречениях» свод древнекитайской поэзии «Ши цзин» («Книга песен»).
- 28 Мэн Цзинцзы — сановник царства Лу.
- 29 Чжоугун — один из наиболее почитаемых конфуцианцами легендарных правителей древности.
- 30 Шунь и Юй — мифические государи, образцы для подражания у конфуцианцев.
- 31 Яо — мифический правитель, выдвинувший, по преданию, Шуня своим преемником.
- 32 «Царь Просвещенный» — Вэньван, легендарный правитель, почитаемый конфуцианцами.
- 33 Лао — ученик Конфуция.
- 34 Цзэн Си — ученик Конфуция, по имени Дянь, все остальные ученики уже упоминались ранее.
- 35 Сыма Ню — ученик Конфуция Сыма Гэн.
- 36 Ци Канцзы — вельможа царства Лу.
- 37 Гуншу Вэньцзы — сановник царства Вэй.
- 38 Гуань Чжун — известный реформатор Древнего Китая, живший в VII в. до н. э.
- 39 Юань Жан — уроженец царства Лу.
- 40 «Побочные слуги» («пэй чэнь»), т. е. те, кто находится на службе не у государя, а у его подданных, своего рода «вторичные слуги», слуги слуг своего государя.
- 41 «Луский Кун Цю» — Конфуций был родом из царства Лу, Кун — фамилия, а Цю — имя.
- 42 Чжунни — второе имя Конфуция.

Оглавление



Введение	5
Глава I	
«В начале было слово...»	37
Глава II	
Мир как мистерия	66
Глава III	
В поисках мифологического времени	111
Глава IV	
От образа к мифу	129
Глава V	
Природа человека	161
Глава VI	
Апология юродства	195
Глава VII	
На пути к небесному царству	237
Заключение	253
Библиография	255
Изречения	261
Комментарий	300

МОНОГРАФИЯ

Иван Иванович Семененко

АФОРИЗМЫ КОНФУЦИЯ

Зав. редакцией *М. Д. Потапова*

Редактор *Л. В. Кутукова*

Художник *Н. А. Ящук*

Художественный редактор

В. К. Бисенгалиев

Технический редактор

Г. Д. Колоскова

Корректоры *М. И. Эльмус, Л. С. Клочкова*

ИБ № 2690

Сдано в набор 27.11.86.
Подписано в печать 27.08.87.
Л-63328 Формат 84×108/32
Бумага тип. № 3
Гарнитура литературная.
Высокая печать
Усл. печ. л. 15,96. Уч.-изд. л. 17,64.
Тираж 20 000 экз. Заказ 553.
Изд. № 4480 Цена 1 р. 40 к.

Ордена «Знак Почета» издательство
Московского университета.
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.

Типография ордена «Знак Почета»
изд-ва МГУ.
119899, Москва, Ленинские горы

